

**ИЛЬЧЕНКО В.И., ШЕЛЮТО В.М.**

**ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА  
В ПРОСТРАНСТВЕ  
САКРАЛЬНОГО**



Санкт-Петербург

Луганск  
2016

УДК 130.2:2  
ББК 86.3  
И 487

*Рекомендовано к печати Ученым советом Луганского государственного университета имени Владимира Даля (протокол № 10 от 24 июня 2016 г.)*

Рецензенты:

**Суханцева В.К., доктор философских наук, профессор**  
(Луганская государственная академия культуры и искусства  
им. М.Матусовского)

**Исаев В.Д., доктор философских наук, профессор**  
(Луганский государственный университет имени Владимира Даля)

**Патерыкина В.В., доктор философских наук, профессор**  
(Луганская государственная академия культуры и искусства  
им. М.Матусовского)

**Муза Д.Е., доктор философских наук, профессор**  
(Донецкий государственный университет управления)

**Белых А.С., доктор педагогических наук, профессор**  
(Луганский государственный университет имени Владимира Даля).

**Ильченко В.И., Шелюто В. М.**  
И 487 Духовная культура в пространстве сакрального: Монография /  
В.И. Ильченко, В.М. Шелюто. – СПб: Изд-во «Ъ», Луганск:  
ООО «Пресс-экспресс», 2016. – 676 с.

**ISBN 978–5–98969–030–5**

Данная монография расширяет проблематику, поднятую в предшествующих книгах «Кризис современного мировоззрения и проблема сакрального» (2000), «Феномен сакрального в историко-культурном пространстве» (2002), «Эстезис сакрального» (2007).

В монографии исследуются различные аспекты проблематики духовной культуры в пространстве сакрального. В работе дан обширный анализ литературы и источников по проблеме сакрального, типология сакрального. В работе показана роль сакрального в процессе формирования мировоззрения, раскрыта связь сакрального и мифологии, показан кризисный характер современного мировоззрения и роль сакральных ценностей в процессе выхода из этого кризиса. Особое внимание уделено нравственно-этическому аспекту сакрального, его роли в историческом процессе, раскрыта связь между сакральным и политическими идеологиями. Работа завершается главой, посвящённой сакральной педагогике святости, где наряду с теоретическим материалом даются практические рекомендации, связанные с воспитанием духовного начала в человеке.

Данная работа выполнена на стыке наук и адресована всем тем, кто интересуется проблемами философии, истории, религиоведения, педагогики.

УДК 130.2:2  
ББК 86.3

**ISBN 978–5–98969–030–5**

© Ильченко В.И., Шелюто В.М., 2016  
© Изд-во СПб «Ъ»,

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....  | 7   |
| <b>ГЛАВА I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПРОБЛЕМЫ<br/>САКРАЛЬНОГО</b> .....  | 21  |
| I. 1. Проблема сакрального в гуманитарных науках .....   | 21  |
| I. 2. Понятие, код и принцип сакрального .....   | 73  |
| I. 3. Типология сакрального .....  | 108 |
| <b>ГЛАВА II. ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО И ЕГО РОЛЬ<br/>В ФОРМИРОВАНИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ</b> .....                               | 129 |
| II. 1. Сакральное и мифологическое мировоззрение .....   | 129 |
| II. 2. Кризис философского мировоззрения и проблема<br>сакрального .....   | 159 |
| II. 3. Проблема взаимоотношения науки и религии<br>в современном мире .....  | 189 |
| <b>ГЛАВА III. ПРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ<br/>ФЕНОМЕНА САКРАЛЬНОГО</b> .....  | 219 |
| III. 1. Проблема человека в системе сакральных ценностей .....   | 219 |
| III. 2. Закон и благодать в системе религиозных ценностей .....  | 242 |
| III. 3. Труд как сакральная ценность в религии<br>и политической идеологии .....                                     | 265 |
| <b>ГЛАВА IV. ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО<br/>В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ</b> .....   | 285 |
| IV. 1. Представление о сакральном и историческом времени .....   | 285 |
| IV. 2. Сакральная концепция исторического процесса .....   | 309 |
| <b>ГЛАВА V. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ<br/>ПРОБЛЕМЫ САКРАЛЬНОГО</b> .....   | 345 |
| V. 1. Роль сакральных ценностей в процессе регулирования<br>отношений между государством, обществом и церковью ..... | 345 |
| V. 2. Сакральные ценности в политических идеологиях XX века .....  | 377 |
| V. 3. Сакральное в правовой сфере .....  | 411 |
| <b>ГЛАВА VI. ДУХОВНО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И<br/>ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ САКРАЛЬНОЙ<br/>ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ</b> .....       | 432 |
| VI. 1. Христианство и образование: возрождение сакральной<br>педагогике святости .....                               | 432 |
| VI. 2. Духовная методология сакральной педагогике святости .....   | 446 |
| VI. 3. Христоцентризм как методология сакральной педагогике<br>святости (смена образовательной парадигмы) .....      | 457 |
| VI. 4. Диалектика взаимосвязи внутреннего и внешнего<br>человека как предмет сакральной педагогике святости .....    | 475 |

|   |     |
|---|-----|
| VI. 5 Смерть как переход внутреннего человека из бытия в инобытие в архитектонике сакрального и святого .....   | 494 |
| <b>ГЛАВА VII. ПРАКТИКА САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ</b> .....  | 504 |
| VII. 1. Педагогическое служение святого первоверховного апостола Павла в архитектонике сакральной педагогики святости .....   | 504 |
| VII. 2. Сакральная педагогика святости в архитектонике божественного мироустройства (обожение внутреннего человека в просветительской практике исихазма Сергия Радонежского)..... | 520 |
| VII. 3. Богословско-философские основания сакральной педагогики святости в творчестве С.С. Гогоцкого .....  | 530 |
| VII. 4. Духовно нравственное воспитание в пространстве "Русского мира" (синергийно-мистический аспект исихастской антропологии).....  | 543 |
| VII. 5. Проблемы воспитания и обучения в современном постиндустриальном и информационном обществе.....  | 575 |
| VII. 6. Смена образовательной парадигмы Донбасса (созидание целостной личности с доминантой в ней внутреннего человека средствами сакральной педагогики святости).....            | 595 |
| <b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....   | 605 |
| Приложение 1 .....  | 614 |
| Приложение 2 .....  | 630 |
| <b>АННОТАЦИЯ</b> .....  | 668 |
| <b>SUMMARY</b> .....  | 672 |

# THE SPIRITUAL CULTURE IN THE SPACE OF SACRED

## CONTENTS

|  |     |
|--|-----|
| <b>PREFACE</b> .....   | 7   |
| <b>Chapter I. GENERAL DESCRIPTION OF THE PROBLEM OF THE SACRED</b> .....   | 21  |
| I.1. Problem of the sacred in humanities .....   | 21  |
| I.2. Concept, code and principle of the sacred .....   | 73  |
| I.3. Typology of the sacred .....  | 108 |
| <b>Chapter II. THE PHENOMENON OF THE SACRAL AND ITS ROLE IN THE PROCESS OF FORMING THE WORLD VIEW</b> .....        | 129 |
| II.1. Sacral and mythological worldview .....  | 129 |
| II.2. Crisis of the philosophical worldview and the problem of the sacred .....                                    | 159 |
| II.3. Problem of interrelation of science and religion in the modern world .....                                   | 189 |
| <b>Chapter III. THE MORAL AND ETHIC ASPECT OF THE PHENOMENON OF THE SACRED</b> .....                               | 219 |
| III.1. Problem of human in the system of sacred values .....   | 219 |
| III.2. Law and plenty in the system of religious values .....  | 242 |
| III.3. Labor as a sacred value in the religion and political ideology .....  | 265 |
| <b>Chapter IV. THE PHENOMENON OF THE SACRED IN THE HISTORICAL PROCESS</b> .....                                    | 285 |
| IV.1. The sacred and historical time .....   | 285 |
| IV.2. Sacred conception of historical process .....  | 309 |
| <b>Chapter V. THE POLITICAL AND LAW ASPECTS OF FUNCTIONING OF SOCIETY IN THE SPACE OF THE SACRED</b> .....         | 345 |
| V.1. Role of sacred values in the process of adjusting the relations between the state, society and church .....   | 345 |
| V.2. Sacred values in the political ideologies of the XX-th century .....  | 377 |
| V.3 The sacred in a legal sphere .....   | 411 |
| <b>Chapter VI. THE SPIRITUAL, METHODOLOGICAL AND PEDAGOGICAL BASES OF SACRAL PEDAGOGICS OF HOLINESS</b> .....      | 432 |
| VI. 1. Christianity and education: revival of sacral pedagogics of holiness .....                                  | 432 |
| VI. 2. Spiritual methodology of the sacral pedagogics of holiness .....  | 446 |
| VI. 3. Christcentrism as methodology of the sacral pedagogics of holiness (changing of educational paradigm) ..... | 457 |

|   |            |
|---|------------|
| VI. 4. Dialectics of intercommunication of the internal and external man as the article of sacral pedagogics of holiness .....  | 475        |
| VI. 5. Death as transition of the internal man from life to the architectonics of the sacred and saint.....   | 494        |
| <b>Chapter VII. PRACTICE OF THE SACRAL PEDAGOGICS OF HOLINESS IN THE HISTORICAL SPACE OF CULTURE .....</b>  | <b>504</b> |
| VII. 1. Pedagogical service of St. Paul the Apostle in the architectonics of sacral pedagogics of holiness.....   | 504        |
| VII. 2. Sacral pedagogics of holiness in the architectonics of divine world construction (the way to the God of the internal man in elucidative practice of isichasm of Sergey of Radonezh) ..... | 520        |
| VII. 3. Theological and philosophical foundation of the sacral pedagogics of holiness in the creation of S. S. Gogotzky .....   | 530        |
| VII. 4. Spiritual and moral education in the space of the «Russian world» (synergetic and mystical aspect of Hesychasm anthropology).....   | 543        |
| VII. 5. Problems of education and teaching in modern post-industrial and informative society .....  | 575        |
| VII. 6. Changing of educational paradigm of Donbas (creation of integral personality with the dominant inner man by facilities of the sacral pedagogics of holiness).....                         | 595        |
| <b>CONCLUSIONS .....</b>  | <b>605</b> |
| Appendix 1. Dissertation fund of sacral pedagogics of holiness .....  | 614        |
| Appendix 2. Vocabulary of terms and names .....   | 630        |
| ANNOTATION.....   | 668        |
| SUMMARY .....   | 672        |

## ВВЕДЕНИЕ

Проблема сакрального является одной из важных проблем всего гуманитарного знания. Начиная с глубокой древности, сакральное являлась одной из несущих конструкций культуры. Сакральные ценности определяли направленность развития человеческого общества на протяжении нескольких тысячелетий. Эти ценности, в разной степени, нашли своё отражение в космоцентрических взглядах философов античности, теоцентрических системах средневековья, антропоцентрическом мировоззрении гуманистов эпохи Возрождения и Нового времени. Присутствие сакрального в этих трёх типах мировоззрения было различным, исходя из качественных параметров и того, что, собственно говоря, понималось под сакральным в разные эпохи. В указанных видах мировоззрения разным было и соотношение между сакральным и мирским, «профанным».

Отказ от сакральных ценностей и превращение сакрального в один из концептов постмодернистской философии способствовали тому, что ценностные ориентиры человечества в XX столетии были существенно деформированы.

Проблема сакрального является той универсальной проблемой, в рамках которой может быть развёрнут серьёзный научный поиск в области гуманитарных наук. Признание сакрального в качестве важнейшей мировоззренческой категории, может быть достигнуто, в настоящее время, не только благодаря деятельности церковных и других религиозных институтов, но и с помощью гуманитарных наук. Обращение к проблеме сакрального означает не только возврат к ценностям теоцентрического мировоззрения, но и к антропологическому принципу в философии. Утрата этого принципа в культуре постмодерна являлась логическим следствием той деградации духовности, которая возникла в европейской философии в постклассический период. Эту ситуацию Ф.Ницше выразил в словах «Бог умер». Именно ситуация «смерти Бога», провозглашённая немецким философом эпохи модерна, ведёт прямым путём к постмодернистской «смерти человека».

Поставленная в данной монографии проблема нашла отражение в значительном числе работ, посвящённых философским, эстетическим, религиоведческим, правовым, культурологическим аспектам сакрального. Разносторонняя проблематика, связанная со сферой сакрального, в значительной степени, способствует формированию парадигмы исследовательской работы в современной гуманитаристике. Можно говорить даже о формировании в настоящее время отдельной отрасли научного гуманитарного знания, которую условно можно назвать «сакралистикой». В рамках этой отрасли осуществляется исследование указанной

проблемы во всех её аспектах. Современное гуманитарное знание исходит из того, что сакральное является не только религиозным феноменом. Старинная пословица гласит: «Свято место пусто не бывает». Это высказывание представляется совершенно верным по отношению к любой мировоззренческой системе. Другое дело, что подразумевается под сакральным в той или иной культуре, каков статус сакрального в ней, какие ценности взяты за основу. Сакральное может присутствовать в обыденной жизни, как ценностный ориентир для каждого человека и для общества в целом, как то, к чему человек испытывает глубокую привязанность и ставит его на самое важное место в системе личностных ценностей. Причём далеко не всегда он может объяснить с чисто рациональной точки зрения, что для него значит сакральное. В отношениях человека и сферы сакрального всегда присутствует вера, доверие к Богу и миру.

В современный период, исследование проблемы сакрального приобретает особую актуальность. Речь идёт о формировании ценностных ориентиров современного человечества в этическом, эстетическом, правовом, политическом смысле. Поэтому проблематика, связанная с сакральным, отражает базовые реалии всего феномена культуры. Авторы данной книги настаивают на придании сакральному категориального статуса в гуманитарных науках.

Сакральное имеет априорный характер и заложено не только в религиозных чувствах и интуиции, но, и в известной степени, в мысли; в том, что связано с рациональным характером деятельности разума. Поэтому следует различать рациональные аспекты сакрального и его иррациональные аспекты. Имеет смысл говорить о сакральном как о метакатегории, которая носит универсальный характер. Метакатегория сакрального не может быть сведена к понятийному аппарату, который используется конкретными гуманитарными науками. Она включает в себя не только аспекты научно-рационального знания, но и знания, имеющего вненаучный характер. Такое знание, может быть получено в Откровении, в актах религиозной веры, в процессе литературно-художественного творчества. Отказ от категориального статуса сакрального может привести к серьёзному обеднению гуманитарного знания, к недостаточной глубине суждений по наиболее важным мировоззренческим проблемам. Категория сакрального (священного, святого) относится к числу базовых категорий, определяющих, в значительной степени, ценностно-смысловое существование самого гуманитарного знания. Первоначально данная категория применялась преимущественно в рамках богословия и религиозной философии. Однако благодаря усилиям философов, теологов, социологов, в XX веке, она стала использоваться в качестве одной из фундаментальных категорий, организующих пред-



метное поле таких наук как религиоведение, эстетика, этика, культурология, право. Это является наглядным свидетельством того, что наступила новая фаза понимания и интерпретации этой категории, что и выразилось в формировании принципиально новых подходов к её исследованию. Таким образом, в контексте разных направлений философии сакральное может выступать как метакатегория, категория, экзистенциал и концепт.

В данной работе ставится широкий круг проблем, непосредственно связанных с проблемами формирования и развития духовной культуры. Эта культура, с религиозной точки зрения, формируется в пространстве между двумя полюсами: сакральным и профанным. Под «профанным» понимается повседневное, мирское, обыденное. Это понятие перекликается с экзистенциалом «забота о бытии» М.Хайдеггера. Бинарная оппозиция «сакральное – профанное» является ключевой для религиозного сознания. В настоящее время, она может быть применима и по отношению к научным исследованиям. Изучение проблематики повседневного свойственно многим исследователям нашего времени, представляющим различные направления в науке. В частности, следует отметить работы А. Шюца, касающиеся философских аспектов повседневности; Ф. Броделя, подробно описавшего структуры повседневности в историческом процессе. В 2011 г. вышла монография А.Ю. Лустенко «Проблема обыденности в философско-эстетическом контексте», а затем, в 2013 г. им была защищена докторская диссертация по данной проблематике. Понятия сакрального и профанного часто используются в трудах А.Я. Гуревича, посвящённых средневековой народной культуре. Так что, использование данной бинарной оппозиции в контексте современной гуманитаристики представляется авторам данной книги вполне оправданным.

Авторы данной монографии, в первую очередь, раскрывают проблемы, связанные с духовной культурой в пространстве сакрального. Профанное исследуется в данной работе как сопутствующий сакральному объект исследования. Профанное является другой составной частью бинарной оппозиции и противоположно по смыслу понятию сакрального. Перевес в сторону сакрального начала в духовной культуре связан с неравнозначным положением категорий сакрального и профанного в аксиологическом измерении религиозной культуры. Авторы в своих трактовках сакрального выходят за пределы религиозной культуры, показывая диалектику сакрального и профанного в обыденной жизни, и даже в атеистических, по своей сути, политических идеологиях XX века. Однако авторы согласны в том, что именно религиозная культура хранит в себе сакральные ценности высшего порядка. Особое внимание связи сакрального с формированием духовной культуры уделяется в

плане предпринятой авторами попытки, найти алгоритмы построения философских, исторических, политико-правовых концепций, в которых категория сакрального занимает центральное место. В работе дана характеристика различных представлений о сакральных ценностях и смыслах в религии, философии, истории, культуре, политике и праве.

Постановка проблемы сакрального в данной работе, непосредственно связана с современной духовной ситуацией, которая сложилась на начало XXI столетия. Методология отбора фактов и концепций при написании работы заключается в том, чтобы как можно более полно и всесторонне раскрыть роль сакрального в процессе формирования ценностных ориентиров человечества в различные исторические эпохи. На содержании данной работы сказывается и то, что она написана на изломе исторических эпох, выразившемся в серьёзной переоценке прежних представлений, приведшей к существенному изменению не только политических ориентиров современного общества, но и моральных установок, которые казались ранее незыблемыми. Геополитические конфликты, приведшие к открытому вооружённому противостоянию, в том числе и на территории Донбасса, способствовали тому, что вопрос о сакральных ценностях поставлен исключительно остро в современном мире. Общество раскололось на отдельные части, которые сгруппировались вокруг тех ценностей, которые почитаются в качестве сакральных. Место рационального дискурса, с возможностью открытого диалога сторон, заняла мифология, замкнутая на себе и ставящая во главу угла жёсткие и «неопровержимые» установки. Авторы не имеют намерения глубоко анализировать современную политическую ситуацию в стране и мире, но уверены, что преодоление политических и военных катаклизмов современной эпохи невозможно без обращения к сакральным ценностям, служащим уже несколько тысячелетий ориентирами человечества на пути к истине, благу и красоте.

Не только ситуация в плане политики, но и ситуация, сложившаяся в плане культуры, в которой оказалось нынешнее поколение, сложна и противоречива по своей сути. Она связана, прежде всего, с проблемой культурной идентичности населения стран, образовавшихся на том геополитическом пространстве, которое раньше представляло собой Российскую империю, а затем, «великий, могучий» Советский Союз. Постоянная смена политических и культурных ориентиров привела к формированию крайне расплывчатого мировоззрения у значительной части жителей этих территорий. Всё это способствовало ощущению утраты ориентации в мире у значительной части населения. Это состояние может быть преодолено благодаря обращению людей к системе сакральных ценностей, выработанных за века и тысячелетия. Острота внутренних, внешнеполитических и геополитических конфликтов

конца XX – начала XXI столетия свидетельствует о том, что, в настоящее время, происходит культурная, религиозная и политическая консолидация народов, не всегда совпадающая с существующими государственными границами, что свидетельствует о глобальной нестабильности современного мира. Проживание жизни в нескольких государствах, сменяющих друг друга во времени и пространстве, культивирующих разные экономические и геополитические ориентиры, приводит к появлению эклектичного мировоззрения, состоящего из многочисленных фрагментов. При таком мировоззрении ценности одной направленности зачастую соседствуют с ценностями противоположными по характеру и смыслу. Эта фрагментарность сознания была свойственна и другим переходным историческим эпохам. Так, Омар Хайям в своих стихах называл своих современников «полуязычниками и полумусульманами». Характер подобной оценки совершенно справедлив не только для эпохи распада Халифата, в которую жил персидский поэт. Он полностью справедлив и для современной исторической ситуации, в которой оказались многие народы. Нынешнее поколение смогло получить образование, а также было воспитано в рамках советской культуры, продолжило свою жизнь в другом государстве, ориентированном на принципиально противоположные культурные приоритеты, а, в настоящее время встретилось с совершенно иными, говоря в терминологии А. Гойнби, вызовами.

Стремление сохранить национальную, культурную, историческую, религиозную идентичность, чтобы не быть «Иванами, не помнящими родства», заставляет общество обратиться к сакральным ценностям, как к своей изначальной основе. Если этого не удастся сделать, то такое общество является обреченным на гибель и приговорено самой историей. Многие народы прекратили своё существование в пространстве истории культуры после того, как они растеряли и растратили свои сакральные ценности.

Как свидетельствуют первые десятилетия нового века нового тысячелетия, несмотря на крупные достижения в науке и технике, в нравственном плане человечество никуда не продвинулось. Наоборот, забвение основополагающих ценностных ориентиров, которые для людей прошлых эпох значили так много, привело к разрыву культурных традиций, утрате духовности в человеке, технократическому, грабительскому отношению к природе. Духовный кризис с наибольшей остротой проявился у народов тех стран, которые, избавившись от коммунистической идеологии как истины в последней инстанции, так и не смогли обрести новые ценностные ориентиры и оказались в духовном вакууме.

Авторы исходят из того, что если культура будет лишена сакральных ценностей, то такую культуру ждёт быстрый упадок и разрушение. Поэтому любая культура для того, чтобы не исчезнуть, должна

поддерживать хотя бы минимальный уровень сакрального. Ниже этого уровня нельзя опускаться, поскольку в культуре начнут происходить необратимые разрушительные процессы. В культуре, с целью ее сохранения, действуют защитные механизмы сохранения, связанные именно со сферой сакрального. Современная цивилизация, несмотря на высокий уровень развития в техническом отношении, тем не менее, ощущает острый дефицит сакральных ценностей. Она нуждается в существенной духовной подпитке, подобно тому, как глоток воды дает новые силы путнику, идущему по пустыне. Дефицит сакрального становится опасным для дальнейшего существования культуры.

Сознание современного человека пронизано глубоким сомнением в отношении собственной истории. Он не верит в возможности права как регулятора общественных отношений, отрицает религиозные и культурные ценности прошлых эпох. Сознание, пропитанное нигилизмом, вряд ли будет способствовать дальнейшему развитию духовности в человеке. Разрушение исторических, религиозных и культурных основ привело к тотальному отчуждению человека от Бога, природы и самого себя. Неспособность к коммуникации с другими людьми способствует глобальному разобщению человечества, его атомизации. Конкретный человек замыкается на своих эгоцентрических и потребительских «вещных» интересах. «Полыми людьми» назвал таких людей англо-американский поэт Т.С.Элиот. За внешним фасадом благополучия в современном мире скрывается глубокая опустошенность души человека, утратившего идеалы. Подобно героям С. Беккета таким людям остаётся ждать Годо, который никогда не придет.

Кардинальная переоценка ценностей ориентиров, ориентированных первоначально на религию, происшедшая в цивилизации Запада в эпоху Нового времени, привела к неоднозначным последствиям для человечества в морально-нравственном плане. В эпоху Возрождения, а затем и в эпоху Просвещения стала складываться система моральных ценностей, альтернативная религиозной системе. Эта «новая мораль», в значительной степени, определила облик современного мира. Одной из тенденций, развившихся в процессе складывания данной системы ценностей, являлась секуляризация мировоззрения и культуры. Объявляя войну идее Бога, мыслители эпохи Просвещения поставили во главу угла идею человека, причем такого человека, который не облагорожен и не просветлен духовным опытом. Исходя из самого названия философско-антропологической работы одного из наиболее радикальных мыслителей французского Просвещения, Жюльена-Офре Ламетри, такой идеей стала идея человека-машины. Исходя из данной позиции, акцент философского знания о человеке стал находиться не в духовном плане, а в плане биологическом, механистическом, в лучшем случае, в социаль-

ном. Такая редукция знания о человеке искажала полноту представления о нем, делала «частичного», «вещного» человека объектом философской и научной мысли. Хотя такая позиция в отношении человека у философов эпохи Просвещения и привела к существенным открытиям в области биологии, медицины и физиологии, тем не менее, она оказалась в ряде аспектов ущербной по причине отсутствия в ней целостного знания о человеке. Такое целостное знание предполагает понимание человека не только как биосоциального объекта исследования со стороны естественных и общественных наук, но и как духовного существа. Расстановка акцентов, начиная с эпохи Просвещения, была не пропорциональна тем составным частям человека, которые, начиная еще со времён Платона, и даже ранее, определялись как тело, душа и дух. Уделяя внимание преимущественно телесному и той части душевного начала, которая была тесно связана с телом, мыслители материалистического и позитивистского направлений попытались отбросить многовековую идеалистическую традицию, восходящую к Сократу, Платону, Аристотелю. Эта традиция, провозглашённая древнегреческими мыслителями классической эпохи, утверждала превосходство духовно-душевного начала над телесным началом. В средние века она нашла свое дальнейшее воплощение в христианской этике и философии. Поднимая человека на высочайший уровень, как образ Божий, христианство поставило задачу глубокого совершенствования человеческой природы для того, чтобы довести ее до подобия Божия. В христианской мысли был задан вертикальный вектор, направляющий развитие человека в сторону духовного совершенства. Об этом прямо сказано в Евангелии: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Матф. 5:48). Евангелие дало возможность человеку западной культуры приобщиться к сфере сакрального, подняться над своей телесной природой и обрести собственную личность через единение с Богом. Идея Бога является одной из тех идей, которые просматриваются на протяжении всей истории человечества. О значении идеи Бога для всемирной истории говорит знаменитый физиолог А.А.Ухтомский «Бог – это центральная идея, с которой носится человек в истории. Вся история – ряды человеческих попыток осуществить Бога».

«Контртеологическая» тенденция в философии, окончательно оформившаяся в мысли французского Просвещения, поставила во главу угла горизонтальный вектор, направляющий развитие человеческого «Я» исключительно в биологическом и социальном направлении. Представление о личности, как о совокупности всех общественных отношений, являющееся вершиной секуляризированных представлений о человеке в марксистской философии способствовало, с одной стороны, эмансипации человеческого «Я» от власти религиозных догматов. С

другой стороны, такое представление о человеке сделало его более зависимым от сложившейся, в ту или иную историческую эпоху, системы экономических и политических отношений в обществе. Такое представление о человеке не способствовало освобождению его от экономической, политической и идеологической зависимости от власти преобладающих. На место религии, основанной на сакральных основаниях, была поставлена секуляризованная идеология, ставящая человека в жесткие рамки, отрицающая, по сути, его духовную свободу. Религиозные принципы, провозглашённые христианством, как правило, должны были исходить, прежде всего, из внутренней мотивации общения человека с Божеством, а значит, из свободы его воли, свободы его выбора. Любая политическая идеология, начиная с эпохи Просвещения, наоборот, представляла собой одну из важнейших форм внешнего принуждения человека, способствующую отчуждению человека, «вброшенного» в «большой и чуждый» мир.

Заслугой идеологии Просвещения является стимулирование его развития научного знания. Это знание дало возможность человечеству по-новому посмотреть на привычные явления, увидеть в них те черты, которые ранее ускользали от его взгляда, использовать многообразие методов и средств, благодаря которым, стало возможным объективное познание природы. Однако уже к концу XIX века обнаружились некоторые черты кризиса научного мировоззрения, взвалившего на себя непосильную задачу, которая заключалась в том, чтобы дать универсальную трактовку представлений о мире и человеке. Кризис мировоззрения еще в большей степени проявился в XX веке, когда наука достигла небывалых высот в познании мира, однако так и не дала вразумительного ответа на основополагающие вопросы, непосредственно связанные с человеческим бытием.

«Болезни духа» преследуют человечество на протяжении всего его существования. Одна из них часто выдается за «здравый смысл». Она заключается в том, что человек ограничивает свою деятельность не в силу понимания глубинных метафизических основ своего существования, а в силу того, что так принято в данном обществе. При этом он старается не задавать себе «проклятые» вопросы, взыскующие смысла жизни и не даёт себе полного отчета в том, что он совершил. Его внутренняя жизнь становится лишенной духовного напряжения, ибо на все вопросы ответы для него ясны, а то, что представляется ему порой неясным, отбрасывается с порога, как «ошибки языка». То, что осталось неизвестным ему, в силу ограниченности горизонта мыслительной деятельности, представляется такому «здравомыслящему» человеку неправильно поставленной проблемой, логической ошибкой или чем-то подобным. Такой человек, вооруженный скальпелем «здроваго смысла»,

становится нечувствительным к сакральному началу, поскольку сфера сакрального находится за пределами его понимания. Сталкиваясь с метафизическими проблемами, сознание здравомыслящего человека рано или поздно теряется и погружается в другую «болезнь души» – страх перед бытием. Непонимание природы своего собственного бытия, неспособность взглянуть в бесконечность своей души, чтобы услышать, согласно М. Хайдеггеру, «зов бытия», способствует тому, что вся жизнь современного человека пребывает как бы в тумане неясности, неопределённости по отношению к сакральному. Уходя из этого мира, такой человек, напоминая героя рассказа Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича», начинает понимать, что «вся его жизнь была не то». Такой человек, подобно героям М. Пруста, осознаёт свою жизнь как «утраченное время».

Об ограниченности «здорового смысла» писали не только религиозные философы, но и далёкие от религии, основатели марксизма: «Весь грубиянский характер «здорового человеческого смысла», который черпает из «гуши жизни» и не калечит своих естественных наклонностей никакими философскими или другими научными занятиями, сказывается в том, что там, где ему удастся заметить различие, он не видит единства, а там, где он видит единство, он не замечает различия. Когда он устанавливает различающие определения, они тот час же окаменевают у него под руками, и он усматривает самую вредную софистику в стремлении высечь пламя из этих окостенелых понятий, сталкивая их, друг с другом».

Вступив в новое тысячелетие, человечество вынуждено пересмотреть многие свои прежние ценности, которые на протяжении XX столетия являлись определяющими для общества в целом, но оказались, в конце концов, не состоятельными. Вместе с тем, любая переоценка ценностей будет иметь смысл для дальнейшего развития человеческого общества, только в том случае, если она будет конструктивной. Решать новые, сложные задачи, стоящие перед человечеством, можно лишь тогда, когда вместо разрушения «мира насилия до основания» будут предложены адекватные современному состоянию общества, программы действий. Наряду с новыми подходами, они должны содержать в себе те принципы, которыми человечество руководствовалось на протяжении многих веков. Эти основополагающие принципы человеческого бытия были сформулированы еще в религиозных заповедях, которые многим поколениям служили ориентиром. Время показало, что эти принципы являются той основой, той точкой отсчета, благодаря которым человечество смогло выйти из самых сложных ситуаций в своём историческом развитии. Именно благодаря существованию этих сакральных истин, человечество смогло выжить в мировых войнах и природных катастро-

фах. Невзирая на проблемы, которые, на первый взгляд, казались неразрешимыми, человечество не раз смогло выйти на новые рубежи своего духовного развития. Религиозные заповеди, данные в священных книгах, зачастую нарушались многими людьми. Однако эти заповеди признавались, несмотря на трудность их исполнения, теми образцами, на которые каждый человек должен быть сориентирован в своей повседневной деятельности. Эти образцы, изначально заложенные в религиозном сознании, многократно апробированные в практической деятельности многих поколений, являются той основой человеческого поведения, благодаря которой временное, конечное и ситуационное человеческое существование соприкасается с вечностью. Эти сакральные образцы, на основе которых, было сформировано представление о нравственной личности, могут и должны быть применимы для преодоления глубокого и системного кризиса мировоззрения человечества, разразившегося в современном мире.

Глобализация, являющаяся основной стратегией современного этапа развития человеческого общества, способствует ломке всевозможных национальных рамок, культурных барьеров, ограничений, существующих между отдельными народами, расами и цивилизациями. Эта тенденция свидетельствует об углубляющемся процессе формирования единого человечества. В этом процессе есть некоторые положительные моменты для современной цивилизации. В то же время, в глобализации кроется и серьезная опасность для культуры, которая заключается в утрате многими народами и, тем более, отдельными людьми, своего подлинного лица; нивелировке духовного мира человека, оказавшегося один на один со своим внутренним одиночеством. Важнейшим противовесом по отношению к негативным процессам, вызванным глобализацией, может стать обращение народов и отдельных личностей к тем сакральным ценностям и высшим духовным смыслам, которые были даны изначально отдельным культурам и цивилизациям в религиозных откровениях и эпических поэмах.

Эти ценности могут послужить единому человечеству в том случае, когда они будут усвоены большим числом людей, причем не только на чисто внешнем уровне рационального знания, но, в первую очередь, на уровне внутреннем, эмоционально-интуитивном. Именно благодаря усвоению этих ценностей на личностном уровне, становится возможной богатая духовная жизнь общества в целом. Единство человеческого общества, в этом случае, будет способствовать не нивелировке отдельной человеческой личности, а наоборот, духовному обогащению каждого человека благодаря сохранению его устремленности к истине. Только такая система ценностей, в которой четко проявляется диалектика взаимосвязи общего, особенного и единичного, может способствовать про-



грессу духовной и практической деятельности человечества в период тотальной глобализации. В основе такой системы ценностей должно находиться сакральное начало.

Возможность усвоения современным человеком всего культурного многообразия возникла, в значительной степени, благодаря созданию принципиально новых систем передачи и обработки информации. Это усвоение имеет как положительную, так и отрицательную стороны в плане развития человеческой личности. С одной стороны, усвоение достижений других культур способствует расширению возможностей межкультурной коммуникации, углублению диалога культур, улучшению взаимопонимания между различными народами и нациями. С другой стороны, усвоение религиозного и культурного наследия всего человечества, принесет непосредственную пользу только при глубоком усвоении ценностей той культуры, с которой человек непосредственно связывает свою культурную идентичность. В противном случае, человек растворяется в безграничном пространстве мировой культуры, его личность разрушается. Он находится в состоянии постоянной неудовлетворённости традиционной культурой своей страны; религией, которую исповедуют его соотечественники. В своей отчуждённости от своего народа и своей веры, такой человек пытается искать сакральные ценности в культурах и религиях других народов, которые, в силу его воспитания и менталитета, могут быть им усвоены лишь поверхностно. Сознание такого человека становится объектом многочисленных манипуляций со стороны разного рода нечестных политиков и проповедников.

Глубокое усвоение сакральных ценностей, которые несёт в себе конкретная историческая и культурная общность, будь это немногочисленная народность или многомиллионный суперэтнос, не даёт, в конечном счёте, возможности человеку потеряться в бескрайнем море информации. В этом случае, усвоение информации будет происходить дозировано, через привычную для данной культурной общности понятийную матрицу, сформированную на протяжении многих веков в конкретной культурно-религиозной общности. Поэтому совершенно оправдано говорится в Библии: «Учениями различными и чуждыми не увлекайтесь; ибо хорошо благодатью укреплять сердца, а не яствами, от которых не получили пользы занимающиеся ими» (Евр.13:9).

Усвоение сакральных ценностей, присущих тому социокультурному пространству, с которым непосредственно связан человек, позволит сохранить определённый баланс между ценностями «чужих» культур и ценностями своей культуры. Это и поможет каждому человеку сохранить свою культурную идентичность в глобализованном мире.

История каждого народа и жизнь каждого человека протекает под воздействием базовых идей, которые, принимая конкретные модифика-

ции в те или иные исторические эпохи, в своей сущностной основе, остаются неизменными. Благодаря сохранению этих идей в памяти поколений, некоторые народы не только смогли выжить, несмотря на все катаклизмы исторического процесса, но и, в настоящее время, способны продолжать двигаться дальше, раскрывая тем самым возможности человеческого духа. Другие народы, наоборот, растеряв на своём историческом пути, основополагающие идеи и смыслы, либо перестали существовать вовсе, либо присутствуют в реликтовой форме, утратив былую значимость в истории. Идеи, содержащие сакральное начало, передаются из поколения в поколение, благодаря религии, литературе, искусству, государственности. Преемственность поколений в истории, организует историческое бытие народа. Она способствует сохранению на многие века тех незыблемых истин, которые были даны человечеству через Откровение ещё в глубокой древности. Сфера сакральных ценностей будет существовать до тех пор, пока существует те люди, которые являются их носителями.

Сакральные ценности, присутствующие в различных религиях и культурах, могут отличаться друг от друга. Они могут по-разному восприниматься людьми, принадлежащими к различным историческим эпохам. Однако именно они организуют духовную жизнь того или иного народа на многие столетия вперёд. Именно они влияют на ход исторического процесса, и движут историческими силами. Сакральные ценности лежат в основе человеческого бытия, как некий алгоритм, который определяет общую направленность истории и культуры. Они организуют пространственно-временной континуум человеческой вселенной, которая имеет духовный характер. Именно благодаря этим сакральным идеям и ценностям в каждой культуре складываются особые отношения между человеком и миром. В античной культуре человек является микрокосмом по отношению к макрокосму Вселенной. В религиях, связанных с монотеистической религиозной традицией, он становится образом и подобием Бога. Согласно индийской традиции, человек растворяется в космическом пространстве. Однако в любом из указанных вариантов, именно благодаря сфере сакрального, человек обретает предельные смыслы своего бытия.

Духовное единство европейского человечества, в значительной степени, связано с христианской верой, которую исповедует подавляющее большинство народов Европы. Христианские сакральные ценности существуют поверх всевозможных барьеров, связанных с национальностью, расой, социальным статусом человека. Христианское мировоззрение является базовым для всего европейского человечества, поскольку в процессе формирования экономических, политических, идеологических установок за основу берутся положения уже высказанные в священных

текстах Библии. Другое дело, что эти установки могут принимать извращённую форму в современной политической идеологии. В своей «профанной» форме они могут даже вступать в противоречие с нравственными заповедями, провозглашёнными в библейских текстах. Деформация сакральных ценностных ориентиров происходит в результате перепада различных мировоззренческих уровней: религии и науки, мифологии и философии. Это связано, что на разных уровнях мировоззрения существует особая специфика восприятия сакральных ценностей. Так, в современных политических идеологиях наблюдается значительная деформация сакральных ценностей.

Сакральные ценности являются фундаментальной основой для формирования духовной культуры, в том числе, искусства, литературы, философии, права. Эти ценности находятся у истоков формирования различных государств. Сакральные ценности способствуют налаживанию контактов и ведению диалога между различными народами и государствами на протяжении веков. Примером такой сакральной ценности является «золотое правило нравственности», которое в различных религиях и культурах имеет один и тот же смысл. В то же время, прямая экстраполяция сакральных ценностей на сферу политических отношений, может способствовать углублению раздора между народами, приводящему к войнам и взаимному неприятию одних народов другими.

В настоящее время наблюдается тенденция к преодолению враждебных отношений между христианскими конфессиями. Высшие иерархи христианских церквей нашли возможность контактировать и даже вести продуктивный диалог. В этих условиях сакральные ценности христианства могут способствовать объединительным процессам, наметившимся в настоящее время в историко-культурном пространстве, как Европы, так и России. Эти тенденции, являются, с одной стороны, проявлением всеобщей тенденции глобализации, а с другой, они имеют целью сохранение самобытности Европы и России в качестве особых геополитических и культурных целостностей.

Истоки православного христианства в Восточной Европе находятся во временах крещения Руси, столицей которой в этот исторический период был Киев, прозванный «Матерью городов русских». Утрата Киевом своего господствующего положения в Восточной Европе была связана с феодальной раздробленностью Руси и татаро-монгольским нашествием в XIII веке. После этих событий центр православия перемещается из южной области Руси в северо-восточную Русь, сначала во Владимир, а затем в Москву. Сакральные ценности украинского народа, сформированные, в значительной степени, благодаря православию, в дальнейшем должны способствовать установлению диалога с Россией, которая, будучи «евразийской» страной, дистанцирована от процесса западноевропейской интеграции. Необходимо отметить, что православ-

но-славянское единство на протяжении многих веков сохранялось именно благодаря России, куда после гибели Византийской империи переместился центр православного христианства. Благодаря деятельности Московской патриархии и Русского государства были сохранены сакральные ценности православия не только среди восточных славян, но и народов Закавказья. В то же время, неоднократные попытки России «прорубить окно в Европу» воспринимались большей частью Европы неоднозначно, вследствие «евразийского» характера самого Российского государства, далекого от тех либеральных и рационалистических принципов, которые во многом определяли лицо Европы. Многие из этих попыток пробиться в Европу проводились довольно жесткими методами и способствовали укреплению авторитарной системы государственной власти, которая периодически пребывала в конфликтных отношениях с властью духовной.

Представленная вниманию читателей монография имеет целью рассмотреть процесс развития духовной культуры, показать связь этой духовной культуры со сферами сакрального и профанного, определить перспективы развития духовной культуры современного мира. Авторы ставят перед собой задачу дать всестороннее исследование духовной культуры в пространстве сакрального и профанного, в связи с чем работа выполнена на стыке гуманитарных наук. В работе исследуется проблема сакрального в этике, эстетике, истории, политике, праве, а также в области педагогики. Опираясь, в целом, на ценности православия, работа имеет целью осмысление основных концепций взаимоотношений сакрального и профанного в различных сферах человеческой деятельности способствует выработке новых подходов, адекватных современному уровню развития гуманитарных наук и уровню развития самого общества. Помимо теоретического осмысления проблемы духовной культуры в пространстве сакрального и профанного предполагается дать соответствующие практические рекомендации для развития духовности, что непосредственно связано с образовательным и воспитательным процессом.

Работа по созданию монографии осуществлялась следующим образом:

В.И. Ильченко написаны главы 2.3; 6; 7, составлен глоссарий.

В.М. Шелюто написаны главы 1; 2.1, 2.2; 3; 4; 5.

Введение и заключение написаны В.И. Ильченко и В.М. Шелюто.

Авторы выражают благодарность и сердечную признательность рецензентам, оппонентам и всем, кто на различных этапах создания этой книги помогал авторам осуществить данный проект.

# ГЛАВА I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПРОБЛЕМЫ САКРАЛЬНОГО

## *1. 1. ПРОБЛЕМА САКРАЛЬНОГО В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ*

Современное гуманитарное знание существенным образом расширяется за счет включения в него проблематики, которая ранее, зачастую по идеологическим или каким-то другим мотивам, не находила должного освещения в отечественной науке. Однако такая проблематика всегда находила отражение не только в трудах классиков философской, эстетической, религиоведческой, культурологической мысли, но и формировала саму парадигму исследовательской работы, в рамках которой осуществлялось развертывание категориальной системы, заключающей в себе основные реалии феномена культуры.

Важнейшую роль в плане философского и культурологического дискурса играют метакатегории, которые, по отношению ко всей сфере гуманитарного знания, носят универсальный характер. Эти метакатегории не могут быть сведены ни к понятиям, используемым какой-нибудь конкретной наукой, ни даже к философским категориям, благодаря которым осуществляется рационально-теоретическое освоение действительности. Их также нельзя отнести к экзистенциалам, в которых осуществляется фиксирование переживания человеком своего бытия в мире, «жизненного мира» согласно терминологии Э. Гуссерля. Не являются они и постмодернистскими концептами, распространенными в современном философском языке. Более того, метакатегории включают в себя не только аспект научно-рационального знания, но и аспект знания, имеющего принципиально вненаучный, иррациональный характер, т.е. знания, основанного на Откровении, на актах религиозной веры, а также знания, полученного в процессе литературно-художественного и мифологического творчества. Сбрасывание со счетов современной философской проблематики таких метакатегорий и, возникающих в связи с ними проблем, грозит обеднению самого предмета философского дискурса, упрощению подходов к существующим реалиям «жизненного мира», ведущим, в конце концов, к поверхностности суждений по наиболее важным мировоззренческим проблемам.

К числу метакатегорий, определяющих характер гуманитарного знания, относится и категория сакрального (священного, святого). Первоначально она использовалась исключительно в рамках богословия и религиозной философии, но с начала XX века данная метакатегория выступает в качестве одной из ведущих конструкций всего гуманитарного дискурса. Сакральное – широко используемый термин в таких гумани-

тарных науках как религиоведение, эстетика, этика, культурология. То, что сакральное в современной гуманитаристике уже непосредственно не связывается с конкретной религией, свидетельствует о наступлении новой фазы в понимании, изучении и интерпретации данной метакатегории, которая заключается в обнаружении в ней всё новых и новых смыслов.

Проблема сакрального с каждым годом привлекает к себе внимание всё большего числа исследователей. Выйдя за рамки чисто религиоведческого дискурса, сакральное обрело категориальный статус применительно к этике, эстетике, да и по отношению к культуре в целом, причём не только по отношению к религиозной культуре. Распространение предметного поля сакрального в контексте современного гуманитарного дискурса было связано с именами таких выдающихся исследователей, как представители феноменологического направления в религиоведении Р. Отто, Г. ван дер Леу, М. Элиаде и др. Другие исследователи, в частности, Б. Малиновский, Р. Кайюа, М. Мосс, Р. Жирар изучали истоки и природу сакрального, ориентируясь на материалы, связанные с мифологическим мировоззрением народов, находящихся на примитивной стадии развития.

В свете современной философской мысли исследование феномена сакрального носит многоаспектный характер. Это связано, прежде всего, с тем, что с одной стороны, само семантическое наполнение такой категории (или метакатегории) как «сакральное» в научном и философском контексте существенным образом изменилось за последнее время. С другой стороны, в различных лингворелигиозных традициях, существуют отличия в понимании природы сакрального. Эти отличия возникают, исходя из принципиальной разницы в подходах к пониманию самой природы сакрального и содержания данной категории в рамках науки, философии и религии как отдельных типах мировоззрения. Они возникают также и в процессе исследования проблемы сакрального в конкретных религиозных традициях, как национально-государственных, так и мировых, а также в понимании сакрального на разных этапах существования и развития религиозных представлений.

Как было отмечено выше, сакральное, в течение длительного времени, рассматривалось преимущественно как понятие теологическое, связанное с конкретной религиозной традицией. Вплоть до конца XIX – начала XX века в это понятие вкладывались, в первую очередь, представления о сверхчувственном и божественном начале. Конкретное же содержание сферы сакрального наполнялось в зависимости от той или иной лингворелигиозной традиции. Вместе с тем, сакральное способствовало формированию актуально значимых и наиболее устойчивых интенций, которые ярко проявлялись не только в сугубо религиозном, но и

в нравственном и эстетическом смысле. В силу этого, феномен сакрального стал уже рассматриваться не только в рамках богословия, непосредственно связанного с какой-либо конкретной религией, но и в этическом и эстетическом дискурсе, где он выходил за пределы какой-либо конкретной религии и употреблялся в более широком смысле. Этим было положено начало новым подходам к категории сакрального, уже как категории, используемой различными философскими науками.

По мере накопления научных фактов сакральное постепенно становится метакатегорией всей гуманитаристики. На современном этапе развития гуманитарного знания эта метакатегория подлежит более глубокому и всестороннему осмыслению с целью выяснения её места и роли в процессе формирования мировоззрения и культуры, этических, эстетических, правовых представлений и ценностей.

Проблема сакрального рассматривалась в европейской философии ещё со времён античности. На протяжении более двух тысячелетий, начиная с Парменида и Сократа, и заканчивая представителями немецкой классической философии, европейская мысль, так или иначе, видела в проблеме сакрального одну из самых главных мировоззренческих проблем. Согласно взглядам греческих философов-классиков Сократа, Платона и Аристотеля, существует неразрывное единство истинного, нравственного, прекрасного и сакрального. Греческие мыслители, начиная с Афинской школы, и, заканчивая школой неоплатоников, всячески подчёркивают это категориальное единство. Они связывают идею прекрасного со сферой сакрального, божественного. Как считали древние греки, идея прекрасного пребывает в божественном уме. На основе прекрасного осуществляется процесс творения мира умом-демиургом.

Толкование природы и содержания сакрального в христианском духе было свойственно религиозным мыслителям Византии и Рима эпохи средневековья. Различные аспекты проблематики сакрального, в частности теория сакрального образа и символа, были разработаны раннехристианскими апологетами Тертуллианом, Татианом, Климентом Александрийским, Оригеном, Евсевием Кесарийским. Теоретическое обоснование манифестации сакрального в изобразительном искусстве было дано византийскими христианскими богословами Афанасием Александрийским, Василием Великим, Григорием Нисским, Псевдо-Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскиным, Григорием Паламой. Отдельные аспекты проблемы сакрального в религиозном искусстве, в частности, проблемы иконописи и религиозного канона, обсуждаются в богословских трудах, принадлежащих каппадокийским Отцам церкви, Аврелию Августину Блаженному, Фоме Аквинскому, Феодору Студиту и др.

В трудах средневековых христианских мыслителей было акцентировано внимание на сугубо теологическом осмыслении феномена сакрального. В них сакральное рассматривалось как определенный тип духовности, тождественный трансцендентному, божественному началу. Исходя из толкования Отцами Церкви отношений сакрального и прекрасного, в 787 году на VII Вселенском Соборе в Никее был обоснован важнейший для всей последующей христианской обрядности догмат почитания икон. Это решение собора имело огромное влияние не только на развитие религиозного искусства, но и на всё дальнейшее развитие европейской и мировой культуры.

Начало процессу десакрализации европейской культуры было положено в эпоху Ренессанса, а представители философии Просвещения Вольтер, К.А. Гельвеций, Д. Дидро, Э.Б. Кондильяк, М.Ж.А. Кондорсе, Ш. Монтескье, Ж.Ж. Руссо, с их откровенно деистическими и атеистическими позициями, размежевали между собой культуру и религию. Именно мыслители французского Просвещения, дали возможность последующим исследователям природы сакрального выйти за пределы сугубо религиозного дискурса и, таким образом, акцентировать внимание на проблеме сакрального в этике, эстетике, праве, политике, непосредственно не связывая её с религиозным контекстом

Фундамент современного философско-культурологического подхода к феномену сакрального был заложен в трудах представителей немецкой классической философии И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга. И. Кант исходил из того, что сакральное содержит в себе как иррациональные, так и рациональные аспекты. Тем самым, исходя из рациональных аспектов, оно, может быть осмыслено посредством разума. Такой рациональный аспект сакрального укоренён, согласно И. Канту, в самом понятии идеи. По определению И. Канта, идея представляет собой «такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» [1, 237]. Применительно к эстетике, И. Кант исходит из априорной способности эстетического суждения и трансцендентального характера идей, и, таким образом, связывает воедино сакральное и трансцендентальное. И. Кант дал философское понимание трансцендентального начала, связанного с познающим субъектом, и соотнёс его с сакральным. Эта позиция принципиально отличалась от рассуждений большинства религиозных мыслителей средневековья, в которых трансцендентное, божественное начало было связано с сакральным в теологическом смысле. И. Кант утверждал, что «идеи трансцендентальны не в том смысле, что они не имеют отношения к нашему сознанию, а в том, что они осуществляют конструирование нашей познавательной способностью условий опыта» [2, 102]



Понимание единства религии и культуры, которые выступают подобно двум сторонам одной медали, характерно не только для средневековой философии, но, и для немецкой классики, в частности, для философии Гегеля и Шеллинга.

В своей фундаментальной работе «Философия искусства» Ф.В.Й. Шеллинг утверждает, что поскольку именно в Боге пребывают изначальные идеи, «непосредственная первопричина всякого искусства есть Бог»[3, 85]. Ф.В.Й. Шеллинг понимает божество как Абсолют, «в отношении чего бытие, или реальность, вытекает из его идеи непосредственно, т. е. в силу простого закона тождества, или: Бог есть непосредственное утверждение самого себя»[3, 72]. Рассматривая проблему взаимосвязи идеального и реального начал, Ф.В.Й. Шеллинг обнаруживает их единство в Боге: «Бог – бесконечная идеальность, включающая в себя всю реальность, а в качестве утверждённого самим собой – как бесконечную реальность, включающую в себя всю идеальность» [3, 73]. Концепция Ф. Шеллинга, получившая дальнейшее развитие в «Философии откровения», утверждает тесную взаимосвязь сакральной и эстетической сфер и становится, во многом, отправной для дальнейшего развития представлений по данной проблеме в философской мысли Германии XIX века. В частности, эта философская позиция нашла своих приверженцев в лице немецких романтиков Ф. Якоби и Ф. Шлейермахера.

Согласно концепции Ф. Шлейермахера, сакральное трактуется как абсолютная объективная реальность. В то же время, в трудах немецкого теолога подчёркивается, что именно человеческой душе свойственно прирождённое чувство сакрального. Таким образом, у Ф. Шлейермахера сакральное предстаёт, с одной стороны, в качестве категории онтологии, с другой стороны, выступает как категория психологическая. Ф. Шлейермахер утверждает, что сакральное может проявляться в различных сферах, в том числе и в эстетической, а также заостряет своё внимание на противопоставлении сакрального и профанного[4].

Современный этап исследования проблемы сакрального, связанный с культурологическим анализом данного феномена, начинается с конца XIX – начала XX века. То, что проблема сакрального перестала быть предметом исключительно богословия, в известной степени, продиктовано духовной ситуацией, существовавшей в западноевропейской гуманитарной науке в данный период. С одной стороны, торжество позитивизма, а затем и неокантианства, способствовало формированию новых подходов к изучению религии. Согласно этим подходам, она была редуцирована к чему-то исключительно рациональному, к «религии в пределах только разума» и признавалась только в той мере чистой религией, в какой она соответствовала рациональному, эстетическому, этическому критерию» [5, 14]. Рационалистический подход к религии спо-

существовал превращению богословской категории сакрального в метакатегорию культуры, которая заняла свое почётное место в религиоведческом, этическом и эстетическом дискурсе.

Исследованию проблемы сакрального посвятили свои труды учёные различных западноевропейских стран. Среди них особое место занимают труды немецких учёных. В зависимости от исходных позиций в отношении к религии, труды немецких исследователей конца XIX – XX века, посвящённые проблеме сакрального, можно условно разделить на три группы: 1) труды протестантских теологов, прочно стоящих на религиозных позициях; 2) труды мыслителей атеистической направленности; 3) труды учёных, в которых прямо не выражена принадлежность к конкретной религиозной конфессии.

Впервые в XX столетии, в качестве метакатегории гуманитарного знания, понятие сакральное (священное), было использовано немецким философом-неокантианцем В. Виндельбантом (1848 - 1915). В одной из своих статей, он даёт следующее понимание сакрального: «Святыня, это нормативное осознание истинного и прекрасного, которое переживается как трансцендентная действительность» [6, 260]. Понятие святыни В. Виндельбанд, следуя за И. Кантом в плане «сакрализации» сферы морали, выводит из совести, как проявление нормативного сознания. Он связывает святыню, прежде всего, с метафизической реальностью этого нормативного сознания, в которой «открывается духовная основа жизни, сверхопытная связь личностей, которая относится к общему социальному сознанию так, как то, что должно иметь силу, к тому, что действительно ее имеет» [6, 260]. В то же время, В. Виндельбанд увязывает категорию святыни не только с логической и этической стороной, но и с эстетической, нормы которой «составляют высшее и последнее, чем мы обладаем, в содержании нашего сознания» [6, 260].

Параллельно с неокантианским подходом, постановка проблемы сакрального в германской философской мысли XX века развёртывается в рамках феноменологического направления. Это направление в исследовании проблемы сакрального основывалось на методологии, выработанной Э. Гуссерлем.

Среди работ протестантских теологов необходимо, прежде всего, отметить фундаментальные труды немецкого протестантского теолога и философа Рудольфа Отто (1869–1937). В своих работах Р. Отто утверждает априорность категории «святое» по отношению ко всякому религиозному опыту. В своей исследовательской деятельности Р. Отто ставил перед собой задачу рассмотрения специфики собственно религиозного начала, а также исследования категории сакрального как универсальной комплексной категории, в которой рациональное начало, продуцируется более глубоким иррациональным слоем, существующим в

психике человека. В своей фундаментальной работе «Святое» («Das Heilige», 1917) Р. Отто утверждает, что сущностью любой религии является переживание священного как *misterium tremendens et fascinans* («мистерия ужасающая и очаровывающая»)[7]. Исследованию этого амбивалентного психологического состояния он уделяет немаловажное значение и детально описывает ступени его развёртывания, такие как собственно ужас (*tremendum*), величие (*majestas*), божественная энергия (*energicum*), тайна (*mysterium*). Подчёркивая изначально иррациональный характер переживания сакрального, недоступность его для понятийного постижения, Р. Отто сосредотачивает своё внимание на его феноменологическо-психологическом аспекте. Сакральное начало, как утверждает Р. Отто, духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно, сверхчувственно. Оно является высшей ценностью на шкале религиозных ценностей. Как подчёркивает современный украинский исследователь В.В. Токман, у Р. Отто сам термин «священное», используется: «во-первых, для характеристики некоторой потаённой ценностной сферы бытия и, во-вторых, для описания определенного душевного состояния, обусловленного действием указанной реальности» [8, 10]. Несмотря на то, что в своей работе немецкий протестантский теолог сравнительно мало касается эстетических аспектов проблемы сакрального, тем не менее, его феноменологическо-психологический подход даёт ключ к пониманию происхождения эстетического чувства, связанного с восприятием произведений сакрального искусства. Р. Отто, в своём исследовании природы сакрального, обнаруживает преемственность как с трансцендентальной философией XVIII – XIX вв., прежде всего, с И. Кантом и Я. Фризом, так и с немецкими романтиками Ф. Якоби и Ф. Шлейермахером. Творчество Р. Отто было исследовано в работе М.А. Пылаева, которая представляет интерес, благодаря принятому в ней анализу взглядов протестантского теолога [5].

Проблема сакрального в сфере религии и культуры осмысливается представителями немецкой протестантской теологии Р. Бульманом и П. Тиллихом [9 - 10].

Труды крупнейшего теолога XX века П. Тиллиха (1886 – 1965) имеют целью выявить конкретный религиозный опыт, находящийся в основе культуры. П. Тиллих рассматривает религию как «состояние предельной заинтересованности тем, что есть и должно быть нашим предельным интересом» [10, 264]. Такое понимание религии П. Тиллихом восходит к религиозному экзистенциализму С. Кьеркегора и существенно отличается от понимания религии как веры в существование высшего бытия, свойственного ортодоксальному христианству. П. Тиллих считает важнейшим следствием экзистенциальной концепции религии «исчезновение разделения между сферой сакрального и секу-

лярного», поскольку религия как «состояние захваченности предельным интересом не может быть ограничена какой-либо сферой» [10, 265]. В отличие от других исследователей, например Р. Отто, М. Элиаде и др., П. Тиллих утверждает, что «религиозное и секулярное – области неразделенные» и «располагаются одна в одной» [10, 265]. Из этих рассуждений следует вывод о принципиальном единстве религии и культуры, а, следовательно, сакрального и эстетического. П. Тиллих утверждает, что «религия как предельный интерес есть субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура – это сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии» [10, 266]. Он отвергает дуализм религии и культуры и утверждает, что религия – субстанция культуры. Культура – форма религии, язык – основополагающее творение культуры, непосредственное выражение предельного интереса – это стиль культуры» [10, 266]. Исходя из того, что форма религии есть культура, П. Тиллих рассматривает различные формы культуры, в которых реализуется религия, особый характер современной культуры и влияние на неё Церкви [10, 266-273]. Значительное внимание в его «Теологии культуры» уделяется природе религиозного языка, связи протестантизма с художественным стилем [10, 273-290].

Вслед за В. Дильтеем, различающим три философских стиля – субъективный идеализм, объективный идеализм, реализм, П. Тиллих применяет эту классификацию к изобразительному искусству, выделяя в нем четыре стиля: идеалистический, реалистический, субъективный и объективный [10, 287]. Эти стили связываются с господствующими представлениями о сакральном в той или иной культуре. Эта связь выражается, прежде всего, в том, что «не существует стиля, исключаяющего возможность художественного выражения предельного интереса человека» [10, 288]. Как отмечает П. Тиллих, стиль является религиозным по существу. Поскольку, в нем присутствует предельное, то оно «присутствует в переживаниях таких ситуаций, когда переживается не только реальность, но и сама встреча с реальностью. Оно скрыто присутствует в состоянии «захваченности» силой бытия и смыслом реальности. Это придает религиозную значимость субъективному элементу стиля и тем силам, в которых этот элемент преобладает. Предельное присутствует также в таких столкновениях с реальностью, когда предвосхищается и обретает художественное выражение потенциальное совершенство реальности. Это показывает, что стиль, в котором преобладает идеалистический элемент, по сути своей является религиозным» [10, 288]. Таким образом, позиция П. Тиллиха солидарна с одной из важнейших позиций современной западноевропейской эстетики, отождествляющей, в значительной степени, искусство и религию.

Проблема сакрального осмысливается также шведским протестантским теологом и историком религии Н. Седербломом, тесно связанным с немецкой теологической традицией [11]. Он утверждает, что сакральное является главной идеей любой религиозной системы и подчеркивает, что именно разграничение в сознании человека сфер сакрального и профанного является той основой, на которой строится вся религиозная жизнь.

Определенный интерес, в плане данного исследования, представляют и работы Х. Ричарда Нибура [12]. В статье «Радикальный монотеизм и Западная культура» автор, придерживающийся позиций протестантской теологии, затрагивает проблему влияния формы веры на формирования опыта священного. Х. Ричард Нибур подчеркивает, что только вера в единого Бога по-настоящему способствует ощущению святости. По его мнению, христианство – это первый шаг секуляризации всех тех символических объектов (сил природы, социальных сил, логических конструкций), на которые политеизм и генотеизм реагируют священным трепетом. Х. Ричард Нибур подчеркивает, что только благодаря христианству, принципом бытия является Бог. Только он сакрален, и поэтому христианская вера осуществляет освящение всех явлений: священным является каждый день, дарованный Господом; священна личность, поскольку она создана по Его образу и подобию. Как подчеркивает Х. Ричард Нибур: «Поскольку все вещи наделены святостью, в силу их отношения к Единому, то именно так к ним и следует относиться» [12, 256].

В другой своей книге «Христос и культура» Х. Ричард Нибур рассматривает характер отношения между христианством и культурой. Он утверждает, что между ними могут быть три отношения: «Христос против культуры», «Христос культуры» и «Христос превыше культуры». Это – три ответа на вопрос об отношении сакральных ценностей к ценностям культуры. Христос как сакральная ценность, уводящая от плюрализма культур к Богу, в тоже время является «детищем религиозной культуры» [12, 41]. Между сферой сакрального и культурой, следовательно, идет постоянный диалог, который пронизывает отрицание и утверждение, и отношения между данными сферами приобретает парадоксальный характер. Противоположность Христа и культуры вырисовывается в том, что Христос рассматривается как противостоящий обычаям и культурным достижениям любого общества и ставящий человека перед выбором «или – или». Коренная связь Христа с культурой заключается в том, что Он «часто предстает великим героем в истории человеческой культуры» [12, 42]. Но, в то же время, хотя культура и может приводить людей к Христу, Христос превыше культуры «нисходит в человеческую жизнь сверху и несет с собой дары, которые не были предугаданы никакими человеческими устремлениями и не могут быть достигнуты ника-

кими усилиями людей, если Он не приобщит их к своему надприродному обществу и к новому ценностному центру» [12, 43]. В работах Х. Ричарда Нибура проблема взаимоотношения сферы сакрального и сферы культуры рассматриваются преимущественно в аксиологическом аспекте.

Близкая к атеизму позиция представлена творчеством М. Хайдеггера. Немецкий философ-экзистенциалист, поясняя слова Ф. Ницше «Бог умер», утверждает, что они означают следующее: «Христианский Бог утратил свою власть над сущностью и над назначением человека» [13, 64]. Исходя из этих рассуждений, немецкий философ, в своих многочисленных работах, посвященных искусству, рассматривает процессы десакрализации, характерные для современного искусства и эстетики. Он показывает, как особое отношение к произведениям искусства, сменяется, в рамках технической цивилизации, простым орудованием вещами, лишенными своего сакрального значения. К этим вещам относится многое из того, что причисляется к современному искусству, но не имеет никакой художественной ценности.

Представитель Франкфуртской школы Ю. Хабермас подчеркивает глубокую связь, существующую между сакральным и эстетическим. Опираясь на герменевтический метод Г. Гадамера, он проводит анализ современной культуры. Ю. Хабермас пользуется в своих теоретических построениях категорией репрезентативности, которая имеет значение, близкое к понятиям театральности и демонстративности. Он подчеркивает, что, начиная с XIII – XIV веков и вплоть до XVII века, театральное искусство, проявлявшееся в форме религиозных мистерий, предполагало обязательным присутствие самого божества. В XX веке сакрализации были подвергнуты харизматические личности, которые стали объектом политического культа в тоталитарных государствах [14, 50]. Таким образом, Ю. Хабермас связывает сакральное начало не только с религией, моралью и искусством, но и с государственной властью, которой приписываются «сверхъестественные» качества. Фактически Ю. Хабермас утверждает, что помимо всех других типов сакрального существует социогенотеистический тип, который связывается уже не столько с морально-религиозными ценностями, сколько с ценностями социально-политического характера

Часть исследователей проблемы сакрального представлена именами авторов, которые, судя по их взглядам, прочно не связаны с какой-либо религиозной конфессией. Для этой группы исследователей, характерен преимущественно дескриптивный способ исследования, ориентация на материал, почерпнутый из этнографических, исторических, антропологических источников; пристальный интерес к представлениям о сакральном у первобытных народов и в ранних цивилизациях.

Концепция сакрального Р. Отто созвучна взглядам выдающегося представителя феноменологии религии – голландского ученого Г. ван дер Леу, который по проблематике и методологии своих исследований, тесно связан с немецкой феноменологической школой. В капитальном труде «Феноменология религии»[15] Г. ван дер Леу даёт близкую к Р. Отто трактовку проблемы сакрального. В другой своей работе «Красота священная и профанная: сакральные мотивы в художественном творчестве» голландский религиовед затрагивает проблему манифестации сакрального в искусстве и, тем самым, обращается к эстетической стороне феномена сакрального. Г. ван дер Леу исходит из представления о взаимосвязи и определённом сходстве между чувством святости и эстетическим чувством, вызванным произведениями искусства. Он подчеркивает, что сакральное ярко свидетельствует о себе в сфере художественного творчества. Г. ван дер Леу отмечает, что именно символическое искусство характеризуется теми признаками и приемами, благодаря которым сакральное и способно проявляться в художественном творчестве. Согласно Г. ван дер Леу, существуют следующие конститутивные элементы сакрального искусства: массивность (монументальность); насыщенность (нагромождение эпитетов, пробуждение ощущения бесконечности); величественность, возвышенность. Сакральное в изобразительном искусстве, по мнению Г. ван дер Леу, может проявлять себя через изображение света. Используемые в сакральном искусстве символические формы, определённые религиозно-художественным каноном, дают возможность молящимся приобщиться к тайне сакрального. Одновременно с религиозным чувством приобщение к сфере сакрального предоставляет молящимся возможность испытать глубокое эстетическое чувство. Сакральное, по мнению Г. ван дер Леу, представляет собой прежде всего манифестацию нуминозного, духовного, переживаемого как «целиком иное». Значительное внимание уделяет Г. ван дер Леу и проблеме сакрального языка. Он утверждает, что в древних языках хранится сакральное знание и говорит о реально существующей значительной дистанции между современными языками и языками древности, на которых были написаны священные книги. В своих воззрениях на проблему сакрального языка, он, в значительной степени, солидарен с концепцией выдающегося английского филолога и историка восточной философии Макса Мюллера.

Основные положения концепции Г. ван дер Леу изложены также в труде его последователя Х. Хаббелинга [16]. Х. Хаббелинг сосредотачивает свое внимание преимущественно на проблеме символа в религиозном искусстве, а также на особенностях феноменологической методологии исследования сакрального искусства в трудах Г. ван дер Леу.

Представитель феноменологии и философской антропологии М. Шелер (1874–1928) утверждал, что сакральное не может быть ограничено переживанием, связанным с конечным объектом. М. Шелер рассматривал сакральное в качестве особого феномена. В своих трудах «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) и «О вечном в человеке» (1921) он показывает, как сакральное начало проявляется на уровнях природы, человеческой души и общества. М. Шелер пытается провести классификацию уровней сакрального в человеке [17]. На каждом из этих уровней откровение сакрального выражено различными типами священного человека, такими как колдун, маг, провидец, пророк, спаситель, мессия. Высший уровень, по М. Шелеру, связан с Богочеловеком. По мнению немецкого феноменолога, проблема сакрального не может быть сведена, исключительно, к психологическому и социологическому аспекту.

Проблема связи между искусством и сакральным разрабатывалась и выдающимся швейцарским психологом, учеником З. Фрейда и одновременно самым глубоким критиком его концепции К. Г. Юнгом [18], который также был связан глубокими культурными корнями, с немецкой исследовательской традицией осмысления феномена сакрального. К.Г. Юнг, в своих рассуждениях относительно проблемы взаимоотношения сферы сакрального и сферы искусства, исходил из принципиального отличия между собой двух типов художественного творчества, которые он называл психологическим и визионерским. Психологический вид творчества связан с описанием явлений повседневности, в то время, как визионерский основывается на глубоких религиозных и мистических переживаниях. К.Г. Юнг отмечает, что основной смысл произведений визионерского типа творчества передается языком символов и аллегорий, которые выражают сакральное, коренящееся в человеческой душе.

К.Г. Юнг подчеркивает колоссальное воздействие сакрального на процесс художественного творчества, отмечает исключительно важную его роль в процессе становления мифологического мышления. К.Г. Юнг показывает, что сакральное в человеческой душе раскрывается на пути интуитивного просветления. Позиция К. Г. Юнга существенно отличается от атеистической позиции его учителя З. Фрейда, рассматривавшего сакральное как иллюзорное, а миф – как коллективный невроз.

Основная идея работы другого представителя психоанализа Э. Нойманна «Происхождение и развитие сознания» [19] заключается в том, что сознание проходит через общие всему человечеству стадии развития. По мнению Э. Нойманна, основной движущей силой эволюции сознания, интегрирующей интравертный и экстравертный полюса чело-



веческой психики и способствующей развитию личности, является центроверсия. На огромном фактическом материале, почерпнутом из множества культур и религий мира, Э. Нойманн рассматривает процесс формирования представлений о сакральном в сознании человека. Опираясь на исследовательскую базу и категориальный аппарат К.Г. Юнга, Э. Нойманн анализирует такие важнейшие мифы, как миф о сотворении мира, миф о герое, миф о победе над драконом и другие, послужившие основой для формирования культуры. Преимущественно, останавливаясь на психологических аспектах мифа, Э. Нойманн рассматривает, также, проблему воздействия мифа на процесс формирования эстетических представлений древних цивилизаций.

К числу искусствоведческих работ, посвящённых проблеме сакрального, следует отнести книгу немецкого учёного Т. Буркхардта «Сакральное искусство Востока и Запада» [20]. Она посвящена методам и особенностям сакрального искусства, свойственным индуизму, христианству, исламу, буддизму и даосизму. основополагающая идея данной работы заключается в том, чтобы показать великое Единство сакрального через многообразие форм сакрального искусства. Автор, известный исследователь истории и философии культуры, особое внимание уделяет христианскому искусству. Т. Буркхардт разводит понятия сакрального и религиозного искусства. Он подчёркивает, что применение термина «сакральное искусство» к любому произведению, связанному с религиозной проблематикой не является обоснованным, поскольку искусство носит формальный характер. Т. Буркхардт утверждает: «Искусство в собственном смысле слова не может называться «сакральным» только на том основании, что его темы порождаются духовной истиной; его формальный язык также должен свидетельствовать о подобном источнике... Никакое искусство не заслуживает этого эпитета, если его формы как таковые не отражают духовного видения, характерного для определённой религии» [20, 7].

Анализируя христианское сакральное искусство, Т. Буркхардт отмечает, что оно «по сравнению с искусством древних цивилизаций Востока «на редкость отрывочно и по стилю, и по духовному уровню» [20, 50]. Такую фрагментарность Т. Буркхардт объясняет тем, что в эстетическом плане христианство не могло отвергнуть полностью наследие античного мира, как это было сделано в исламе, и, следовательно, восприняло от своих предшественников некоторые эстетические идеи, в значительной степени, расхопившиеся с духовной канвой христианской религии. Христианское искусство носило во многом эклектичный характер, и античный натурализм постоянно в нём пробивался, даже до наступления эпохи Ренессанса, когда и произошёл определённый разрыв с религиозной традицией. По словам Т. Буркхардта: «В то время как ис-

куство традиционных цивилизаций Востока, строго говоря, нельзя разделить на сакральное и мирское, поскольку сакральные образцы вдохновляют даже его общераспространённые выражения, христианский мир всегда имеет, наряду с искусством собственно сакральным, искусство религиозное, использующее более или менее «светские» формы» [20, 51].

В своей работе Т. Буркхардт вплотную подходит к разработке проблематики сакрального в художественном творчестве. Излагая общие принципы символизма традиционного искусства, Т. Буркхардт формулирует основные критерии отнесения того или иного произведения искусства к разряду сакрального, анализируя при этом специфику различных религиозно-культурных парадигм.

Среди искусствоведческих трудов, которые посвящены проблемам сакрального искусства, следует отметить монографию Г. Бельтинга «Образ и культ» [21]. В ней основное внимание сосредоточено на характеристике связи сакрального и эстетического начал в византийской традиции. Эта традиция, как подчеркнуто в работе, включала весь опыт и все знания античного мира. Византийская традиция была изысканно интеллектуальной. В ней было сформировано утонченное представление о красоте. Г. Бельтинг подчёркивает существование единства эстетического и сакрального начал в византийской традиции.

Проблеме десакрализации искусства и анализу отдельных аспектов проблемы сакрального в искусстве Ренессанса и барокко уделено внимание в трудах немецкого исследователя Г. Вёльфлина [22]

Эстетическому аспекту сакрального уделяет внимание и крупнейший немецко-американский исследователь культуры и эстетики Ренессанса Э. Панофский. В одной из своих работ, посвящённых понятию идеи, он приводит следующие рассуждения: «Отношение художественного духа к его внутренним представлениям и его внешним произведением может быть поставлено в параллель с отношением Божественного ума к его внутренним идеям и к созданному им миру, так что художника можно мыслить обладающим если и не идеей как таковой, то всё же «псевдоидеей» [23, 28]. Э. Панофский, в своих исследованиях, отталкиваясь от понимания идеи, свойственного европейской традиции, начиная с эпохи Ренессанса, показывает принципиальную разницу в понимании взаимоотношений между сакральным и эстетическим началом в культуре средневековья и Ренессанса. Характеризуя средневековое мировоззрение, он подчёркивает, что оно не отводило искусству почетного места и исходило из того, что художник должен строго следовать положениям канона, которые являлись незыблемыми. В средневековом искусстве существовала явная доминанта сакрального над эстетическим. Это было связано с особенностями христианского искусства, которое не ра-

ботало с моделью и не стремилось к подражанию (мимезису), а создавало произведение по тому же принципу, как и природа, то есть исходя из заключенного в душе художника образа. Как подчеркивает Э. Панофский: «Согласно средневековому взгляду произведение искусства возникает не в результате взаимодействия человека с природой, как считалось в XIX веке, а через проецирование внутреннего образа на материю» [23, 30].

Таким образом, в рамках немецкой философской мысли были достигнуты существенные успехи в исследовании природы и содержания сакрального. Исследования проводились не только в религиозноведческом аспекте, но и в этическом, эстетическом и культурологическом аспектах.

Всесторонне феномен сакрального рассматривается в многочисленных работах румынского и американского исследователя М. Элиаде. К числу его работ, затрагивающих проблематику сакрального в религии и культуре, относятся: «Священное и мирское», «Космос и история», «Трактат по истории религии», «Шаманизм. Архаические техники экстаза», «Миф о вечном возвращении», «Аспекты мифа» и т.д. [24 – 29].

М. Элиаде в процессе исследования проблемы сакрального, использует феноменологический метод. М. Элиаде не подчёркивает своей конфессиональной связи с какой-либо религией. Он ставит в своих многочисленных исследованиях задачу выяснения соотношения рациональных и иррациональных элементов в сфере сакрального; стремится к максимально объективному рассмотрению места и роли сакрального в религиозном сознании; показывает сферу сакрального как некую целостность, обладающую определённой структурой. Поскольку М. Элиаде рассматривает феномен сакрального в аспекте восприятия мира религиозным сознанием, то, в связи с этим, особое внимание он уделяет характеристике сакрального пространства и времени, которые, по его мнению, являются ключом к пониманию мировоззренческой природы сакрального в различных культурах. Вся история религиозного мировоззрения рассматривается М. Элиаде как манифестация священных реальностей – иерофаний.

Методологически важным является противопоставление в трудах М. Элиаде сфер священного (сакрального) и мирского (профанного). Священное рассматривается как организующее, упорядочивающее начало, как начало, придающее жизни смысл и онтологически реальный статус, тогда как мирское (профанное), наоборот, часть ассоциируется с хаосом и беспорядком.

М. Элиаде отмечает, что сознание религиозного человека разделяет бытие на две разновидности: сакральное и профанное, священное и мирское. Для нерелигиозного, мирского человека, мир представляется

однородным, однако, как подчёркивает М. Элиаде: «Мирской человек, желает он того или нет, несёт на себе печать поведения религиозного человека, из которой выхолощена религиозная значимость» [24, 127]. М. Элиаде считает, что исследование феномена сакрального необходимо не только для реконструкции мышления прошлых эпох, но и для понимания проблем современного человечества.

Мирское восприятие действительности мира во всей его полноте, целиком лишенный священных свойств Космос – это совсем недавнее открытие человеческого разума – поэтому большинство «неверующих» ведут себя ещё религиозно, хотя сами и не осознают этого. Неверующий в Бога человек подвержен сильному влиянию со стороны обыденной жизни. На его сознание оказывают колоссальное воздействие государство и закон. Он не свободен от своих привычек. Вследствие всего этого, его поведение также подчиняется определённому ритуалу, над ним довлеет огромное число ценностей весьма сомнительного содержания, которые, в конечном счёте, и определяют смысл его бытия. В отличие от сакрального восприятия пространства, мирское восприятие поддерживает однородность, а значит относительность пространства. Всякая истинная ориентация исчезает, т.к. «точка отсчёта» перестаёт быть единственной с онтологической точки зрения. Больше нет «Мира», а есть осколки разрушенной Вселенной.

М. Элиаде утверждает, что десакрализация является результатом научной революции, происшедшей в эпоху Нового времени. Как утверждает М. Элиаде, элементы сакрального или, по крайней мере, псевдосакрального, существуют в секуляризированной современной культуре. Сакральное являет собой определенную константу, точку отсчета в онтологическом и аксиологическом смысле по отношению к любой культуре.

Значение трудов М. Элиаде состоит, прежде всего, в том, что используемые им феноменологические и культурологические подходы к проблеме сакрального, являются важнейшим средством для рассмотрения в целостности и единстве различных аспектов такой сложной и многомерной проблемы, какой является проблема сакрального.

В книге «Философия в новом ключе» американская исследовательница С. Лангер рассматривает проблему специфики и структуры сакрального символа, и затрагивает вопрос о месте сакрального в философии и художественном творчестве [30]. Опираясь на данные различных наук, в том числе психологии и лингвистики, С. Лангер раскрывает значение сакрального в сознании первобытного человека. Она рассматривает ритуал как один из ключей к пониманию сакрального в первобытной культуре и в культуре древних обществ. Особую роль, согласно концепции С. Лангер, сакральное оказывает на процесс формирования

эстетического сознания. Американская исследовательница исходит в своих рассуждениях из того, что музыка является «наилучшим образцом искусства» и, в наибольшей степени, связана с сакральным. В работе С. Лангер затрагивается проблема происхождения и структуры эстетического значения, раскрывается диалектическая взаимозависимость формы и чувства, подчеркивается связь между сферой эстетического и сферой сакрального. В своих исследованиях, С. Лангер разрабатывает теорию презентативного символа. Как подчёркивает В. Шестаков, согласно данной теории, презентативные символы (линии, цвет, пропорции, звуки) не имеют своего словаря и не могут рассматриваться как сумма значений, то есть последовательно, а лишь одновременно, на основе принципа «часть – целое» [31, 268]. Исследования С. Лангер основываются на холистическом подходе к данной проблеме. С. Лангер показывает родство сакрального и эстетического начал, поскольку сакральное в эстетике связано с чувственными значениями и визуальными формами. Анализируя проблему символа, С. Лангер указывает, что высшей формой символизма является язык. Она утверждает, что сфера эмоциональной жизни обладает формой, структурой, морфологией и рассматривает ее как область «презентативной» символики. С. Лангер рассматривает символы жизни как корни «священного», а саму категорию священного как одну из универсальных категорий гуманитарного знания.

Опираясь на аналитическую психологию К.Г. Юнга, проблему сакрального рассматривают в своих трудах его ученик Дж. Кэмпбелл. Работы Дж. Кэмпбелла «Тысячеликий герой» и «Мифологический образ» [32; 33] посвящены сравнительному анализу мифологии различных народов мира, мифологической литературы разных стран и континентов и затрагивают такие важные темы, развернутые в мифах, как идея космического порядка, искупление и жертвоприношение, проблема культурного героя и т.д. Дж. Кэмпбелл исходит из того, что «мифы – это макрокосмические двойники образов сновидения» [33, 5]. Вслед за К.Г. Юнгом, Дж. Кэмпбелл утверждает, что мифы глубоко укоренены в коллективном бессознательном. Они представляют собой «коллективные сновидения», «приводящие в движение целые сообщества и придающие им форму» [33, 5]. Несмотря на разнообразие культурных и религиозных традиций, Дж. Кэмпбелл утверждает, что, в основе каждой из них, лежат такие общие архетипические образы как образ Великий Матери, Горы Мира, Святого Семейства и т.д. Работа Дж. Кэмпбелла «Мифологический образ» опирается на такие фундаментальные основания как внутренний духовный опыт каждого человека и многовековая традиция осмысления этого опыта. Сущность такого опыта «выражается знанием самой основы, того центра внутри нас самих и всего сущего, что предшествует времени и пространству, что является неотъемлемой частью

вечности, что никогда не гибнет и вечно обновляется, как тот извечный свет, который восходит и заходит согласно закону в формах солнца, луны и утренней звезды» [Цит. 33, 3–4]. В работе «Мифологический образ» Дж. Кэмпбелл рассматривает различные проявления этих устойчивых образов в искусстве Востока и Запада, подчеркивая, что устойчивые сакральные образы воспроизводятся во всех культурах, несмотря на их удаленность друг от друга во времени и пространстве.

Определённый интерес в плане исследования проблематики сакрального представляет и книга «Женщины в легендах и мифах», подготовленная группой ученых из Великобритании и изданная под редакцией К. Ларрингтон [34]. Эта работа написана на огромном фактическом материале и включает в себя ту часть мифологического наследия, которой уделялось недостаточно внимания в трудах других исследователей. Важнейшим достоинством данной книги является и то, что в ней дается попытка интерпретации мифов в гендерном аспекте. Охватывая огромный мифологический массив, начиная с религий древней Месопотамии и заканчивая политическими мифами XX века, авторы книги рассматривают миф в качестве необходимого элемента любой культуры. В работе раскрываются связи между мифом и ритуалом, показано значение мифа в культуре, подчеркивается роль мифологических женских образов в процессе формирования мифологии того или иного народа. Все это дает возможность использовать данную работу в процессе исследования сакрального в культуре различных народов.

Многочисленные справочные данные, необходимые для исследования проблемы сакрального, содержит, составленный Дж. Холлом, «Словарь сюжетов и символов в искусстве» [35]. В данном словаре представлены все основные сюжеты и символы европейского искусства, подавляющее большинство которых, так или иначе, связаны с сакральным. Помимо этого издания интерес для исследователя представляют также словари символов. Среди них следует особо отметить «Словарь символов» Х. Керлота, а также «Энциклопедию символов» В. Бауэра, И. Дюмоц, С. Головина [36; 37]. Эти издания содержат различные данные, без которых невозможно исследование проблемы сакрального во всей её полноте и многоаспектности, применительно ко всему феномену культуры в целом.

Исследование представлений о сакральном у народов Океании, живущих первобытным строем, проводилось выдающимся английским этнографом Б. Малиновским [38]. Его работы «Магия, наука и религия», «Миф в примитивной психологии» написаны на богатом антропологическом и этнографическом материале, полученном в период экспедиции Б. Малиновского на острова Океании. Вместе с другими представителями Британской социальной антропологии Дж. Дж. Фрэзером, Ф. Боасом,

А. Рэдклиффом-Брауном, Б. Малиновский внёс огромный вклад в мировую этнологию, занимаясь, в первую очередь, местом и ролью мифа в сознании первобытных людей. Б. Малиновский является одним из основателей функционального метода, с помощью которого, он проводил исследования магики-мифологического мировоззрения и места сакрального в нём.

Английский философ и историк Р.Дж. Коллингвуд в работе «Принципы искусства» [39] даёт оригинальную концепцию связи искусства и магии. Исследователь подчеркивает, что хотя магия и религия представляют собой далеко не одно и то же, однако элементы магии всегда являются составной частью любой религии. Согласно Р.Дж. Коллингвуду, магия заключается в вызове с помощью определенного ритуала соответствующего эмоционального состояния, благодаря которому становится возможным достижение какой-либо практической цели. Магический ритуал также тесно связан с искусством. Он выражен в танце, песне, рисунке, лепке и других видах художественного творчества. Цель проведения ритуала может быть разной, Его эстетическая функция не является самодостаточной. Р.Дж. Коллингвуд отмечает, что цель и магии, и искусства заключается в духовном воспитании. Чистый же эстетизм, представленный в теории «искусства для искусства», превращает высокое искусство в развлечение. Согласно английскому исследователю, магическая и эстетическая цель могут, как совпадать друг с другом, так и не совпадать. Средневековое искусство характеризуется совпадением этих целей, тогда как в эпоху Ренессанса и, тем более, в эпоху Нового времени наблюдается их несовпадение. Поскольку в эпоху Нового времени происходит процесс секуляризации и религия вытесняется из многих сфер, ее место занимает политика, которой также, в значительной мере, свойственны магические черты. Искусство, которое служит политическим целям, является таким же магическим искусством, как и искусство, которое служит религиозным целям. Магическое искусство, служащее политическим целям, связано с социогенотеистическим типом сакрального. В рамках данного типа сакрализованы ценности общества и государства. «Новое эстетическое сознание», утверждает Р.Дж. Коллингвуд, «чтобы достойно оценить произведение искусства», исходит из того, что нужно быть «заинтересованным в его теме самой по себе, равно как и в трактовке ее художником» [39, 77]. Такое искусство ангажировано той или иной политической идеей, будь это идея коммунизма, анархизма, фашизма, империализма и др. Такое искусство допускает, что художник оценивается обществом не по своим чисто художественным достижениям, а в зависимости от той идеи, которой он служит. Политически ангажированное искусство «магически» связано с существующими целями и задачами общества и государства, и

оценивается, исходя из того, как оно служит утверждению поставленных целей.

Феноменологический и социологический подходы к проблеме сакрального свойственны и французскому исследователю Р. Кайюа. В работе «Человек и сакральное», вслед за Р. Отто и М. Элиаде, Р. Кайюа утверждает, что представления о сакральном в сознании религиозных людей занимают особое место. Он рассматривает сакральное как важнейший источник любой деятельности людей. В своей работе Р. Кайюа исходит из противопоставления сакрального и профанного, а также подчёркивает амбивалентный характер сакрального: «Профанным могут лишь пренебрегать, тогда, как сакральное существует, чтобы соблазнить, получить определенного рода дар очаровывания. Оно есть, в одно и то же время, и наиболее желаемым, и самой страшной угрозой. Ужасное, оно требует осторожности; желаемое, оно, в то же время, подстрекает к дерзанию» [40, 37]. Р. Кайюа, используя многочисленные примеры обычаев первобытных народов, подчёркивает наличие в сакральном двух полюсов. Полюсами сакрального, согласно Р. Кайюа, является чистое и нечистое, силы жизни и силы смерти и т.д.

Сакральное рассматривается Р. Кайюа как двойственное начало. С одной стороны, на архаической стадии развития религии и культуры оно представляется ужасающим, нечистым, гнусным, мерзким. Неосторожное обращение с ним приводит человека к гибели. С другой стороны, зачастую «святость виновного освобождает от тяжести вины так же, как иногда избыточность грехов определяет степень будущей святости... именно скверна делает преступника сакральным» [40, 69].

Р. Кайюа рассматривает профанное, прежде всего, как повседневное, будничное, сиюминутное. В качестве сакрального события, выступает праздник или, в период цивилизации, война. Праздник представляет собой пребывание человека за пределами конкретного времени и пространства. Он представляет собой возврат к временам первозданного хаоса, к тому времени, когда боги создали мир. Миру, чтобы существовать, нужно периодическое обновление. Это обновление связано с освобождением человеческого сознания от привычных оков социального характера. Праздник или война являются необходимыми способами сохранения мира, через его периодическое разрушение. Они нужны для того, чтобы вдохнуть новые силы в уже одряхлевший мир. Сакральное время, в которое происходят праздник или война, согласно концепции Р. Кайюа, противопоставляется привычному ходу вещей.

Сознание современного человека, по мнению Р. Кайюа, хотя и отличается от сознания первобытных людей, однако, тем не менее, сохраняет некоторые черты первобытного мышления, непосредственно связанного с инстинктивной, биологической природой человека. Поэтому



Р. Кайюа, вслед за К.Г. Юнгом, говорит о сохранении в мышлении современных людей некоторых элементов мифологического мышления древнейших эпох.

Сакральное, в первую очередь, связано с чувственностью, с интуицией, а не с рациональной мыслью. Р. Кайюа лишь отчасти солидарен с фрейдистской теорией либидо, он не сводит процесс творчества исключительно к вытесненной сексуальности. Согласно его концепции, освобождение творческих и разрушительных сил, по сути, один и тот же психический процесс, но он имеет противоположные направления и результаты. Разрушительные силы высвобождаются в случае конфликта разума с инстинктивной природой человека, что особенно характерно для современной цивилизации, носящей «репрессивный» характер в отношении инстинктов.

Р. Кайюа связывает сакральное с творческим потенциалом человеческой личности. Благодаря анализу отношений между сакральным, профанным и игровым началом, он выходит напрямую к пониманию эстетических характеристик сакрального. С его точки зрения: «Сакральное и игровое совмещаются в той мере, в которой они оба противопоставляются практической жизни, но занимают относительно неё симметричные позиции. Игра должна бояться жизни: она разбивает или рассеивает ее с первого удара. В то же время, считают, что жизнь приостанавливается по суверенной воле сакрального» [40, 208].

Проблема сакрального нашла также свое отражение в ряде трудов европейских социологов. Социологический подход к исследованию проблемы сакрального используется в работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» [41]. Э. Дюркгейм также считает, что стержневым принципом любой религии является разделение всех явлений на сакральные и профанные. Как утверждает Э. Дюркгейм, каждое общество определяет свои критерии сакрального, являясь по отношению к своим членам, чем-то наподобие божества. Сакральное, по мнению Э. Дюркгейма, первоначально воспринималось в обществе как запретное и пугающее. Поскольку само общество было заинтересовано в таком понимании данного феномена, оно, в конечном счете, и персонафицировало собой сакральные силы. Согласно Э. Дюркгейму, «Бог – это олицетворение социальных сил, действующих на человека, но непонятных ему; каждой форме общества соответствует присущее ей представление о Боге» [42, 177]. Таким образом, религия предстаёт как социальный феномен. Важнейшая особенность религиозного мировоззрения заключается в разграничении сфер сакрального и профанного. Э. Дюркгейм отмечает, что в самой религии изначально содержится элемент игры и искусства, который предполагает развитие у религиозного человека определенной инициативы, проявляющейся в созидании культуры.

К числу работ посвящённых проблеме сакрального, относятся труды выдающегося французского учёного М. Мосса. Эти работы собраны в книге «Социальные функции священного» [43]. Автор даёт теоретическое обоснование феномену жертвоприношения, универсальная функция которого заключается в том, чтобы опосредовать контакт человека с областью сакрального. В книге дана методология анализа ритуала, включающая анализ формы и функций элементов последовательности ритуальных действий, символики места и времени. М. Мосс стремится к всестороннему рассмотрению феномена сакрального. Он включает в свое исследование проблему символа и мифа как медиаторов сакрального. Особое внимание уделяет М. Мосс речевым ритуалам, в частности, молитве

Работы М. Мосса носят, в первую очередь, социологический и антропологический характер. Они, тем не менее, представляют значительный интерес и для философии культуры. Так, например, в работе «Коллективные представления и многообразие цивилизаций» М. Мосс проводит компаративистский анализ индуистской и христианской мистики, указывая на некоторые общие черты, воплотившиеся в сакральном символизме обеих культур. Энциклопедический масштаб большинства работ этого видного французского исследователя является хорошим подспорьем в исследовании различных аспектов проблемы сакрального.

Проблема сакрального затрагивается и в двух связанных между собой произведениях французского писателя, философа и искусствоведа Ж. Батая «Теория религии» и «Литература и Зло», а также в его книге «Проклятая часть. Сакральная социология» [44;45]. Они написаны с позиции, так называемой «негативной» теологии. На основе анализа творчества наиболее парадоксальных авторов XIX – XX вв., таких как Ш. Бодлер, Ф. Кафка и др., Ж. Батай показывает присутствие сакрального в секуляризованной культуре эпохи модерна.

Глубокая связь между сакральным началом и искусством прослеживается в трудах католических философов, представителей неотомизма Э. Жильсона и Ж. Маритена [46; 47]. Э. Жильсон выводит эстетику из теологии, подчёркивая важнейшую роль искусства в утверждении религиозного мировоззрения. Э. Жильсон трактует эстетический опыт сакрального с чисто психологических позиций. У Ж. Маритена эстетическое явление лишается объективного, независимого от воспринимающего субъекта и его опыта, существования. Таким образом, обнаруживается разрыв между искусством и реальностью, что существенным образом отличает позицию неотомистов от позиции основателя католической доктрины Фомы Аквинского. Если Фома Аквинский утверждал, что в основе творческого процесса лежит истинная идея, которую предстоит воплотить в природном материале, то неотомисты Э. Жильсон и

Ж. Маритен утверждают в качестве главного принципа художественной деятельности творческую интуицию, относящуюся к сфере бессознательного. Художник, по их мнению, должен интуитивно усмотреть абсолютное бытие, т.е. Бога. Отсюда и крайний психологизм в эстетической позиции неотомистов. Согласно Ж. Маритену, творческая интуиция, направлена не на сущность, а на конкретное существование – экзистенцию. Поскольку экзистенция не является конечным объектом познания творческой интуиции, она, в конечном счете, направляется на бесконечную реальность, которая содержится в любой единичной реальности. Главным объектом творческой интуиции является истинное бытие, т.е. сакральная реальность – Бог, трансцендентная по отношению к объективной реальности. Таким образом, наиболее совершенным способом познания Бога является творческая интуиция. В этом плане, Ж. Маритен рассматривает и проблему бытия искусства. Он отдаёт предпочтение различным формам символического и абстрактного искусства, высоко оценивая творчество таких художников-авангардистов, как символист Ж. Руо.

Связь сакрального с категорией трагического рассматривается в книге выдающегося испанского философа М. де Унамуно «О трагическом чувстве жизни» [48]. Согласно М. де Унамуно, переживание человеком смертности существования и одновременно жажда бессмертия, порождает ощущение трагического чувства жизни. Отбросив рациональные аргументы, призывающие согласиться с существующим положением вещей и отказаться от стремления к вечной жизни, человек обращается к Богу, к сакральному, как единственному источнику бессмертия. Одним из способов обращения человека к Богу является искусство. Однако, в то же время, как отмечает испанский мыслитель, искусство характеризуется не столько тем, что автор ищет вечности своей души, сколько тем, что он ищет вечности своего имени. М. де Унамуно подчёркивает иллюзорность таких мечтаний художника и рассматривает такое стремление как пагубную страсть. Он говорит о том, что человеком в его деятельности, направленной на бессмертие, движет не столько гордыня, сколько «страх перед ничто» [48, 73]. М. де Унамуно резко критически относится к тому, что «из искусства сделали религию и лекарство от дурной метафизики» [48, 68]. Он критикует теорию «искусства для искусства». Испанский мыслитель подчёркивает, что «в трагическом ощущении жизни прорастают ростки сакрального и тоска ведёт нас к утешению» [48, 73].

Творчество другого выдающегося испанского философа XX века Х. Ортеги-и-Гассета связано преимущественно с эстетической проблематикой. Испанский философ утверждает, что в современной культуре,

во многом утратившей сакральный потенциал, наблюдаются две противоположные тенденции: массовая культура и элитарная культура.

Среди многочисленных работ Х. Ортеги-и-Гассета, посвященных проблемам эстетики и философии культуры, наибольший интерес представляет его эссе «Дегуманизация искусства». В своих воззрениях на данную проблему, Х. Ортега-и-Гассет исходит из того, что, все человечество, в соответствии со своим эстетическим вкусом, разделено на широкую публику и художественную элиту. Вслед за Ф. Ницше, он подчеркивает неоспоримое превосходство меньшинства, представленного духовной аристократией, над большинством, которое отчетливо проявляется в плане понимания значения культурных ценностей и роли в развитии сферы культуры. Х. Ортега-и-Гассет, рассматривает большинство как «человека-массу» и видит в нём серьезную опасность для дальнейшей судьбы культуры. Противопоставляя современное модернистское искусство искусству прошлых эпох, Х. Ортега-и-Гассет подчеркивает, что это новое искусство обращено к духовной элите и не испытывает потребности быть общечеловеческим и общепонятным. Он утверждает, что его подлинный эстетический эффект заключается именно в чистом и холодном созерцании, а не в сострадании человеку. Это сближает позицию Х. Ортега-и-Гассета с позицией теоретиков «чистого искусства». В то же время, Х. Ортега-и-Гассет утверждает, что, с одной стороны, стремление современного искусства к «дереализации», очищению его от «человеческого, слишком человеческого» сближает его с сакральным искусством, основанном на символических началах. С другой стороны, превращение подобного искусства «в род иронического спорта» [49, 32], наоборот, способствует его десакрализации, поскольку такое искусство теряет свое высокое предназначение.

По мнению испанского философа, в современный период занятие искусством представляются художнику и вообще современному человеку чем-то никчемным, лишенным всякого трансцендентного смысла: «Другие стили претендовали на связь с бурными социальными и политическими движениями или же с глубокими философскими и религиозными течениями. Новый стиль, напротив, рассчитывает на то, что бы его сближали с праздничностью спортивных игр и развлечений» [50, 257]. Современный художник, по мнению испанского философа, сродни иконоборцу, а его творчество характеризуется ускользанием от реальности. В таком творчестве осуществляется «перевод с принципа ближнего на принцип дальнего видения, пробуждающего у человека символическое ощущение его причастности к бесконечности, к Космосу, к надзвездному миру» [49, 32].

В другой работе «Идеи и верования» Х. Ортега-и-Гассет противопоставляет верования, которые «составляют каркас нашей жизни, и

потому не являются носителями какого-то частного содержания», представляя «наш мир и наше бытие» идеям, «приходящим нам в голову» [50, 463–464]. Х. Ортега-и-Гассет говорит о разделении идей на две группы, в зависимости от принадлежности их к сакральной и профанной сферам. Верования представляют собой те основания, на которых покоится и произрастает культура. Они заложены в религиозном мировоззрении и долговечны по природе. Характеризуя их, Х. Ортега-и-Гассет подчеркивает «К ним не приходят посредством умственной работы, но они уже заблаговременно действуют внутри нас, когда мы еще только принимаемся размышлять о чем-либо» [50, 465]. Верования рассматриваются испанским философом как изначальная данность, идеальное начало, в то время, как идеи и теории «существуют для нас, только пока мы о них размышляем» [50, 465]. Эти идеи недолговечны по своей природе, связаны с той или иной эпохой, подвержены многообразным изменениям. Сама Вселенная, глазами испанского философа, представляет мир, который состоит из заряженных энергией «малых миров», имеющих свой «проект», идеальное начало. Что касается вещей, как и людей, то их облик определяется тем, в какой мере, они могут приблизиться к этому «идеальному» началу. В целом, наследие Х. Ортеги-и-Гассета имеет важное значение для понимания места сакрального в современном мире и является важным источником для исследования процесса десакрализации современной культуры.

Отдельные аспекты проблемы сакрального затрагиваются в работах классиков мирового религиоведения Л. Леви-Брюля, Э. Лэнга, Р. Маретта [51–53]. Подавляющее большинство статей этих авторов написано на материале исследования первобытных религий и позволяет судить о процессе становления религиозного сознания, о формировании представлений о сакральном у первобытного человека. Поэтому для исследования проблемы духовной культуры в пространстве сакрального, работы указанных авторов представляют определённую ценность

К числу работ, в которых затронуты отдельные аспекты проблемы сакрального, принадлежат книги В.Б. Кристенсена «Сущность религии: лекции по феноменологии религии», К.Й. Блеекера «Священный мостик», Р. Жирара «Насилие и священное» [54–56]. В трудах немецких исследователей Ф. Хайлера и Г. Меншинга [57–58] приведены описания различных форм и символики сакрального, рассматривается проблема его типологии. В работах указанных авторов, сакральное осмыслено не только как религиозный феномен, но и как феномен культуры. Указанные авторы исходят из позиции, что именно вокруг категории сакрального выстраиваются все отношения между человеком и трансцендентным. На проблему сакрального обращают пристальное внимание представители традиционализма Р. Генон и Ю. Эвола. Традиционалисты

противопоставляют прошедшие исторические эпохи, когда сакральные ценности господствовали в мировоззрении, современной эпохе. Нынешняя эпоха рассматривается ими как эпоха десакрализации. Труды представителей этого направления посвящены сакральному символизму, метафизике пола, анализу содержания древних текстов. Традиционалисты обращаются к сакральным ценностям мировых и национально-государственных религий.

Постмодернистская философия также не обходит вниманием сакральное, хотя именно в постмодернистском дискурсе происходит глобальная десакрализация и «деконструкция» традиционных ценностей. Ж.Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Деррида, Р. Барт обращают своё внимание на процесс десакрализации, который является следствием провозглашения философами постклассической эпохи тезисов о «смерти Бога», «смерти человека», «смерти автора» и о «конце всемирной истории».

Попытка преодоления разрыва между сакральным и современным социокультурным порядком, и, как следствие, легитимизация поиска человеком смысла жизни в области сакрального, осуществляется также представителями трансперсонализма и теоретиками психоделического направления (С. Гроф, О. Хаксли, Т. Маккенна, Т. Лири, Г. Хэнкок, К.Кастанеда).

В русской религиозной философии конца XIX – начала XX века было уделено значительное внимание историческим, этическим, эстетическим аспектам феномена сакрального. Представители этой философии В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.А. Флоренский сосредоточили свое внимание, прежде всего на морально-нравственном аспекте феномена сакрального [59 – 62]. Сакральное начало в трудах русских философов рассматривается в контексте преимущественно православной традиции. Однако некоторые из вышеуказанных мыслителей допускают свои собственные трактовки, иногда отличающиеся от ортодоксальных.

Взгляды Н.А. Бердяева на проблематику духовной культуры в пространстве сакрального излагаются в работе «Смысл творчества». Н.А. Бердяев подчеркивает, что «ценности культуры – священны, и всякий нигилизм по отношению к ним – безбожен» [60, 456]. Высоко оценивая символическое искусство, Н.А. Бердяев утверждает, что это искусство является ступенью к искусству теургическому, которое не ограничивается только созданием культурных ценностей. Теургия, согласно взглядам русского мыслителя, есть «имманентно-религиозное искусство», которое, в то же время, не является возвращением к старым его формам. Это искусство, хотя и совпадает с «религиозной тенденцией в искусстве», однако, представляет собой истинную свободу художника.

Как подчеркивает Н.А. Бердяев: «В теургии творчество красоты в искусстве соединяется с творчеством красоты в природе. Искусство должно стать новой, преображенной природой... В художнике-теурге осуществиться власть человека через красоту» [60, 457–459]. Н.А. Бердяев утверждает возможность существования принципиально новой формы сакрального искусства, которое будет отличаться от всех прежних форм. Теургическое творчество, по мнению Н.А. Бердяева, представляет собой сотворчество человека с Богом. Оно есть продолжение процесса творения. Теургия является сущностью сакрального искусства.

В работе «Смысл жизни» [61] С.Л. Франк подчёркивает разницу между светской и духовной, священной, сферами деятельности человека. С.Л. Франк отмечает исключительную важность священного начала, рассматривает его как высшую ценность и смысл жизни.

Особенности православной философии раскрываются в антологии «Философия русского религиозного искусства XVI – XX веков» [63]. В этом сборнике представлены полностью или в фрагментах наиболее значительные произведения русских мыслителей, начиная от средневековых богословов Иосифа Волоцкого и Максима Грека и заканчивая представителями русской религиозной философии XX века. Эти статьи, в своём большинстве, посвящены сакральному символизму русской иконы и религиозному изобразительному искусству. В работах русских философов и богословов проводится мысль относительно того, что икона есть «выражение достоверного знания о духовной реальности, об идеальном человеке, или о человеке в его «идее» – как образе и подобию Творца» [63, 7]. Икона осуществляет в эстетически совершенных формах тот персоналистический «идеал-реализм», к которому стремится вся русская философия и эстетика.

В работе Е.Н. Трубецкого «Умозрение в красках» [64] раскрыто значение цветовой гаммы для формирования сакрального искусства иконописи. Автор раскрывает уникальный характер выразительности в иконописи, показывает глубокую связь иконописи с православным мировоззрением. Е.Н. Трубецкой стремится показать, «как духовное оскудение и затмение богословского разума сказывалось на выразительных формах церковной жизни и, в первую очередь, на иконописи» [63, 27].

Особое внимание проблеме сакрального уделяется в многочисленных работах П.А. Флоренского. Его философское и богословское творчество непосредственно связано с русским сакральным искусством. Художественно-теоретические воззрения П.А. Флоренского исходят из того, что культура представляет собой «целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т.е. служит некоторому предмету веры» [65, 114]. П.А. Флоренский устанавливает для культуры

критерий её ценности в отношении к сакральному, который является наивысшим.

Эстетическое наследие П.А. Флоренского представляет собой попытку глубокого осмысления, прежде всего, пространственного аспекта иконописи. Такой подход указывает на существование глубокой внутренней связи между онтологическим и аксиологическим толкованием пространства. Отвергая, сложившуюся в европейской мысли традицию отказа пространственно-временным явлениям в каком бы то ни было духовном значении, П.А. Флоренский стремится вернуть пространственно-временным представлениям их первоначальный духовный смысл. Он показывает, что «пространственно-временные явления, соотношения, образы способны быть безгранично емкими символами, что они суть символические формы культуры, иконические схемы духовных ценностей, что они не менее, если не более смыслодержательны, чем естественный язык или логические символизмы рассуждающей мысли» [66, 16].

П.А. Флоренским предпринимается теоретическое обоснование наиболее выразительных средств иконописи, в частности, обратной перспективы, композиции, цветосочетаний. В этих средствах воплощена православная духовность. Он рассматривает искусство иконописи как противовес эстетическому идеалу культуры Ренессанса, в которой происходила подмена подлинного содержания христианского вероучения идеалами «общечеловеческой религии». В эстетике П.А. Флоренского проанализирован сакральный символизм цвета в русской иконе, геометрические знаки и слова, которые являются духовным ключом к пониманию смысла православного искусства иконописи.

Эстетическая теория П.А. Флоренского основывается на «имяславии». Данная позиция, утверждающая тождество образа и первообраза, приводит П.А. Флоренского к разрыву с богословской традицией иконопочитания. Эстетическая позиция русского богослова исходит из того, что православная культура понимается им в качестве конкретно-жизненного воплощения платоновской философии, которую П.А. Флоренский ставит выше ветхозаветного историзма и эсхатологизма. Его работы по изобразительному искусству, такие как «Анализ пространственности в художественно изобразительных произведениях», «Обратная перспектива», «Иконостас» поднимают серьезные эстетические и богословские проблемы, которые не были до конца прояснены в рамках ортодоксальной традиции, и, в этом смысле, они приобретают важнейшее значение в развитии религиозной эстетической мысли.

Проблематика духовной культуры в пространстве сакрального получила дальнейшее развитие в философском творчестве Н.О. Лосско-



го, В. Н. Лосского, Б.П. Вышеславцева, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева.

Многогранное творчество А.Ф. Лосева, автора фундаментальных трудов по античной эстетике и эстетике Возрождения включает в себя исследование проблемы сакрального эпоху античности и Возрождения. Методологическую основу исследовательской работы этого выдающегося ученого составил комплекс идей, включающий в себя учение Платона, неоплатонизм, учение В.С. Соловьева о всеединстве и равноправности духовного и материального начал, философский символизм, отдельные аспекты феноменологии Э. Гуссерля. Важнейшим методом исследовательской деятельности А.Ф.Лосева является диалектика, начиная от эпохи античности вплоть до классической диалектики Г.В.Ф. Гегеля и диалектики К. Маркса. Для А.Ф. Лосева характерно понимание эстетического через ценность, тесная связь эстетических и аксиологических положений. Он подчеркивает, что: «Эстетическое есть выражение той или иной предметности, данной как самодовлеющая созерцательная ценность и обработанной как сгусток общественно исторических отношений» [67, 223].

В многотомном труде А.Ф. Лосева по истории античной эстетики дается всеобъемлющая характеристика основных этапов развития античной эстетики; разворачивается универсальная система категорий эстетического знания; рассматривается связь истины, блага и красоты в античной концепции калокагатии; раскрываются сакральные начала античного искусства и мифологии. В заключительном томе «Итоги тысячелетнего развития» [68], завершающем колоссальный труд «История античной эстетики», А.Ф.Лосев проводит идею о глубинном тождестве философии, эстетики и мифологии. Он осуществляет сведение воедино всей эстетической терминологии эпохи античности, подробно рассматривает проблему связи сферы сакрального с такими категориями эстетики, как прекрасное, возвышенное, гармония, эстетический идеал.

В другом труде «Эстетика Возрождения» [69] А.Ф. Лосев показывает становление, развитие и разложение эстетики Ренессанса. Основываясь на огромном фактическом материале, почерпнутом из многочисленных трудов философов и художников эпохи Возрождения, А.Ф. Лосев проводит существенную разницу в понимании проблемы сакрального в эпоху раннего Возрождения, высокого Возрождения и т.н. «модифицированного» Возрождения или позднего Ренессанса. Отдавая преимущество в своем исследовании культуре итальянского Возрождения, он, тем не менее, не обходит вниманием и культуру северного Возрождения в Германии и Нидерландах, выявляя сходства и отличия в постановке проблемы сакрального в эстетике этих двух ветвей ренессансной культуры. А.Ф.Лосев подчеркивает, что основная идея эпохи Возрожде-

ния основывалась «на субстанциально-человеческом и личностном, а именно на субъективно-имманентном толковании неоплатонизма» [69, 289].

Не достигнув «универсального субъективизма», который будет характерен для культуры Нового времени, культура и эстетика Ренессанса двигалась именно в этом направлении, оттолкнувшись от христианской идеи «Абсолюта как личности». Стремясь превратить человеческую личность в абсолют, эстетика высокого Возрождения, основанная на идеях Николая Кузанского, флорентийской Платоновской академии, работах М. Фичино, Л. Валла, П. Помпонацци и др., представляла собой «причудливую смесь неоплатонизма и гуманизма» [69, 363]. А.Ф. Лосев подчеркивает, что гуманисты «укрепляли веру в земного человека, хотя почти уже не пользовались аргументами о божественном человеке» [69, 365]. Это свидетельствовало о начавшемся процессе десакрализации культуры в целом. В то же время, А.Ф. Лосев подчеркивает, что ни в коем случае не следует отождествлять гуманизм эпохи Возрождения с материализмом и язычеством, поскольку он развивался все-таки в рамках христианской идеи, хотя и стремился освободить светскую жизнь от ее влияния. Сердцевина христианской идеи оставалась нетронутой, речь шла об отделении этой сакральной сердцевины христианской идеи от светской, профанной культуры. Рост индивидуализма и антропоцентризма в эстетических учениях высокого Возрождения, способствовал значительному сужению сферы сакрального. Что касается северного Возрождения, то немецкий гуманизм стремился «искать в самом человеческом индивидууме пусть субъективные, но зато категорические необходимые формы жизни личности, природы и общества» [69, 365]. Это неизменно вело к формированию религиозной доктрины протестантизма, который выразился в отходе от существующей церкви и попытке вернуться к раннехристианскому периоду истории Церкви, характеризующемуся отсутствием четко установленной догматики. В северном Возрождении процесс десакрализации заходит дальше и затрагивает сердцевину христианской идеи, а не просто отделяет друг от друга сферы сакрального и профанного. Это подчеркивает А.Ф. Лосев: «Немецкий протестантизм в отличие от итальянского либерального индивидуализма постепенно становился очень строгой и неприступной абстрактной метафизикой, где не было учения о христианских догматах, но зато были такие субъективные категории, которые исповедовались и проповедовались часто гораздо более строго, чем это было с догматическим богословием средних веков» [69, 368]. Таким образом, А.Ф. Лосев делает вывод о том, что именно в протестантизме происходит наиболее существенная десакрализация этических и эстетических представлений, ко-

торые наполняются содержанием, далеким от исходных догматов христианской церкви.

Как отмечает А.Ф.Лосев, дальнейшее углубление процессов десакрализации, происходит в эпоху позднего, «модифицированного» Ренессанса, когда благодаря научным открытиям Н. Коперника, Г. Галилея и других учёных, меняется сама картина мира и, следовательно, изменяется место самого человека в мире. А.Ф. Лосев отмечает, что в эстетике Ренессанса сакральное начало (Бог) рассматривается «как вечно творящее начало». Бог понимается в эпоху Возрождения как Мастер и Художник. Он воспринимается эстетическим сознанием того времени «поэтически восторженно вплоть до эстетического наития» [69, 610].

В фундаментальных трудах А.Ф. Лосева дана развернутая характеристика представлений о сакральном в эстетическом наследии античности и Возрождения, рассматривается диалектика отношений сакрального и светского. В его трудах красной нитью проходит мысль о глубокой связи эстетических представлений эпохи Возрождения с античной эстетикой, раскрывается процесс десакрализации культуры Ренессанса и Нового времени, быстро развивающийся в связи с появлением принципиально иной, научной картины мира.

В работе русского художника-абстракциониста В.В. Кандинского «О духовном в искусстве» [70], изложены теоретические установки в отношении абстрактного искусства. Это искусство, в противовес реалистическому искусству, понимается автором как искусство духовное, сакральное. В. Кандинский утверждает, что любое произведение искусства одновременно «дитя своего времени и мать наших чувств». Он подчёркивает преемственность представлений о сакральном, благодаря которой одни художественные формы трансформируются в другие, сохраняя духовность искусства на высоком уровне. Критически относясь к материалистическому прагматизму, «сделавшему из жизни вселенной злую бесцельную игру», В.В. Кандинский говорит о «пробуждении души» художника, «таящей в себе печать отчаяния – следствия неверия, бессмысленности и бесцельности» к духовной жизни, питаемой сакральным источником. Если художники предшествовавших эпох, иконописцы А. Рублев и Ф. Грек, стремились в символической форме иконы передать «как Бог выглядит», то В.В. Кандинский «идёт к изображению не ока, но взгляда, самого присутствия, пребывания духовного просветления» [70, 14]., Сакральное, как духовное начало, стремится сохраниться уже в новых абстрактных формах, адекватных мировоззрению XX века. Высокое духовное содержание абстрактного искусства обеспечивается вследствие перекодировки сакрального из сферы религии в сферу эстетики, благодаря которой и обеспечивается подыскание соответствующей художественной формы новому содержанию.

Работа О. Николаевой «Православие и современная культура» [71] раскрывает особенности процесса десакрализации современной культуры. Подчёркивая принципиальную противоположность современной культуры постмодерна великим достижениям классики, О. Николаева даёт отрицательную характеристику постмодернистскому мифотворчеству в плане его воздействия на мировой культурный процесс. Постмодернистская идея «смерти автора» рассматривается как одно из проявлений ницшеанской идеи «смерти Бога». Особое внимание в работе уделено мифоритуальной структуре культуры постмодерна, подчёркивается её радикальное отличие от традиционной и классической культуры. Автор, с православной точки зрения, рассматривает способность к творчеству как богоподобие и утверждает, что христианский канон способствует созданию истинных произведений литературы и искусства, в то время как постмодернистский «нигилизм», отрицающий необходимость сакрального элемента в искусстве, в конечном счёте, делает невозможным сам процесс творческого освоения действительности. Проводя антитезу между русской классической культурой и культурой постмодерна, О. Николаева подчёркивает, что русская классика была «выношена в лоне Православия». Она утверждает, что «разрыв человека с Первоисточником его бытия ведёт к вырождению и смерти», «разрыв культуры с Церковью оборачивается ущербностью, упадком и, в конечном счёте, – смертью культуры» [71, 277].

Проблематика работ Д.М. Угриновича находится в тесной взаимосвязи с проблемой сакрального в эстетическом процессе. Одна из них посвящена проблеме взаимоотношения искусства и религии [72]. Проводя анализ истоков искусства и религии, Д.М. Угринович видит их в двух сторонах человеческой практики: «Одна сторона человеческой практики выражает степень господства людей над объективным миром, другая – выражает господство объективных условий жизни над людьми» [72, 37]. Д.М. Угринович критически относится к суждениям некоторых авторов, согласно которым эстетическое отношение к миру было результатом «чистой игры» или продуктом «высшего развития духа», а также отрицает представления некоторых советских ученых о существовании безрелигиозной эпохи. Д.М. Угринович рассматривает религиозное искусство, как искусство, «включенное в систему религиозного культа и выполняющее в нём определённые функции» [72, 100].

Хотя категория «сакральное» (священное) и не употребляется на страницах книги Д.М. Угриновича, тем не менее, следует отметить важность этой работы для выяснения эстетических аспектов сакрального. Так, Д.М. Угринович исследует основные функции культового искусства, рассматривает проблему взаимоотношения церковного канона и ху-

дожественного творчества, а также веру в сверхъестественное начало, как источник противоречий культового искусства.

Работы Е.Г. Яковлева посвящены проблеме взаимоотношения искусства и религии, месту искусства в системе мировых религий [73; 74]. Е.Г. Яковлев рассматривает социальные аспекты художественно-религиозной целостности, эстетические и религиозные доминанты в художественном образе и эстетическом вкусе, философско-эстетические концепции христианства, ислама и других религий. Развёртывая систему эстетических категорий, он акцентирует внимание на тех из них, которые отражают духовно-практическое освоение мира. Особое внимание автор уделяет эмоциональным и рациональным аспектам художественного творчества, роли символа и мифа в художественном мышлении, проблеме пространства и времени в художественном творчестве. В работах «Эстетика молчания, тишины и света» и «Эстетика православного иконостаса», Е.Г. Яковлев выходит на проблему сакрального, как интегрирующего и формообразующего начала в религиозном искусстве.

Проблема духовной культуры в пространстве сакрального затрагивается в работах российского исследователя В.В. Бычкова [75]. Наиболее важными в этом плане являются работы, посвященные эстетическим взглядам Отцов церкви и византийской эстетике. В этих работах предпринято систематическое исследование раннехристианской эстетики. Автор рассматривает процесс формирования христианских представлений о Боге, человеке, творении и творчестве, искусстве, образе, символе и прекрасном. В концепции В.В. Бычкова, эстетическое в различных формах его проявления предстаёт как важнейший путь человека к Богу через систему чувственно воспринимаемых символов. Таким образом, подчёркивается взаимосвязь и взаимопроникновение друг в друга сакрального и эстетического начал. Основываясь на эстетических представлениях апологетов II и III вв., отца западного христианства Блаженного Августина, а также на трудах каппадокийских Отцов Церкви, В.В. Бычков утверждает существование неотъемлемого сакрального элемента в христианском искусстве и эстетике.

Среди работ современных российских авторов, посвященных проблематике духовной культуры в пространстве сакрального, следует отметить исследование С.М. Климовой «Феноменология святости и страстности в русской философии культуры» [76]. Данная работа представляет методологическую ценность для исследования сакрального в русской философской мысли. Автор рассматривает святость как организующее начало космоса, раскрывает особенности «перекодирования» святости как сферы внутренних переживаний в оформленный концепт культуры. Работа основывается на анализе различных пластов, составляющих русскую культуру. Народное православие, церковные, агиогра-

фические, художественные, публицистические и философские тексты рассмотрены в данной работе с точки зрения бытования и переосмысления в них религиозных концептов святости и страстности. Значительное внимание в работе уделено этическому и эстетическому аспектам сакрального. В частности, на страницах книги, даётся художественное осмысление концептов святости на примерах творчества Ф.М. Достоевского, В.В. Розанова и других русских мыслителей. В работе рассматривается также проблема дескрипции святости в русской философской мысли конца XIX – начала XX вв. Автор отмечает, что «святость является фундаментальным концептом христианства, смысл которого сводится к причастности человека к Богу через состояние обоженности, целостного преображения под действием благодати Божьей» [76, 32].

В докторской диссертации А.П. Забияко «Категория святости (философско-религиоведческий анализ)» [77] предпринимается анализ лингвосемантической концепции святости на примере языческих, христианских и славянских воззрений. Этой же проблеме посвящены и другие работы данного автора.

В обширном исследовании В.Н. Топорова «Святость и святые в русской культуре» [78] рассматривается эволюция представлений о святости, начиная от славянского язычества и до наступления на Руси эпохи православной духовности. В.Н. Топоров раскрывает эволюцию представлений о сакральном от «предельного материального изобилия» к духовности, понимаемой как «некое «сверхчеловеческое» благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчества в духе» [78, 9]. Автор обращается к понятиям «священное», «сакральное», «sacros», «sacer», «sacrum». Проводя лингвосемантический анализ понятия как извне, так и изнутри, становясь на точку зрения Церкви и верующих в их понимании критериев святости, В.Н. Топоров рассматривает специфику понимания святости религиозным и безрелигиозным сознанием.

В плане исследования отдельных аспектов проблемы сакрального следует назвать книгу С.П. Батраковой «Искусство и утопия» [79]. В работе даётся анализ социальной утопии на примере живописи и архитектуры XX века. В этой работе утопия определяется как «произвольная конструкция идеала» [79, 5], прослеживается связь утопического сознания с проблемой сакрального, затрагивается процесс десакрализации в современной эстетике, проводится связь между абстрактным искусством и утопическим сознанием XX века.

В монографии С. Лишаева «Эстетика Другого» [80] представлена попытка конструирования онтологии эстетики как эстетики Другого. В этой работе особенное внимание уделено вопросу о границе технической цивилизации, о пределах «технизации» жизни.

Среди искусствоведческих работ современных российских авторов стоит выделить объемную монографию Ш.М. Шукурова «Образ храма» [81]. Эта работа посвящена проблеме формирования архитектурного образа храма в иудаизме, христианстве и исламе. Автор исследует процесс формирования иконографических понятий храма в теологии, философии и теории литературы. Доминирующей теорией, с помощью которой автор стремится осмыслить огромный фактический материал, избрана топология Аристотеля. Монографии видных исследователей С.С. Аверинцева и В.Н. Лазарева, посвящёны сакральному искусству православия [82–83]

Российский исследователь В.М. Розин [84] касается проблемы формирования эзотерического мироощущения в контексте культуры, исследует особенности семантики сакрального текста, а также рассматривает влияние сакрального начала на формирование выразительных средств музыки, литературы, живописи и других видов искусства.

Проблема взаимоотношения искусства и религии нашла свое отражение на страницах многочисленных трудов советских и российских исследователей. Среди них стоит особо отметить работы С.С. Хоружего, В.П. Шестакова, Р.Т. Рашковой, О.А. Антоновой, И.Л. Галинской [85 – 89].

Проблема сакрального в музыкальной культуре исследуется в работах В.В. Медушевского [90]. Автор уделяет первостепенное внимание анализу природы музыкального слуха и подчеркивает, что она имеет непосредственную связь с религиозным началом.

Проблема сакрального рассматривается также в работах представителей Тартуской школы Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского, Е.М. Мелетинского в контексте исследованиями структуры и функций мифа [91 – 93].

Петербургский исследователь Н. А. Хренов в монографии «Воля к сакральному» [94] ставит перед собой задачу зафиксировать во всех художественных и нехудожественных проявлениях культуры XX века вспышки ментального характера, которые выпадают из форм рационализма и логического мышления, появившиеся, по своей сути, стихийными, неосознанными и иррациональными. При этом они, как подчеркивает автор, совсем не являются временными и такими, которые не оставляют следов в истории и культуре. Напротив, в них как раз и заключается то, что выходит за пределы сознания, что разворачивается в латентных формах и неосознаваемом процессе, однако во многом определяет логику развертывания истории искусства и истории общества вообще. Н. А. Хренов ставит вопрос о возможном начале становления культуры принципиально нового типа. Интересной для исследования проблемы духовной культуры в пространстве сакрального является и

другая работа Н.А. Хренова «Культура в эпоху социального хаоса» [95]. В ней автор рассматривает активность архетипов в искусстве переходных эпох и отражение этого процесса в эстетическом сознании, затрагивает пространственные аспекты картины мира и ряд других проблем, так или иначе, связанных с сакральным.

Проблема сакрального затрагивается также в исследованиях Л. М. Баткина, В.М.Живова, В.К.Кантора, И.Т. Касавина, В.Л. Рабиновича, Е. Б. Рашковского, Ф.В. Тагирова, А.К. Якимовича [96 – 103]. В последние годы отдельные аспекты проблематики сакрального получили развитие в трудах таких российских исследователей как Л.Г. Бергер, В.В. Бибихин, М.Н. Бойко, Н.К. Бонецкая, В.В. Винокуров, И. А Герасимова, Д.И. Дубровский, А.Г. Дугин, И.И. Евлампиев, М.В. Есипова, В.К. Киселев, А.М. Лидов, Л.А. Маркова, Н.Б. Маньковская, В.М. Найдыш, С.С. Неретина, А.Н. Паршин, Д.В. Пивоваров, Б.В. Раушенбах, В.И. Самохвалова, Ю.Р. Селиванов, В.Г. Щукин, Т.А. Янкевич.

Важнейший вклад в разработку проблемы сакрального внес великий украинский философ Г.С. Сковорода. Его называют «украинским Сократом». Многие темы, которые в дальнейшем были развиты в украинской и русской религиозной философии, были почерпнуты из его трудов. Обладая многогранным творческим дарованием, Г.С. Сковорода воплощал свои идеи не только в философских трактатах, но и в стихах и прозаических произведениях. Г.С. Сковорода видел в Библии не только священную книгу, но и поэтическое произведение. Он исходил из того, что в этом произведении глубокие истины сокрыты за внешними символами и отрицал буквальное понимание библейских чудес. Концепция трех миров Г.С. Сковороды включала в себя: макрокосм (бесконечный мир, состоящий из множества миров), микрокосм (человека) и символический мир, представленный Библией. Эти «три мира», по представлению Г.С. Сковороды, состояли из двух природ – видимой, которой являлась тленная оболочка жизни и невидимой – Бога, духа, представлявшего неизменную основу изменчивой материальной природы.

Говоря о Боге, Г.С. Сковорода утверждает: «Сия невидимая натура, или бог, всю тварь проникает и содержит; везде всегда был, есть и будет... А у христиан знатнейшие ему имена следующие: дух, господь, царь, отец, ум, истина...» [104, 113]. Рассматривая Библию, Г.С. Сковорода исходил из того, что в ней представлен символический мир, служащий как бы мостом между «натурой видимой и невидимой». Говоря о символическом строе Библии, Г.С. Сковорода подчеркивает: «Сама ее о фигурах речь дышит гаданий мраком, и самая кратчайшая сказочка заключает в узле своем монумент сладчайшей вечности; как корка зерно, а жемчуга мать жемчужину и как луна солнечный свет отдает по всей заземленности своей» [104, 22]. Познание этого символического мира Г.С.



Сковорода считает ключом к познанию мира невидимого. Таким образом, он считает, что познание сферы сакрального возможно, прежде всего, через познание ее эстетического аспекта, через познание глубины символики Библии. Такое познание, как считал Г.С. Сковорода, возможно, прежде всего, посредством сердца. Особую роль в философской лирике Г.С. Сковороды играет символ камня, как духовного средоточия и опоры души.

Что касается представлений о сакральном в творчестве великого украинского поэта Т.Г. Шевченко, то они связываются, прежде всего, с родной землей, Украиной. Ценность родной земли для Т.Г. Шевченко превышает даже ценность Бога. Так, он пишет: «Я так люблю свою Україну убогу, що прокляну святого Бога...». Такой подход к сакральному украинского поэта сходен с теми представлениями о сакральном, которые были свойственны дохристианскому его пониманию, когда сакральное связывалось, прежде всего, с земным началом, с Матерью-Землей. Впрочем, в других своих стихотворениях Т.Г. Шевченко не заявляет так явно о подобной позиции. Что касается культурологических и искусствоведческих трудов украинских исследователей, необходимо отметить, что интерес к проблеме сакрального возрос в 90-е годы прошлого столетия.

В украинской науке проблема сакрального разрабатывалась преимущественно в религиозноведческом и культурологическом аспекте. В кандидатской диссертации В.В. Токмана «Феномен священного: его сущность и мировоззренческая природа» [105] раскрыты сущностные признаки феномена священного, показана его мировоззренческая природа и значение для жизнедеятельности человеческого сообщества. В работе В.В. Токмана анализируются концепции сакрального таких исследователей, как Р. Отто, Э. Дюркгейма, М. Элиаде; дана типология представлений о сакральном. Типология сакрального дает возможность проследить за развитием представлений о нем в разные периоды истории культуры. В.В. Токман подчеркивает, что проявление сакрального «в пределах чувственно данного мира имеет символический характер». В его диссертации подчеркивается, что «благодаря символическому характеру творения культуры способны будить в душе ощущение и переживание священного» [8, 13].

Некоторые плодотворные мысли относительно места сакрального в культуре и эстетике выразил современный украинский философ М.В. Попович в работе «Рациональность и измерения бытия» [106]. В другой своей книге «Очерк истории культуры Украины» он отмечает: «Суть сакральной культуры как раз в том и заключается, что она стремится быть тем словом, тем языком, которыми с людьми разговаривает Бог, то есть культовым действием» [107, 166]. М.В. Попович отмечает два ос-

новых значения понятия «сакральное», обозначенные разными латинскими терминами – sacer и sanctus. Понятие «сакральное» имеет и позитивное содержание (то, что освящено присутствием божества и причастность к чему необходима и желается), и негативное (то, что установлено божеством, и нарушение чего ведет к божественному наказанию; то, причастность к чему человеку запрещена) [107, 18]. М.В. Попович различает два типа культуры – «сакральную культуру» и «светскую культуру» [107, 104-108], которая связана с профанным началом, с повседневностью. М.В. Попович рассматривает религиозный культ как «совокупность предметов, текстов и действий, которые считаются сакральными (священными) и регламентируются церковными нормами» [107, 87].

В монографии И.В. Вайнтруб «Священные лики цивилизаций» [108] рассматриваются сакральные основы цивилизаций древности и средневековья. Духовные (сакральные) основы каждой из цивилизаций именуется «священными ликами», которые показаны в монографии в неразрывном единстве провозглашенных ими священных истин и их материализованного воплощения в системе культовых символов. Монография И.В. Вайнтруб содержит в себе большой исторический, культурологический, искусствоведческий материал. В ней исследуются 15 наиболее значительных цивилизационных миров, начиная от месопотамского и древнеегипетского и заканчивая христианским и мусульманским. В своем исследовании И.В. Вайнтруб исходит из культурологических и историософских концепций О. Шпенглера и А. Тойнби. Широкий охват материала не позволяет автору обстоятельно остановиться на анализе какой-то одной определенной культуры, однако работа является ценной в плане сравнительного анализа культур. В монографии и отдельных статьях И.В. Вайнтруб значительное внимание уделено также культурологическим аспектам феномена сакрального.

В работе Ю.И. Терещенко феномен сакрального анализируется в трех направлениях: религиозоведческом (священное – ценность восходящего, безусловного порядка); культурологическом (священное – «это всегда величественное») и просветительском (сакральное – героическое, а, следовательно, духовно возвышенное) [109, 130]. Среди украинских авторов, в статьях и монографиях которых рассматривается проблематика сакрального, следует назвать работы В.А. Личковаха, В.С. Горского, С.Б. Крымского, Б.А. Парохонского, И. Музичку, Е.К. Дулумана [110 – 115].

Работы В.А. Личковаха затрагивают различные аспекты проблемы сакрального. В книге «Слов'янський Sacrum – скарбниця Європи» собраны научные и публицистические работы данного автора, в которых рассматривается мир духовных ценностей славянства, основные хроно-

топы, архетипы и сигнатуры славянской культуры Центральной и Восточной Европы. В книге даётся сравнительная характеристика эллинскому и славянскому переживанию пространства и времени, раскрываются идеи духовного универсализма славянских народов. Значительное место в книге уделено проблеме сакрального в украинской культуре [110].

В последние годы в Украине было защищено несколько диссертаций, которые касаются отдельных аспектов проблемы сакрального и связи этой проблемы с различными видами искусства. Среди них особенно следует отметить докторскую диссертацию Ю. А. Клековкина «Сакральный театр в генезисе театральных систем» [116], а также кандидатские диссертации Р.В. Демчук «Сакральное и профанное в культурно-философской символике Софии Киевской»; Ю.Ю. Завгороднего «Идея сакрального центра в культуре Киевской Руси: XI век – первая треть XIII века», В.Ю. Кушакова «Онтология святости в древнекиевском христианстве / На материале Киево-Печерского Патерика» [117 – 119]. К числу работ украинских учёных, посвящённых проблеме сакрального, следует также причислить исследования И.П. Гудымы, Е.В. Батаевой, Д.С. Кобылкина, К.В. Цепковской и др. [120 – 123].

Кандидатская диссертация Д.С. Кобылкина посвящена исследованию метафоры в контексте религиозной коммуникации. Диссертант говорит о метафоризации как специфическом способе трансляции сакральных смыслов, выявляет основные черты эстетического пространства метафоры, рассматривает проблему взаимодействия метафоричности и сакральности как способа бытия эстетического пространства [122, 3–4]. Что касается диссертации К.В. Цепковской, то в ней раскрыто влияние феномена сакрального на конфигурации культуры современной Украины, обоснована онтология взаимоотношений сакральных ценностей и конфигурации культуры [123, 5]. В данной кандидатской диссертации проанализированы взаимоотношения культуры и сакрального, раскрыто понятие «сакроса», в качестве одного из медиаторов сакральных смыслов показано изобразительное искусство.

В докторской диссертации И.А. Федь исследуется феномен украинской иконы с философско-культурологической и эстетической точки зрения. К несомненным достоинствам данной диссертации относится то, что её отдельный раздел посвящён разработке теоретико-методологической базы исследования. Опираясь на труды Г.В.Ф Гегеля, М. Хайдеггера, Г.С. Сковороды, автором проводится комплексный анализ феномена украинской иконы. И.А. Федь приходит к оригинальному концептуальному положению, суть которого позволяет объяснять иконографические объекты, как определенные знаки культуры [124, 23]. И.А. Федь подчеркивает, что икона играет роль центрального элемента

церковной эстетики, говорит о её роли в становлении христианского сакрального искусства, прослеживает конкретное влияние сакрального искусства на формирование духовности украинского народа. Он утверждает, что решения Вселенских соборов, утвердившие догмат иконопочитания, имели серьёзное воздействие на всю последующую историю искусства в тех странах, где основной религией было христианство.

В вышедшей в 2007 году монографии Шелюто В.М. «Эстетизм сакрального» [125] исследована проблема взаимоотношения категорий сакрального и эстетического. В последующей за ней докторской диссертации «Проблема сакрального в эстетическом процессе» [126], Шелюто В.М. существенно расширяет проблемное поле исследования сакрального в эстетике. Он рассматривает и сопоставляет друг с другом основные теоретические интерпретации категории сакрального в истории эстетики и искусства, проводит анализ воздействия сакрального на эстетические концепции античности, средневековья, Ренессанса, барокко. Такой подход к проблеме сакрального даёт возможность рассматривать сакральное не только как важнейшее понятие религиоведения, но и как эстетическую категорию, причем одну из важнейших. Согласно Шелюто В.М., сакральное присуще не только религиозной эстетике, но и всей эстетике как таковой. В его докторской диссертации рассмотрено соотношение сакрального с такими категориями эстетики, как трагическое, комическое, прекрасное, ужасное, эстетический идеал. На основе проведенного анализа автором диссертационной работы подчёркнуто, что сакральное и эстетический процесс как феномены бытия неразрывно связаны между собой. Каждый из этих феноменов самостоятелен в своей основе и имеет собственное содержание. С учетом значения категории сакрального, которая является важной для раскрытия сущности эстетического сознания, в работе подробно рассмотрены медиаторы сакрального в эстетическом процессе: слово, символ, миф.

В докторской диссертации Шелюто В.М. раскрыты познавательный потенциал категории сакрального, пространственные и временные аспекты сакрализованной формы, этико-эстетические аспекты категории сакрального. Феномен сакрального рассмотрен в диалектическом единстве эстетического, религиозного и экзистенциального аспектов. В диссертации предложены новые подходы к изучению феномена сакрального в эстетике, рассмотрены многочисленные историко-художественные факты, которые связаны с проблемой сакрального и касаются разных периодов развития искусства.

Отношения к проблематике сакрального имеют и многие статьи и монографии В.Д. Исаева. В своей докторской диссертации «Теос культуры и антропос цивилизации» [127] В.Д. Исаев исследует логику становления понятий «реальность», «цивилизация» и «культура», обосно-

выводит новые методологические принципы анализа цивилизации и культуры как единого социального пространства. В.Д. Исаев подчёркивает, что человек живет одновременно и в пространстве цивилизации, и в пространстве культуры. В его диссертации исследованы особенности бытия человека в реальности современной цивилизации и культуры и определено влияние состояния воцивилизованности человека на его существенные характеристики в реальном и виртуальном бытии; показаны причины трагизма и оптимизма бытия человека; проанализировано понятие «антропос» как интегрирующее и активное начало цивилизационного пространства бытия человека; исследована структура цивилизации и культуры. Значительное внимание уделяет диссертант рассмотрению роли экономического и эстетического, материального и духовного в структуре культуры и цивилизации. В диссертации исследован также феномен асимметрии цивилизации и культуры относительно человека и её онтологические последствия для «антропоса» цивилизации и «теоса» культуры.

Понимание диссертантом структуры и содержания цивилизации и культуры позволило развести содержательно эти понятия. Диссертант противопоставляет альтруистическую логику существования культурного пространства и потребительскую логику существования цивилизационного пространства. Асимметрия цивилизации и культуры относительно человека дала возможность В.Д. Исаеву открыть онтологическую основу квазицивилизации и квазикультуры, которые существуют между культурой и цивилизацией.

В докторской диссертации В.Д. Исаева значительное внимание уделяется анализу категории сакрального. В поисках онтологических основ культуры и цивилизации диссертант обращается к понятиям «священное», «сакральное», «сакрос», «теос», «антропос», «профанное» и др. Обращение к указанным понятиям позволяет объяснить множество проблем, поставленных в данной работе. Для В.Д. Исаева соотношение понятий «сакральное» и «профанное» является одним из ключевых в анализе структур взаимодействия цивилизации и культуры социума. По мнению исследователя, вызовы культуры для современного человека имеют сакральную, а вызовы цивилизации – профанную основы. Поэтому соединение разных сторон бытия цивилизации и культуры требует учитывать эти обстоятельства сложного уклада социума через реализацию священного на культурной основе.

Монография и докторская диссертация В.Ю. Головей «Репрезентация сакрального в искусстве: философско-эстетический анализ» [128] является системным исследованием проявлений сакрального в изобразительном искусстве. Её ценность заключается именно в том, что в ней предпринимается попытка рассмотреть репрезентацию сакрального в ис-

кусстве во всей полноте и сложности этой проблемы. Определенные трудности такого синтеза знаний заключаются в том, что автору в течение всей работы важно сохранить определенный баланс между макроуровнем философско-эстетического анализа и микроуровнем многочисленных фактов искусства. В.Ю. Головей анализирует культуротворческий потенциал опыта сакрального как фактор одухотворения человеческой телесности и рассматривает проблему генезиса эстетического и художественного в контексте взаимодействия художественного и религиозного начал. По мнению В.Ю. Головей, сакральный опыт интегрирует телесные, подсознательные, сознательные, духовные элементы жизненной активности человека и может иметь экстатические, созерцательно медитативные, телесно экспрессивные, рационально рефлексивные формы проявления.

В.Ю. Головей уделяет внимание рассмотрению статуса понятия «репрезентация» в эстетической теории. Она рассматривает эстетическую специфику образно символической репрезентации сакрального в искусстве, концептуализирует категориальный статус понятия «репрезентация» в эстетической теории, раскрывает онтологическую природу и функции сакрального искусства.

В монографии В.В. Патерыкиной «Сакрализация и десакрализация в ситуации постмодерна» [129] и, последовавшей вслед за ней, докторской диссертации, проблема сакрального рассматривается в ситуации постмодерна. В работе подчёркивается, что сфера сакрального охватывает все сферы человеческого бытия. Как отмечает автор, в ситуации постмодерна происходит не только десакрализация художественной культуры, но и десакрализация традиционных религий. Процесс десакрализации связан с тем, что место сакральных ценностей, занимают профанные. Согласно мнению исследователя, в эпоху постмодерна в человеке остаётся всё меньше подлинно человеческого. Культура постмодерна порождает децентрализацию, иронию, плюрализм, ризомность, которые разрушают подлинное человеческое «Я». Как отмечает автор, вытеснение сакральных ценностей на периферию человеческого сознания становится всё более опасным для дальнейшего существования подлинной гуманистической культуры.

Серьёзная исследовательская работа в плане изучения форм и методов православной сакральной педагогики ведётся на кафедре мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (ранее – Восточнoукраинского национального университета имени В. Даля). Наглядным свидетельством этой работы являются монографии и статьи, написанные В.Д.Исаевым, В.М. Шелюто и др., совместно и В.И. Ильченко [130 – 131]. В.И. Ильченко является одним из инициатором переиздания основных научно-педагогических тру-

дов таких представителей сакральной педагогики, как П. Д. Юркевич, С.С. Гогоцкий, К.Д.Ушинский и др. В своей авторской и издательской деятельности он исходит из того, что обращение студентов и преподавателей к этим трудам будет всячески способствовать оптимизации процесса обучения и воспитания в современном учебном заведении. Обращаясь к традициям христианской сакральной педагогики сердца, В.И. Ильченко проводит тщательную работу по отбору и комментированию текстов, формирует хрестоматии сакральной педагогики. Изданные им книги способствуют тому, что методы сакральной педагогики, используемые в практической деятельности, дадут возможность качественно повысить уровень учебно-воспитательной работы в плане раскрытия творческого потенциала каждого человека.

Среди работ, изданных в последние годы, следует также отметить монографию Н.С. Звонок «Символизм православной культуры» [132]. В этой книге основное внимание автора уделено проблемам сакральной символики православной иконы, влиянию исихазма на русское иконописное искусство, символизму христианской архитектуры. Автор монографии рассматривает религиозный символизм как основание культуры, раскрывает социально-психологические основы христианского символизма, даёт развёрнутую типологию религиозных символов в сакральном искусстве. В указанной работе символизм предстаёт как важнейшее достижение человеческой мысли в плане постижения сакрального.

В работах многих авторов затрагиваются лишь отдельные аспекты проблемы духовной культуры в пространстве сакрального. Среди таких работ особо следует отметить работы В.К. Суханцевой, А.П. Воеводина, К.В. Деревянко, С.Д. Бесклубенко, Т.И. Биленко, О.К. Буровой, С.Г. Елистратова, Б.А. Лобовика, Т.В. Лютого, В. А. Малахова, П.М. Мовчана, А.В. Москальца, Е.И. Мулярчука, Е. В. Рябининой, М.А. Собоуцкого, Ю. Сватко, Л.А. Солонько, И.В. Степаненко, Д. Степовика, Т.А. Чайки, Ж.М. Юзвак, Л.В. Янченко и др.

Проведенный анализ литературы и источников свидетельствует об устойчивом и глубоком интересе к проблеме сакрального среди специалистов в области различных гуманитарных дисциплин. Первоначально, возникнув в рамках богословия, категория сакрального, благодаря усилиям многих мыслителей, находит своё место в различных отраслях гуманитарного знания, становится одной из ключевых метакатегорий, необходимых для уяснения и понимания смысла бытия культуры в целом. Комплексное исследование феномена сакрального философами, культурологами, эстетиками, психологами и представителями других отраслей гуманитарного знания сыграло важнейшую роль в освоении современным человечеством всех тех ценностей, которые на протяжении многих веков определяли основу всякой культуры. Сакральное,

не ограниченное в настоящее время сферой исключительно богословских рассуждений, становится тем источником, благодаря которому становится возможным преодоление современных кризисных тенденций в культуре и установление постоянного диалога между культурными традициями, каждая из которых имеет свои сакральные истоки.

Философия, религиоведение, эстетика, искусствоведение, культурология, психология, педагогика – каждая наука со своих позиций исследуют эту сложную и многомерную проблему.

Существовало несколько основных традиций в исследовании проблемы сакрального, в рамках которых и были сформулированы оригинальные концепции данной проблемы, которые получили значительные перспективы последующей разработки и использования в разных отраслях гуманитарного знания. Проблема сакрального была рассмотрена представителями разных направлений постклассической философии XX века, в частности представителями неокантианства, неотомизма, феноменологии, экзистенциализма, Франкфуртской школы, психоанализа, традиционализма, постмодернизма.

Тенденции, которые, в первую очередь, формируют философские представления о сакральном, не столько являются порождениями реалий современного общества, сколько привносятся в него из западной цивилизации. Благодаря этому, парадигма исследования проблемы сакрального формируется, прежде всего, западноевропейской философской мыслью. В то же время не следует забывать и о традиции, порождённой русской религиозной философией, которая оказала значительное воздействие на отечественных исследователей проблемы сакрального. Российским и украинским исследователям с их исторической ориентацией на духовное измерение бытия проблематика сакрального стала особенно близкой.

В XX веке в европейской философско-эстетической мысли были достигнуты существенные успехи относительно введения категории сакрального в эстетический и культурологический дискурс. Именно рационалистический подход к религии способствовал превращению богословской категории сакрального в культурологическую метакатегорию, находящую свое отражение в религиоведческом, этическом и эстетическом знании.

#### **Литература**

1. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант // Сочинения: в 6 т. – М., 1964. – Т. 3. – С. 69–756. – (Философское наследие)
2. Гулыга А. Кант/Арсений Гулыга. – М.: Молодая гвардия, 1981. – 303 с. – (Жизнь замечательных людей)
3. Шеллинг Ф. Философия искусства/ Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг. – М.: Мысль, 1966. – 496 с. – (Философское наследие)



4. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим /Ф. Д. Шлейермахер. – СПб. : Алетейя, 1994. – 274 с.
5. Пылаев М.А. Феноменология религии Рудольфа Отто/ М.А. Пылаев. – М.: Изд-во Моск. культуролог. лица, 2000. – 80 с.
6. Виндельбанд В. Прелюдии : философские статьи и речи / Вильгельм Виндельбанд // Виндельбанд В. Избранное: дух и история. – М., 1995. – С. 20–293. – (Лики культуры).
7. Otto R. The Idea of the Holy/ Rudolf Otto. – London; Oxford, 1923. – 256 p.
8. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство» / В. В. Токман. – К., 2001. – 16, [1] с.
9. Бультман Р. Новый завет и мифология/ Рудольф Бультман// Вопросы философии. – 1992. – № 11. – С. 86 – 114.
10. Тиллих П. Избранное. Теология культуры ; [пер. с англ.] / Пауль Тиллих [отв. ред. и авт. послесл. С. В. Лезов]. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
11. Зедерблом Н. Становление веры у Бога/ Н. Зедерблом // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон, 1998. – С. 262 – 314.
12. Нибур Ричард Х. Радикальный монотеизм и западная культура : [пер И.И. Маханькова] / Ричард Х. Нибур // Христос и культура : избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юрист, 1996.– С. 225–378. – (Лики культуры).
13. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления/ Мартин Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители прошлого)
14. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості : дослідж. категорії «громадянське суспільство» : [пер. з нім.]. / Юрген Габермас. – Л.: Літопис, 2000. – 320 с.
15. Leeuw G. van der Phenomenologie der Religion/ Gerardus van der Leeuw. – Tubungen: Mohr, 1970. – 808 S.
16. Hubbeling H. Divine presense in ordinary life: Gerardus van der Leeuw's two fold method in his thinking on art and religion/ H. Hubbeling. – Amsterdam, в 1986. – 47 p.
17. Шелер М. Избранные произведения : [пер. с нем.] / Макс Шелер. – М.: Гнозис, 1994. – 413 с. – (Phanomenologie, Hermeneutik, Sprachphilosophie).
18. Юнг К. Г. Архетип и символ : [пер. с нем.] / Карл Густав Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
19. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания/ Эрих Нойманн. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1998. – 464 с.
20. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы/ Титус Буркхардт. – М.: Алетейя, 1999. – 216 с.
21. Бельтинг Х. Образ и культура. История образа до эпохи искусства: [пер. с англ.] /Ханс Бельтинг. – М. : Прогресс – Традиция, 2002. – 752 с.
22. Вёльфлин Г. Ренессанс и барокко. Исследование сущности и становления стиля Барокко в Италии / Генрих Вёльфлин; [пер. с нем. Е. Г. Лундберга;

- под ред. Е. Н. Козиной]. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 288 с. – (Серия «Художник и знаток»).
23. Панофски Э. ИДЕА: к истории понятия в теориях искусства вот античности к классицизму/Эрвин Панофски. – СПб.: Аксиома, 1999. – 228 с.
  24. Элиаде М. Священное и мирское/ Мирча Элиаде; [пер. с фр. Н. К. Грабовского]. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
  25. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы : [пер. с фр. и англ.] / Мирча Элиаде., общ. ред. И.Р. Григулевича, М.Л. Гаспарова. – М. : Прогресс, 1987. – 312 с.
  26. Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 1–2. /Мирча Элиаде; [пер. с фр. А. А. Васильева]. – СПб.: Алетейя, 1999. – Т. 1. – 1999. – 391 с. Т. 2. – 1999. – 414 с.
  27. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза : [пер. с англ. К. Богущкого, В. Трилиса] / Мирча Элиаде.. – К.: София, 1998. – 384 с.
  28. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское/ Мирча Элиаде.. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
  29. Элиаде М. Аспекты мифа: [пер. с фр.] / Мирча Элиаде. – М.: Инвест ППП, 1995. – 240 с.
  30. Лангер С. Философия в новом ключе: исследование символики, разума, ритуала и искусства / Сьюзен Лангер. – М.: Республика, 2000. – 287 с. – (Мыслители XX века).
  31. Шестаков В. Эстетическая философия Сьюзен Лангер // Лангер С. Философия в новом ключе: исследование символики, разума, ритуала и искусства. – М.: Республика, 2000. – С. 266 – 273.
  32. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячами лицами/Джозеф Кэмпбелл. – К.: София, 1997. – 336 с.
  33. Кэмпбелл Дж. Мифологический образ/ Джозеф Кэмпбелл; [пер. с англ. К. Е. Семёнова].– М.: ООО «Изд-во АСТ», 2002.– 683 с.
  34. Женщины в легендах и мифах / под ред. К. Ларрингтон ; [пер. с англ. О. Перфильева]. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. – 592 с. – (Серия “Академия”).
  35. Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве / Джеймс Холл ; [пер. с англ. А. Майкапара]. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1999. – 656 с. – (Серия «Академия»).
  36. Керлот Х.Э. Словарь символов/Х.Э. Керлот.– М.: REFL-book, 1994. – 608 с.
  37. Бауэр В. Энциклопедия символов / Вольфганг Бауэр, Ирмтрауд Дюмотц, Сергиус Головин : [пер. с нем. Г.И. Гаева]. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – 512 с.
  38. Малиновский Б. Магия, наука и религия /Бронислав Малиновский ; [пер. с англ. А. П. Хомик ; под ред. О. Ю. Артёмовой.]. – М. : Рефл-бук, 1998. – 304 с.
  39. Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства/ Р. Дж. Коллингвуд ; [пер. с англ.].– М.: Языки рус. культуры, 1999. – 328 с
  40. Каюа Р. Людина та сакральне / Роже Каюа ; [пер. с фр., відп. ред. С.Л. Удовик]. – К. : Ваклер, 2003. – 256 с.

41. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Введение, 1 глава; [пер. А.Б.Гофмана] // Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 174–231.
42. Мифы народов мира: Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – 2-е изд. – М. : Сов. энцикл., 1991. – Т. 1. – 1991. – 671 с.
43. Мосс М. Социальные функции священного / Марсель Мосс; [пер. с фр. под ред. И. В. Утехина ; науч. ред. Утехин И. В. и Геренко Н. М. ; сост. Трофимов В. Ю.]. – СПб. : Евразия, 2000. – 448 с.
44. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло : [пер. с фр.] / Жорж Батай. – Минск : Современ. литератор, 2000. – 352 с. – (Классическая философская мысль).
45. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология : [пер. с фр.] / Жорж Батай ; [сост. С. Н. Зенкина]. – М. : Ладомир, 2006. – 742 с.
46. Жильсон Э. Живопись и реальность / Этьен Жильсон ; [пер. с фр.]. – М.: Рос. полит. энцикл.(РОССПЭН), 2004. – 368 с. – (Книга света).
47. Маритен Ж. Избранное: величие и нищета метафизики : [пер. с фр.] / Жак Маритен. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – 608 с. – (Книга света).
48. Унамуно М. де О трагическом чувстве жизни: [пер. с исп.]/Мигель де Унамуно. – К.: Символ, 1996. – 416 с.
49. Фридлендер Г.М. Философия искусства и искусство философа (Эстетика Хосе Ортеги-и-Гассета)/Г.М. Фридлендер //Ортега-и-Гассет Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. –С. 7–48.
50. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры: / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с исп., сост. В. Е. Багно]. – М.: Искусство, 1991. – 588 с. – (История эстетики в памятниках и документах).
51. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Люсьен Леви-Брюль. – М. : Педагогика : Пресс, 1994. – 608 с.
52. Лэнг Э. Становление религии / Э. Лэнг // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антология. – М., 1998. – С. 46–81.
53. Маретт Р. Формула табу – мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: антология. – М.: Канон, 1998. – 496 с. – С. 99–108.
54. Kristensen W.B. The meaning of religion: lectures in the phenomenology of religion/ W.B. Kristensen. – Hague Cop, 1960.–532 p.
55. Bleeker C. J. The sacred bridge. Researches into the nature and structure of religion / C. J. Bleeker. – Leiden, Brill, 1936. – 272 p.
56. Жирар Р. Насилие и священное / Рене Жирар ; [пер. с фр. Г. Дашевского]. – М. : Новое лит. обозрение, 2000. – 396 с. – (Интеллектуальная история).
57. Heiler F. Die Religionen der Menschheit. Vergangenheit und Gegenwart/ F. Heiler. – Stuttgart: Reclam, в 1959. – 1063 p.
58. Mensching G. Das Heilige Wort. Eine religionsphanomenologische Untersuchung/ Georg Mensching. – Bonn: Ludwig Rohrscheid Verlag, 1937. – 148 S.

59. Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / В. С. Соловьев. – М.: Искусство, 1991. – 701 с. – (История эстетики в памятниках и документах).
60. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества/Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с. – (Из истории отечественной философской мысли)
61. Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 147 – 216. – (Мыслители XX века)
62. Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Священник Павел Флоренский// Флоренский П.А. Собрание сочинений. / сост. и ред. Игумен Андроник (Трубачев). – М. : Мысль, 2000. – 446 [1] с. – (Философское наследие, т. 131).
63. Философия русского религиозного искусства XVI – XX вв. Антология. / Сост; общ. ред и предисл. Н.К.Гаврюшина. – М.: Прогресс, 1993. – 400 с.
64. Трубецкой Е. М. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи / Е. М. Трубецкой // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. : антология. – М., 1993. – С. 195–219. – (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. 1.)
65. Флоренский П.А. Автореферат/ П.А. Флоренский // Вопросы философии. – 1988. – № 12. – С. 113 – 119.
66. Генисаретский О. И. Пространственность в иконологии и эстетике священника Павла Флоренского / О. И. Генисаретский // Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М., 2000. – С. 9–46. – (Философское наследие).
67. Лосев А.Ф. Две необходимые предпосылки для построения истории эстетики в качестве самостоятельной дисциплины /А.Ф.Лосев// Эстетика и жизнь. – Вып. 6. – М.: Искусство, 1979. – С. 221-238.
68. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. /А.Ф.Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000. – (Вершины человеческой мысли).– Кн. 1. – 832 с.; Кн. 2. – 688 с.
69. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения/А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
70. Кандинский В.В. О духовном в искусстве/В.В. Кандинский // Творчество. – 1988. – № 8, 10.
71. Николаева О. Православие и современная культура/Олеся Николаева. – М.: Изд-во Моск. Подворья Праздник-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. –288 с.
72. Угринович Д.М. Искусство и религия/Д.М. Угринович. – М.: Политиздат, 1982. – 288 с.
73. Яковлев Е.Г. Эстетика. Искусствознание. Религиоведение/Е.Г. Яковлев. – М.: Книж. дом «Университет», 2003. – 640 с.
74. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. Учеб. Пособие/Е.Г. Яковлев. – М.: Высш. шк., 1997. – 224 с.
75. Бычков В.В. Aesthetica patrum. Эстетика отцов церкви/В.В.Бычков. – Т. 1. Апологеты. Блаженный Августин. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
76. Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры/С.М. Климова. – Спб.: Алетейя, 2004. – 329 с.

77. Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингво-религиозных традиций/А.П. Забияко. – М.: Издат. дом «Московский учебник» 2000, 1998. – 207 с.
78. Топоров В.Н. Святость и святые в русской культуре/В.Н. Топоров. – Т. 1. Первый век христианства на Руси. – М.: Гнозис – Школа «Языки рус. культуры», 1995. – 875 с.
79. Батракова С. П. Искусство и утопия: из истории западной живописи и архитектуры XX в. /С. П. Батракова ; отв. ред. М. Я. Либман ; АН СССР ; ВНИИ искусствознания. – М. : Наука, 1990. – 304 с.
80. Лишаев С.А. Эстетика Другого/С.А. Лишаев. – Самара. Изд-во Самар. гуманит. акад., 2000. – 365 с.
81. Шукуров Ш.М. Образ храма/ Ш.М. Шукуров. – М.: Прогресс – Традиция, 2002. – 496 с.
82. Аверинцев С.С. Из истории культуры средних веков и Возрождения/С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1976. – 218 с.
83. Лазарев В.Н. История византийской живописи/В.Н. Лазарев. – М.: Искусство, 1986. – 330 с.
84. Розин В.М. Эзотерический мир. Семантика сакрального текста/В.М. Розин. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 320 с.
85. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии/С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 80 – 94.
86. Шестаков В.П. Гармония как эстетическая категория. Учение о гармонии в истории эстетической мысли/ В.П. Шестаков. – М.: Наука, 1973. – 256 с.
87. Рашкова Р.Т. Ватикан и современная культура/Р.Т. Рашкова. – М.: Политиздат, 1989. – 416 с.
88. Антонова О. А. Искусство и православие/ О.А. Антонова. – М.: Моск. рабочий, 1983. – 94 с.
89. Галинская И. Л. Загадки известных книг/И.Л. Галинская. – М.: Наука, 1986. – 128 с.
90. Медушевский В.В. Религиозная природа музыкального слуха /В.В. Медушевский// НОМО MUSICUS: Альманах музыкальной психологии. – М.: Моск. гос. консерватория им. П.И. Чайковского, 1995. – С. 8 – 16.
91. Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс/Ю.М. Лотман// Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. – М.: Наука, 1973. – С. 16 - 22.
92. Успенский Б.А. Семиотика искусства: Поэтика композиции. Семиотика иконы. Статьи об искусстве/Б.А. Успенский. – М.: Школа «Языки рус. культуры», 1995. – 360 с.
93. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа/ Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
94. Хренов Н. А. Воля к сакральному / Н. А. Хренов. – Спб.: Алетейя, 2006. – 571 с.
95. Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса / Н. А. Хренов. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.

96. Баткин Л. М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления / Л. М. Баткин. – М.: Искусство, 1990. – 415с.
97. Живов В. М. Святость: краткий словарь агиографических терминов / В. М. Живов. – М.: Гнозис, 1994. – 110 с.
98. Кантор В. К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XX – начала XX в. /В. К. Кантор//Вопросы философии. – 2002. – № 9. – С. 54–67.
99. Касавин И. Т. «Человек мигрирующий»: онтология пути и местности / И. Т. Касавин // Вопросы философии. – 1997. – № 7. – С. 74–84.
100. Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры / В. Л. Рабинович. – М.: Наука, 1979. – 392 с.
101. Рашковский Е. Б. Европейская культура нового времени: библейский контекст / Е. Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 80–92.
102. Тагиров Ф. В. Сакральное как предмет социально-философского дискурса (от традиции к новому символическому пространству) [Электронный ресурс] : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия»/ Ф. В. Тагиров. – М., 2003. – 24 с. – Режим доступа: <http://www.lib.ua.ru.net/diss./con./91456.html>.
103. Якимович А. К. Тоталитаризм и независимая культура/ А. К. Якимович // Вопросы философии. – 1991. – № 11. – С. 16–25.
104. Сковорода Г. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – 486 с. – (Философское наследие)
105. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11/ Токман Віктор Васильович. – К., 2001. – 182 с.
106. Попович М. В. Рациональність і виміри буття / Мирослав Попович. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
107. Попович М. Нарис истории культуры Украины/ Мирослав Попович. – К.: Артэк, 1998. – 728 с.
108. Вайнтриб И.В. Священные лики цивилизаций/И.В. Вайнтриб. – К.: Техника, 2001. – 512 с.
109. Терещенко Ю.И. Фундамент духовности – святость/Ю.И. Терещенко // Вече. – 1997. – № 1. – С. 123 – 140.
110. Личковах В.А. Слов'янський Sacrum – скарбниця Європи: Наукові та публіцистичні праці із славістики, україністики, культурологічної регіоніки/ В.А. Личковах. –Чернігів: Чернігівський національний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка, 2010. –144 с.
111. Горский В. Идеал страстотерпца. О специфике древнерусского обиды святости /Вилен Горский// Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 1 – 2. – С. 110 – 112.
112. Крымский С. Б. Под сигнатурой Софии/Сергей Крымский // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 5 – 6. – С. 235 – 242.
113. Парахонский Б. Барокко. Поэтика и символика /Борис Парахонский// Философская и социологическая мысль. – 1993. – № 6. – С. 99 – 114.

114. Музичка І. Українське сакральне мистецтво і богослов'я/ Іван Музичка // Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи. – Л., 1994. – С. 11–35.
115. Дулуман Е. К. Идея бога: исследование и полемический очерк / Е. К. Дулуман. – М.: Наука, 1970. – 176 с.
116. Клековкін О. Ю. Сакральний театр у генезі театральних систем : ... дис. д-ра мистецтвознавства : 17.00.01; 17.00.02 / Клековкін Олександр Юрійович; Нац. муз. акад. України ім. П. І. Чайковського. – К., 2002. – 346 с.
117. Демчук Р. В. Сакральне та профанічне в культурно-філософській символіці Софії Київської : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11/Демчук Р. В.; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» – К., 2001. – 175 с.
118. Завгородній Ю. Ю. Идея сакрального центра в культурі Київської Русі: XI ст. – перша третина XIII ст. (до характеристики просторово-часових уявлень) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05/Завгородній Юрій Юрійович; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» – К., 2002. – 249 с.
119. Кушаков В. Ю. Онтологія святості у давньокіївському християнстві (на матеріалі Києво-Печерського Патеріка) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Кушаков В'ячеслав Юрійович ; НАН України, Ін-т філософії. –К., 1996. – 166 с.
120. Гудима І. П. Молитва як елемент релігійного культу і явище культури : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Гудима І. П.; Нац. аграр. ун-т.– К., 1996 – 166 с.
121. Батаєва Е.В. Миф в религии: проблема соотношения мифического выражения и религиозно-христианского содержания: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04 «Философия культуры, философская антропология»/ Харьк. гос. ун-т. – Х., 1997. – 240 с.
122. Кобилкін Д.С. Естетичний простір метафори релігійної комунікації : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.08 «Естетика»/ Д.С. Кобилкін. – Луганськ, 2012.–15 с.
123. Цепковська К.В. Конфігуративна функція сакрального в культурному бутті сучасної України: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.04 «Філософія культури, філософська антропология»/ К.В. Цепковська. – Луганськ., 2010.–16 с.
124. Федь І. А. Трансцендентальні та культурологічні виміри феномену української ікони : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : 17.00.01 «Теорія та історія культури» / І. А. Федь – К., 2006. – 32 с.
125. Шелюто В. М. Естезис сакрального: монографія/ В. М. Шелюто. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2007. – 276 с.
126. Шелюто В.М. Проблема сакрального в естетичному процесі: Дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.08 «Естетика»/ Шелюто Володимир Михайлович; Східноукраїнський держ. ун-т ім. В. Даля. – Луганськ, 2010. – 452 с.
127. Ісаєв В.Д. Антропос цивілізації та теос культури: Дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.04 «Філософія культури, філософська антропология»/ Ісаєв Володимир Данилович; Східноукраїнський держ. ун-т ім. В.Даля. – Луганськ, 2012.– 400с.

128. Головей В.Ю. Сакральне в мистецтві: проблеми образотворчої репрезентації: монографія/ В. Ю. Головей. – Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2012. – 420 с.
129. Патерикіна В.В. Сакралізація й десакралізація в ситуації постмодерну: монографія/В.В. Патерикіна. – Алчевськ: Дон ДТУ, 2013. – 368 с.
130. Исаев В.Д., Ильченко В.И., Шулико В.П. Духовное возрождение личности в современном социуме Украины (смена парадигмы) / В.Д. Исаев, В.И. Ильченко, В.П. Шулико. – Луганск: Глобус, 2005. – 240 с.
131. Ильченко В. И., Шелюто В. М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве / В. И. Ильченко, В. М. Шелюто. – Киев : АО «ИТН», 2002. – 325 с.
132. Звонок Н.С. Символизм православной культуры: монография/ Н.С. Звонок. – Луганск: Изд-во «Виртуальная реальность», 2013. – 236 с.



## ***1. 2. ПОНЯТИЕ, КОД И ПРИНЦИП САКРАЛЬНОГО***

Человек, пребывая в мире, определённым образом этот мир воспринимает и осмысливает. Границы восприятия определяются остротой органов чувств, а осмысления – качествами ума. Но сам по себе человек не является изолированным существом в этом мире. Он только обладает определённой «автономией» по отношению к природе и истории, поскольку обладает разумом и свободой воли. Однако понимание того, что есть природа и история, и того, что есть человек, отличаются друг от друга в различных культурах. Разница в мировоззрении у представителей разных эпох и культур может быть огромна, но, в то же время, есть некоторые общие позиции, которые способны отдельных людей объединить в единый народ, а отдельные народы объединить в единое человечество. В настоящее время в духовной жизни плюрализм религий постепенно сменяется монизмом науки. Современный человек требует убедительных доказательств того или иного утверждения, а не просто верит на слово авторитетам. Наука, только начиная со сравнительно недавнего времени, пытается объяснить высший смысл человеческого существования. Вплоть до эпохи Просвещения этот смысл коренился исключительно в религиозном мировоззрении.

Рациональное философское мышление, опирающееся на систему доказательств, осуществляется с помощью категорий. Категории представляют собой понятия, обладающие наибольшей степенью абстракции. Ещё со времён Аристотеля они представляют собой фундаментальные понятия, ограничивающие поле дискурса в философских науках, в том числе, в эстетике, этике, логике, а также в теологии. Категории представляют собой именно предельные универсальные понятия, которые наиболее существенны для формирования предметного поля философских дисциплин. К числу таких универсальных понятий и относится категория сакрального.

Сакральное – это многомерное и полиморфное, системное и целостное явление. Видный исследователь проблемы сакрального М. Элиаде отмечает, что: «Отличительным признаком сакрального является то, что сознанием оно выделяется как нечто другое, как абсолютно и полностью отличное, не похожее ни на человеческое, ни на космическое» [1, 16]. Как подчеркивает М. Элиаде, сакральное «всегда проявляется как реальность совсем иного порядка», отличающаяся от «естественной» реальности» [1, 17].

В современной философской и религиозноведческой литературе различаются понятия «сакральное», «священное» и «святое». «Святое» – это сугубо религиозное понятие, связанное, в первую очередь, с христианской религией. Термин «священное» чаще всего применяется по от-

ношению к любой религии, несмотря на существенные различия в его понимании в каждой из них. Сакральное может выступать в качестве категории не только применительно к религиозному сознанию вообще, но и в отношении к нерелигиозному сознанию. Это самое общее понятие, описывающее все религиозные, культурные и политические процессы, в центре которых пребывает Бог, человек или общество.

Латинское слово «сакральное» происходит от индоевропейского корня *sak*, что выражает «наиболее интенсивное присутствие в своей полной форме». Корень *sak* позволяет нам понять, какой изначальный смысл вложен в понятие сакрального в индоевропейском видении мира: соответствие космосу, фундаментальная структура вещей, существующая реальность. Жрецы древних индоевропейских религий старались построить общество именно на этих сакральных основах. С древнейших времён в индоевропейском мышлении сакральное составляет основополагающую реальность существования.

Понятие «святость» гораздо древнее мировых религий. Аналоги этого понятия встречаются в различных языках: *Svet* – праславянское, *Sventas* – балтийское, *Spenta* – иранское [2, 8].

Сакральное, в приведённых лексических примерах, образует звено, которое соединяет современное русское слово «святой» с индоевропейской традицией понимания сакрального как обозначающего возрастание, набухание – и, в конце концов, увеличение объёма. Такое увеличение рассматривается как действие особой жизненной плодоносящей силы или, как её образ и символ.

Изучение феномена сакрального необходимо для понимания многих проблем современного человечества. Как подчёркивает В.Н. Топоров, святое место, святой предмет, святой человек оказываются теми точками, вокруг которых создается ноосферическая ткань, трудятся мысль и чувства многих поколений людей, возникает ощущение новой реальности [2,10].

Проблема относительно того, где находится сфера сакрального, решается по-разному религиозными и нерелигиозными людьми. Как подчёркивает М. Элиаде: «Священное и мирское – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории. Эти способы бытия в Мире представляют интерес не только для истории и социологии. Ведь священный и мирской способы существования свидетельствуют о различном положении, занимаемом человеком в Космосе» [1, 19].

Согласно М. Элиаде, религиозный человек принимает для себя специфический способ существования в мире, и, несмотря на значительное разнообразие историко-религиозных форм, этот специфический способ всегда узнаваем [1, 125-126]. Независимо от исторического кон-

текста, он всегда верит, что существует абсолютная реальность, священное, которое не только возвышается над этим миром, но и проявляется в нем и делает его реальным. Он верит, что жизнь имеет священные истоки, и что человеческое существование реализует все потенциальные возможности в той мере, в какой оно является религиозным, т.е. участвует в реальном. Воспроизводя в современной жизни события священной истории, повторяя божественные деяния, человек располагается и удерживается рядом с богами, т.е. в реальном и значащем смысле [1, 126].

Сакральное в представлении древних народов – это реальное в его совершенстве, это одновременно и могущество, и действительность, и источник жизни, и плодородие. Для первобытных и древних обществ сакральное представляет собой олицетворение могущества. Сакральное могущество означает одновременно реальность, неизбежность и эффективность, а оппозиция «священное – мирское» часто представляется как противоположность реального и ирреального, или псевдореального [1, 18]. В ранних языческих верованиях представления о сакральном были связаны с действиями сил природы: «Проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой. Для людей, обладающих религиозным опытом, природа может проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания» [1, 18], т.е. проявление священной реальности. Священным камням или священным деревьям поклонялись именно потому, что они представляют собой иерофании, т.е. «показывают» уже нечто совсем иное, чем просто камень и дерево, а именно – священное» [1, 18].

В течение длительного времени сакральное рассматривалось преимущественно как категория, относящаяся к религии и теологии. Вплоть до начала XX века в содержание данной категории религиоведами и теологами вкладывались представления о сверхчувственном, божественном, нуминозном.

Лишь в начале XX века категория сакрального выходит за пределы религии и теологии. Она начинает активно использоваться во многих гуманитарных науках. Постепенно сакральное превращается в метакатегорию всего гуманитарного знания. Оно уже не связано, исключительно, с религией и даёт о себе знать в политике, праве, языке. Сакральное в таком контексте рассматривается не только как имматериально-духовное, связанное с определённой религией и религиозными институтами. Расширяя понятие сакрального до уровня метакатегории гуманитаристики, современные исследователи данной проблемы постепенно уходят от прежних, чисто религиозных представлений о сакральном. Вне религиозного сознания существует особый социогенотеистический

тип сакрального, который связан преимущественно с обществом, культурой и политической идеологией. Социогенотеистический тип сакрального уже не связан непосредственно с религией, однако он свойственен современной культуре.

В XX веке не только религии, но и политические идеологии, претендующие кардинально изменить существующую жизнь, заявляют о своём сакральном характере. Они завладевают умами многих людей и могут нести в себе серьезную опасность по отношению к каждому конкретному человеку, как раз именно тем, что заявляют о своей сопричастности сфере сакрального. Такие политические идеологии зачастую смешивают воедино сакральные и профанные ценности, порой произвольно меняя их местами. Примером такой идеологии является фашизм, который содержал в себе некий прорыв профанных ценностей в сферу сакрального и нёс, таким образом, тенденцию сакрализации профанного начала. Это был прорыв, сопряженный с огромной опасностью для человечества и предполагающий изначально огромное число человеческих жертв.

Сакральное способствовало формированию актуально значимых и наиболее устойчивых интенций, ярко проявляющихся в моральном и эстетическом сознании. Учитывая это, исследователи стали рассматривать феномен сакрального не только в рамках богословия, непосредственно связанного с какой-либо конкретной религией, но и в плане этического и эстетического дискурса. Такая трансформация категории сакрального была связана, с одной стороны, с секуляризацией современного мировоззрения. С другой стороны, она заключалась в экстраполяции религиозной терминологии на всю систему гуманитарного знания.

В современной гуманитаристике исследование природы сакрального выходит за пределы любой конкретной религии и чисто богословского дискурса. Как уже было отмечено ранее, сакральное используется как важнейшая категория всего гуманитарного знания, как его метакатегория. Выходом категории сакрального за пределы религии и богословия положено начало новому подходу к исследованию природы сакрального. Данная метакатегория подлежит глубокому осмыслению на основе комплексного подхода, включающего в себя этическую, эстетическую и религиозную составляющие. Целью такого подхода является выяснение места и роли сакрального в процессе формирования мировоззрения и культуры, этических и эстетических представлений и ценностей.

Европейский рационализм долгое время сопротивлялся включению категории сакрального в число базовых категорий гуманитарного знания. Он даже отказывал сакральному в каком-либо статусе в науке. Воинствующий атеизм воспринимает сакральное, «святое», священное

как источник наиболее сильного раздражения. Он стремится всячески от него избавиться, прибегая порой даже к поруганию святынь, глумлению над ними, разрушению храмов, кощунству и прочим действиям, которые, по своей сути, являются не чем иным, как, своего рода, негативом подлинной святости [2, 7]. Однако говорить о религии, как просто об одном из заблуждений разума, как часто говорят о ней многие атеисты, значит признать факт того, что все предшествующие поколения человечества кардинально ошибались в своих оценках. Ведь именно в религии они черпали свои надежды на будущее. На основе религиозных принципов люди старались выстроить и свою повседневную жизнь. Высший смысл своей жизни они находили именно в сфере сакрального, божественного, священного. Поэтому утрировать или преуменьшать роль религии в обществе – значит, отказаться от понимания проблемы человека и мира во всей её полноте и сложности. Такой отказ приведёт к односторонней трактовке культуры и истории. Применять к людям прошедших эпох критерии и оценки, свойственные некоторым нашим современникам, было бы некорректно именно с научной точки зрения, поскольку это извращало бы сам ход истории и процесс познания. Такой подход был бы явной вульгаризацией науки о человеке. Имея перед глазами исключительно внешний опыт поколений, мы не сможем дать целостное представление о человеческой истории и культуре. Для этого нам потребуется исследование и внутреннего, мистического опыта прежних поколений, в котором сакральное себя проявило. Этот внутренний опыт был связан с восприятием сакрального в национально-государственных и мировых религиях. Именно они на протяжении тысячелетий определяли весь смысл бытия человека в мире.

Православный философ В.Н. Тростников подчёркивает особенности сакрального характера мировоззрения прежних эпох: «Вначале, когда ощущение живого Бога было еще сильным, для многих людей высшей целью было молитвенное соединение с Ним, то есть познание Истины в ее онтологическом, персонифицированном виде. Слова Спасителя «Я есмь путь и истина и жизнь» были для них не метафорой, а фактом. И чтобы их никто не отвлекал от этого экзистенциального Богопознания, они уходили в пустыни, монастыри» [3, 37].

В средние века бесконечность Бога внушала верующему не только «страх Господень», но и делала его сопричастным этой бесконечности, давала ему надежду в молитве, защиту от неблагоприятных факторов. В мировоззрении Нового времени стали господствовать эмпиризм и рационализм. Это способствовало глубокому упадку религиозной веры и появлению в психологии человека экзистенциального ощущения «заброшенности» во времени и пространстве. Начиная с эпохи Возрождения, десакрализация существующих религиозных ценностей шла пол-

ным ходом. Вследствие этого, бесконечность пространства и вечность времени, которые в религиозном миропонимании обладали духовным смыслом, превращались для человека, отчуждённого от Бога, в источник страха и неуверенности. Возникла двойственность мышления, которое строилось на глубоком противоречии между тем, что утверждала религия и тем, что утверждала наука. Учение о двойственности истины, на несколько веков примирившее религию и науку, перестало быть актуальным для Нового времени, когда наука вырвалась вперёд и именно она теперь претендовала на место сакрального. Будучи религиозным человеком и одновременно крупнейшим естествоиспытателем своего времени, Б. Паскаль с гнетущим чувством выносил эту мировоззренческую раздвоенность. Он уже «страшился Вселенной и хотел поклоняться Богу, но Бог для него был менее реален, чем устрашающая Вселенная» [4, 14].

В своих работах немецкий протестантский теолог Р. Отто показал амбивалентность сакрального. Эта амбивалентность заключается в том, что сакральное одновременно и привлекает человека к себе и вызывает у него страх. Сакральное, в одно и то же время, переживается человеком и как прекрасное и как ужасное. Христиане утверждают, что Бог – есть любовь. Мусульмане начинают молитву словами: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного». Однако в Библии и Коране о Боге говорится не только как о воплощении милосердия, Он, в тоже время, есть и «огонь поядающий» (Евр. 12:29). Человеку страшно взглянуть в глаза Бога живого. В Пятикнижии Моисея говорится о том, что тот, кто увидит Бога, тот умрёт. В Ветхом Завете говорится о том, что древнееврейский пророк Моисей носил мешок на голове и, блистая божественным, но отраженным светом, мог ослепить человека, говорящего с ним. В священных книгах Бог рассматривается как источник священного страха, священного ужаса, священного трепета. Сакральное начало в Ветхом Завете, поднимающее воинский дух, направляющее всю силу и энергию воинов против врагов Израиля, представлялось «богоизбранному» народу грозным ликом Бога, карающего и милующего по своему усмотрению. Этот грозный лик Ветхозаветного Бога отличается от Его Евангельского лика, который воплощает в себе милосердие и любовь.

Потенциал сакрального, существующий в религии и культуре, может быть использован во благо человечества. Но он может быть использован и во зло по отношению к определённым расам, народам, общественным классам, в особенности тогда, когда будет использован бесчестными правителями, финансовыми олигархами или радикальными религиозными фанатиками.

Сакральное обладает многоуровневой амбивалентностью. Отрицательным, негативным полюсом сакрального является «инфернальное»

начало. Сакральное, исходя из своей природы, одновременно и притягивает человека к себе и пугает его. Одновременно оно представляется и источником благодати и источником опасности. Тот, кто находится вблизи сакрального, испытывает постоянное ощущение страха и, одновременно, очарования.

Сакральное проявляет себя как ужасающее и очаровывающее в религиозных и культурных традициях. В некоторых религиозных учениях существует представление о «темном лике» Бога. Момент опасности, когда в душе человека пробуждается страх Божий – это, как раз тот момент, когда Бог являет человеку свой «темный лик».

Чувство сакрального связано с глубоким эмоциональным потрясением. Протестантский теолог Р. Отто считает чувство сакрального выражением априорного опыта по отношению к трансцендентному могуществу Божества. Такое чувство непосредственно не связано ни с моралью, ни с интеллектом. Оно представляет собой смутное, нуминозное, по своему характеру, ощущение, которое непосредственно связано с непосредственным впечатлением от его присутствия, чем с сознанием своей обусловленности чем-то независимым от сознания.

Сакральное связано не только с Богом или обществом, но и с человеческой личностью. Хотя понятие сакрального отчётливо противостоит понятию мирского, профанного, однако различие сакрального и профанного в ряде случаев и ситуаций может быть затруднено.

Право причисления к лику святых принадлежит церкви, и она имеет на этот счёт вполне определённые канонические правила и длительную «практическую» традицию. Как подчеркивает исследователь В.Н. Топоров: «Для того чтобы быть уверенным в правильном понимании святости и её персональных воплощений, нужно взглянуть на эту проблему изнутри, стать на точку зрения церкви и верующих и не предъявлять требований и критериев, которые не имеют силы в данной системе» [2, 9].

В религиозном контексте сакрализация человеческой личности осуществляется в процессе её канонизации. Этот процесс имеет определенные сложности в плане выбора критериев, по которым проводится канонизация. Церковь иногда признает святыми таких лиц, которые не всегда бесспорно обладают ореолом святости в земной жизни. Святыми признаются конкретные земные люди, которые зачастую не всегда были совершенны в своих помыслах и деяниях. Так, церковь могут быть канонизированы страстотерпцы, поскольку они несправедливо пострадали от чужой злой воли. Страстотерпец в своей жизни может и не всегда совпадать с теми высокими критериями, которые применимы к святому человеку. Церковь судит зачастую о святых с точки зрения именно земной церкви, а не абсолютной небесной святости. Поэтому в процессе

канонизации всегда присутствует моменты относительности и случайности. Это подтверждается, в частности, отдельными случаями деканонизации или промедлением с канонизацией, как это было, например, в случае с Жанной д'Арк. Кроме того, церковь допускает местную канонизацию и почитаемых в определенной местности святых, которые в другой местности не признаются таковыми.

Почитание святых является важнейшей составляющей обрядности христианской церкви. Среди мотивов канонизации следует отметить религиозно-воспитательные, национально-политические, психологические. В отдельных случаях, канонизация была связана с народными культами и почитаниями, относящимися к будущему святому, с народной верой и религиозно-нравственной оценкой его личности, с нетленностью мощей и религиозным подвижничеством.

В отдельных случаях, канонизация выступает как торжественный акт. В других случаях она проходит тихо и безмолвно. Канонизация всегда представляет собой призыв к почитанию святого в общественных формах богослужения. В то же время, церковь понимает, что существуют такие святые, которые остались неизвестны вообще или не были канонизированы в своё время. Она допускает обращение с просьбой о молитве к усопшим праведникам, которые не были оценены ею по заслугам. Как подчеркивает русский философ Г.П. Федотов, в этой молитве живых за усопших и молитве усопшим, предполагающей ответную молитву усопших за живых, выражается единение Церкви небесной и земной, то «общение святых, о котором говорит «апостольский» символ веры» [Цит. 2, 10].

Формы канонизации на Руси изменялись с течением времени. Право канонизации первоначально принадлежало митрополитам-грекам, потом Собору, патриарху, Синоду. Во многих случаях канонизация сопровождалась возникновением определённых трудностей в оценке личности предполагаемого святого и острыми богословскими спорами.

Профанное имеет глубокие корни в содержании повседневности. Без профанного существовать человек не может, так же, как и без сакрального. Сфера профанного является важной сферой жизнедеятельности человека. Никакая культура, в том числе и религиозная, не может обойтись без него. Синонимом профанного является «мирское». Любой человек, в том числе, монах и священник, так или иначе, связан прочными узами со сферой профанного. Человеческое существование в плоскости повседневной жизни как раз и осуществляется преимущественно в пространстве профанного. Не только повседневная практическая деятельность человека, но и теоретическая деятельность в сфере науки чаще всего относится к сфере профанного.



Творческая деятельность в сфере искусства и литературы в большей степени, чем наука, способствует вовлечению человека в сферу сакрального. Различные стили искусства по-разному относятся к сакральному и профанному. Символистское направление в искусстве тяготеет к сакральному началу. Реалистическое искусство, которое стремится к фактографическому отображению жизни, тяготеет в большей степени к профанной сфере, нежели пресловутый «Чёрный квадрат» К. Малевича. В супрематистском «Чёрном квадрате» присутствует нечто сакральное уже потому, что, несмотря ни на что, многие художественные критики всё-таки относят его к числу произведений искусства. Он сакрален для абстракционизма, хотя, сам по себе, изображённый К. Малевичем чёрный квадрат, с точки зрения классической живописи, не представляет никакой художественной и эстетической ценности. И всё же он, каким-то образом, находится в прямой связи со сферой трансцендентного и выводит искусство абстракционизма на новые рубежи, которые классическая живопись категорически отвергает. «Чёрный квадрат» не может быть соотнесён ни с одной из эстетических категорий. Он не имеет никакого отношения ни к прекрасному, ни к безобразному, ни к возвышенному, ни к трагическому, ни к комическому, ни к эстетическому идеалу. Тем не менее, «Чёрный квадрат» каким-то образом удерживается среди эстетических объектов. Это происходит только благодаря тому, что он, определённым образом, сакрализован, а значит, соотносится с категорией сакрального. Аналогичным примером из религиозного восприятия сакрального, является то, что язычники могли поклоняться даже неотесанному чурбану, и для них именно этот чурбан являлся сакральным. Некоторые сектанты, т.н. «дырники», совершают молитвы перед отверстиями в стене. Следовательно, для них именно эти отверстия выступают в качестве сакральных объектов. Как утверждает художник Э. Штернберг, в «Чёрном квадрате» выражено ощущение абсолютной «богооставленности» человека [5, 404]. Он является некоей иконой наоборот. Именно в этом ракурсе «Чёрный квадрат» К. Малевича может быть соотнесён с категорией сакрального. В метафизическом плане он ближе к произведениям сакрального искусства, созданным на основе церковного канона, чем картины русских художников-передвижников, в которых изображается повседневная реальность России XIX века. Он имеет отношение к сакральному, несмотря на то, что иконы утверждают близость Бога к человеку, а квадрат К. Малевича выражает чувство «богооставленности» человека. Но это есть негативное сакральное. В модернистском искусстве элементы позитивного сакрального, связанного с духовным началом в человеке, присутствуют в творчестве таких художников как М. Шагал, В. Кандинский, Ж. Руо и др.

В то же время, картины некоторых художников итальянского Возрождения и барокко, хотя и написаны на религиозные сюжеты, однако выполнены в манере реалистической живописи. Именно этим они существенно отличаются от православных икон, представляющих собой произведения сакрального искусства, как по форме, так и по содержанию. Изображения святых, особенно в искусстве позднего Возрождения в Италии, заметно отличаются от произведений сакрального искусства, как по технике исполнения, так и по остальным своим качествам. Ярким примером искусства позднего Возрождения, являются картины Караваджо, где святые изображены как обычные люди, в реалистической манере. Такая живопись, несмотря на религиозные сюжеты, является проявлением светского искусства. Это свидетельствует о том, что в результате взаимодействия сакрального и профанного начал в изобразительном искусстве происходит возникновение новых художественных форм и стилей.

Сакральное и профанное по-разному соотносятся друг с другом в религиозном и безрелигиозном сознании. Религиозное и безрелигиозное сознание отличаются друг от друга, в первую очередь тем, что они подразумевают под словом «реальность». Исходя из существования двух форм сознания, существуют две полярные точки зрения на этот предмет. Для безрелигиозного сознания реальность, в первую очередь, представляет некое материальное, телесное бытие. Для религиозного сознания, реальность есть некое абсолютное начало, которое выше всего материального и несет в себе универсальные ценности Абсолюта.

Именно с точки зрения религиозного сознания можно говорить о высшей реальности, связанной с глубинными основами бытия, о реальности сакрального. Любая религия исходит из представлений о доминировании именно сакральной реальности. Здесь уместно привести цитату из Х.Л. Борхеса, согласно которой, стоит Господу забыть о пишущей руке, как она тут же превратится в прах.

Для религиозного сознания сакральное представляет собой организирующее начало существующей реальности и одновременно смысл её бытия. Объективное существование сферы сакрального не подвергается какому-либо сомнению религиозным сознанием. Для безрелигиозного сознания проблема сакрального стоит преимущественно в психологическом, культурном или социальном плане. Однако это вовсе не означает, что проблема сакрального закрыта для безрелигиозного сознания. Для безрелигиозного сознания сакральное может выступать не как сакральное той или иной религии. Оно может быть связано с каналом чувственного или интеллектуального восприятия эстетической реальности.

Понимание природы сакрального безрелигиозным сознанием будет качественно отличаться от понимания сакрального сознанием рели-

гиозным. Субъективно отвергая сакральное, безрелигиозное сознание, тем не менее, должно признать объективность его наличия в многочисленных фактах культуры. Отвергая иррациональную, мистическую сторону сакрального, а также рациональные теологические доказательства бытия сакрального, с позиций материалистического научного мировоззрения, безрелигиозное сознание, тем не менее, должно признать сам факт существования теологических утверждений и мистических откровений в историко-культурном аспекте. Они именно с объективной точки зрения, представляются мощными факторами, генерирующими реальность истории и культуры, существование которых не может отрицать даже самый убеждённый атеист.

Для безрелигиозного сознания сакральное представляется чаще всего квазиреальностью или псевдореальностью. Тем не менее, если такое сознание не желает полностью отбросить очевидные факты и целые культурные традиции, оно вынуждено признавать существование реальностей различного рода, в частности реальность языка, реальность искусства, реальность истории, в которых следы сакрального запечатлены со всей очевидностью.

Если не отталкивать от себя полностью факт существования религиозных и культурных традиций, безрелигиозное сознание должно признать, что существуют реальности разного рода, не позволяющие отмахнуться от проблемы сакрального даже самому «стороннему» наблюдателю. Это реальность языка, когда произносят слова: «святой человек» или «святое дело». Это реальность исторических источников, представленная житийными текстами и другими историческими свидетельствами святости, реальность живого чувства культурной традиции, хранящего память о примерах святости отдельных людей. По словам В.Н. Топорова, «безрелигиозное (как, впрочем, и религиозное) сознание может во многом сомневаться, считать то или иное не доказанным, противоречивым, предлагать иные интерпретации, не соглашаться, но оно не может не признать, если только оно не отказывается от своих рациональных принципов, реальности самой проблемы святых и святости» [2,9].

Таким образом, реальность проблемы сакрального будет существовать для безрелигиозного сознания в том случае, когда оно не отказывается от рациональных принципов познания мира. Ведь невозможно полностью абстрагироваться от того огромного числа фактов культуры, которые, так или иначе, связаны с сакральным началом. Как отмечает российский исследователь В.Н. Топоров: «Отказ от такого признания обозначал бы отречение от важнейшего наследия духовной культуры, своеобразный эскапизм и своеволие (волонтаристскую селективность) в вопросе о том, что есть и чему быть» [2, 9].

В плане отрицания можно пойти ещё дальше и предположить, что герои агиографической литературы не более чем символы, что персонажи истории вымышлены, что всё это не имеет никакого отношения к существующей реальности. Но и в этом случае, такой отказ не мог бы полностью элиминировать сакральное. Реальность не может быть опровергнута, даже если она зарождается на основе фантазии, ошибки, гипотезы, некой интеллектуальной аберрации. Коль такая реальность возникла, а суть её передаётся от поколения к поколению, эта реальность становится значимым фактом духовной жизни, свидетельствует о её дальнейшем развитии в ту или иную сторону. Другими словами такая реальность является ноосферическим фактором, и отрицать её было бы бессмысленно.

Согласно М. Элиаде, «желание религиозного человека жить в священном равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности, не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов, жить в реальности, в действительности, а не в иллюзорном мире» [1, 26]. Как подчёркивает данный автор, «религиозный человек принимает для себя специфический способ существования в мире, и, несмотря на значительное разнообразие историко-религиозных форм, этот специфический способ всегда узнаваем» [1, 125-126]. Независимо от исторического контекста, он всегда верит, что существует абсолютная реальность, священное, которое не только возвышается над этим миром, но и проявляется в нем и делает его реальным. Он верит, что жизнь имеет священные истоки, и что человеческое существование реализует все потенциальные возможности в той мере, в какой оно является религиозным, т.е. участвует в реальном. Воспроизводя в современной жизни события священной истории, повторяя божественные деяния, человек располагает и удерживается рядом с богами, т.е. в реальном и значащем [1, 126].

Из сказанного выше становится понятным, что современная секуляризованная культура также не может полностью обойтись без сферы сакрального. Как подчеркивает М. Элиаде: «Подавляющее большинство «неверующих» не свободны от религиозного поведения, теологии и мифологии. Иногда они завалены ворохом магиго-религиозных представлений, искаженных до карикатурного состояния, а потому и плохо узнаваемых» [1, 128]. Неверующий в Бога человек подвержен сильному влиянию со стороны обыденной жизни. Однако и она содержит в себе определенную иерархию ценностей, среди которых огромным влиянием пользуются государство и закон, так или иначе, сопричастные сфере сакрального. Неверующий в Бога человек, может быть, одержим «золотым тельцом», властью, преступлением и даже желанием самоубийства. Он не свободен от своих привычек. Такой человек в своих разрушитель-

ных устремлениях не чужд тому, чтобы «выйти из времени» и пробиться к сакральной сфере. Как уже было сказано, негативная сторона сакрального сопряжена с «инфернальным». Поэтому движение в её сторону осуществляется с помощью алкоголя, наркотиков, извращенного секса, преступления. О движении к негативной стороне сакрального, к «инфернальному» очень ярко свидетельствуют «Цветы зла» Ш. Бодлера, произведения маркиза де Сада. «Душевная» жизнь подобных людей также подчиняется определенному ритуалу.

Жизнь безрелигиозного человека, так или иначе, обнаруживает некоторую связь с сакральным. Это обусловлено тем, что бессознательное такого человека содержит в себе генетическую память о той или иной религиозной традиции: «Большинство ситуаций, которые возлагает на себя религиозный человек первобытных обществ и древних цивилизаций, уже давно пройдены в Истории. Но они не исчезли, не оставив следа: они способствовали тому, что сегодня мы именно такие, какие есть, следовательно, они составляют часть нашей собственной истории» [1, 125]. Поэтому нерелигиозный человек не может полностью сокрушить свое прошлое, ибо он является его непосредственным результатом: «Нерелигиозный человек состоит из серии отрицаний и отказов, но его все еще преследуют реальности, от которых он отрекся» [1, 127].

Для нерелигиозного, мирского человека, внешний окружающий мир и внутренний мир представляются однородными. Однако и это не означает, что сакральное бесполезно и закрыто наглухо для его сердца, души, чувства, ума. Какой бы ни была степень десакрализации мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отказаться от религиозного поведения. Даже самое, что ни на есть мирское существование, сохраняет в себе следы религиозных оценок мира. По словам М. Элиаде: «Возможность вновь приобщиться к религиозному опыту жизни все еще жива в недрах «Я» нерелигиозных людей. Если подойти к этому явлению с позиций иудео-христианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому «падению» человека, что неверующий человек утратил способность жить в религии, т.е. понимать и разделять её. Но в глубине своего существа человек все еще хранит память о ней, точно так же, как после первого «падения» его предок, первый человек Адам, все же сохранил в себе разум, позволивший ему отыскать следы Бога, а они видны в этом Мире. После первого «падения» религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала ещё ниже, в бездны бессознательного; она была «забыта» [1, 132].

Нерелигиозный человек способен испытать хотя бы ностальгию по абсолютным ценностям. Но, не веря в Бога, он заменяет его каким-либо суррогатом веры. Место Бога в безрелигиозном сознании часто

занимает эстрадный кумир, политический вождь, секс-символ и т.д. Однако рано или поздно «безрелигиозный» человек начинает понимать несостоятельность такой веры, её изначальную ущербность и ограниченность.

Сакральное в религиозном смысле переживается благодаря божественной энергии, благодати, которая воздействует на эмоциональную жизнь человека. Немецкий теолог Р. Отто рассматривает переживание нуминозного как силы, которая не знает пределов, и является активной, непреодолимой, жизненной [6]. Христианство исходит из понимания сакрального как духовного, благостного начала, когда происходит возрастание в Духе и творчество в Духе. Христианство не исключает идею материального роста, присущую дохристианским культам, однако её мотивировка решительно меняется по сравнению с язычеством. Идея материального роста в христианстве подчиняется духовному сакральному началу. Так, жито свято не по тому, что оно растёт и плодоносит, но оно растёт и плодоносит потому, что оно свято искони, в соответствии с высшей волей Господа.

Сакральное, как религиозно-эстетический феномен, проявляется в мифе, сказке, притче, легенде. Оно даёт о себе знать посредством чуда – явления, которое не может получить сколь-нибудь удовлетворительное объяснение с помощью доводов рассудка. Манифестация сакрального, как эстетического феномена, осуществляется во многих видах искусства. В частности, в средневековой театральной мистерии постижению сакрального способствует переживание ощущения, в котором проявляется присутствие таинственности, необъяснимости явления до конца. Активизация воображения, фантазии способствует улавливанию сакрального в повседневной жизни. Сакральное, по принципу обратной связи, активно воздействует, на человеческую психику, вызывая в ней сильные эмоции и переживания.

Сакральное может быть передано на языке символов и аналогий. Как подчеркивает украинской исследователь В.В. Токман: «Святое входит в личностную жизнь через религиозные представления (мифы, догматы и тому подобное), умения (способность к определенному виду деяния – молитве, поклонению и т. д.), объективацию в конкретных предметных данностях (иконах, храмовых сооружениях и т.д.). Но только в своем единстве эти моменты обеспечивают полноценную связь человека с миром сакрального» [7; 17].

Этимология термина «сакральное» восходит к латинскому слову *sacer*, что означает «отдельное», «отдаленное».

Первоначально сакральным представлялось именно то, по отношению к чему, существовали многочисленные религиозные запреты – табу; то, к чему нельзя было прикасаться, чтобы не оскверниться; то, что

внушало ужас и отвращение. Первичная эмоциональная реакция первобытного человека на сакральное была чаще всего негативной. В первобытном сознании со сферой сакрального ассоциировался «мир мёртвых». Это было связано с тем, что мертвецы вызывают негативную естественную реакцию, которая связана с отвращением к трупам умершим, поскольку они распространяют неприятный запах. Такое переживание сакрального связывалось с непосредственной угрозой для жизни человека. Поэтому, важнейший аспект сакрального, ярко проявившийся ещё в первобытном сознании – это *tremendum*, священный ужас. Он был связан с тем, что первобытный человек, как и человек эпохи ранних цивилизаций, постоянно испытывал негативные эмоции от различных природных сил, грозящих ему гибелью. Древнекитайский философ Конфуций говорит о запретности сферы сакрального для живых людей. Он связывает сакральное с душами умерших предков. Конфуций говорит, что эти души следует почитать, но держаться от них как можно дальше.

В эпоху ранних цивилизаций сакральные силы, внушающие страх, одновременно внушали и величие. Они представлялись могущественными и всесильными. Отсюда появился другой важнейший аспект сакрального – божественное величие (*divina majestas*). У человека, принадлежащего к античной культуре, страх и величие постепенно меняются местами. В его душе затухает переживание священного ужаса, однако сохраняется живым восприятие сакрального как могучей и величественной силы.

Сакральное приобретает важнейшее значение для человека, принадлежащего к иудейскому, христианскому, исламскому вероисповеданию, вследствие особенностей его мировоззрения. Для монотеистических религий характерна кажущаяся двойственность отношения сакрального к человеческой природе и человеческой личности. Сакральное, с одной стороны, выступает как «страх Божий», с другой, как любовь Бога к своему творению. Человек выступает по отношению к Богу как «раб Божий». С другой стороны, сам человек создан по образу и подобию Бога.

Вся культура человечества, в её отношении к сакральным ценностям, может быть подразделена на «сакральную культуру» и «светскую культуру» [8, 104 - 108].

«Сакральная культура», по мнению многих исследователей, тесно связана с религиозным культом. В таком смысле понимания данного термина, «сакральная культура» выступает у М.В. Поповича, который рассуждает следующим образом: «Как и каждая религия, христианство имеет свой культ, то есть совокупность предметов, текстов и действий, которые считаются сакральными (священными) и регламентируются церковными нормами. Следовательно, к культуре церкви, в собственном

понимании слова, принадлежат лишь сакральные тексты. Понятно, что и порождение (создание) этих текстов и их понимание и толкование требуют определенной совокупности идей (идеологии). Богословие (теология) принадлежит к сакральной культуре. Точнее, в сакральную культуру входит не сама по себе теология, а те ее результаты, которые приобретают четкие языковые формулировки и уже как формулы принимаются в решениях церковных. Все остальное может быть отнесено к светской культуре» [8, 87].

Способами сакрализации в нерелигиозном обществе являются попытки формирования «совершенного» государственного и общественного строя, стремление достигнуть «совершенного состояния сознания» в результате психологической тренировки и медитации. Сакральное, в подобных случаях, не будет связано с какими-либо религиозными основаниями. Оно выступает как универсальная категория культуры, находящая своё воплощение во всём спектре её проявлений.

Ощущение сакрального связано с исключительностью религиозного чувства, которое, по своему характеру и интенсивности, отличается у представителей различных религий. Сакральное выступает как нуминозное, духовное начало в человеке. В то же время, нуминозное выступает и как чувственное, подобно тому, как эстетическое переживание содержит в себе не только чувственное, но и духовное начало. Р. Отто рассматривает сакральное, как категорию объяснения и оценки, истолкования и ценности. Р. Отто подчёркивает, что «нуминозная настроенность души каждый раз возникает там, где она применима, т.е. там, где объект предполагается в качестве нуминозного» [9, 19].

Поскольку сущность сакрального содержится в нуминозности, то встреча человека с нуминозным осуществляются в эстетическом чувстве. «Присутствие тайны», которое содержит и религиозное учение и произведение искусства является тем объединяющим началом, благодаря которому, сакральное обнаруживается в проявлениях религиозных чувств и развертывается посредством искусства в эстетическом переживании.

Сакральное выступает как автономное начало. Оно не может быть сведено к этическому или эстетическому началу. Как подчеркивает Р. Дэвидсон в своей работе «Интерпретация религии у Рудольфа Отто»: «Религия должна быть отделена от метафизики и этики, он (Р. Отто), описывает эту категорию (сакральное) как не рациональную и не моральную по природе. Так, жизнь духа в этом аспекте разделена и лишена единства; наука, религия, мораль существуют в отрыве друг от друга, и нет пути от мира моральных чувств к миру религиозных убеждений» [9, 25]. В то же время, полная автономия религиозного чувства, возможна лишь в абстракции, в то время как категория сакрального является ком-



плексной категорией, объединяющей в себе «органическое единство нуминозного, рационального и этического» [9, 26].

Отталкиваясь от учения И. Канта об априорных формах чувственности и сознания, Р. Отто утверждает, что в глубинных основаниях человеческой души находятся априорные, иррациональные элементы «святости» [9, 27]. В отличие от И. Канта, считающего «чистый разум» наиболее глубинным основанием познания, Р. Отто говорит о «святом» как о более глубоком основании, чем «чистый разум». Он использует для обозначения данного явления термин «основание души», часто используемый в средневековой европейской мистике.

Сакральное разворачивается в сознании конкретного человека и истории народа как определенный код, несущий в себе предельные, высшие смыслы существования. С религиозной точки зрения, эти высшие смыслы не порождаются сознанием человека, они объективны и априорны по отношению к нему. Он может их для себя открыть либо благодаря религиозному опыту, либо через моральные переживания и эстетическое чувство.

Код сакрального разворачивается на психологическом, историческом, религиозном, этическом, эстетическом уровнях. Развёртывание кода сакрального можно представить в виде синусоиды, отражающей его наивысший «подъём» и постепенное затухание, когда происходит переход доминанты духовной культуры от сакральных ценностей к профанным. Колебания сакрального и профанного проявляются во взлётах и падениях той или иной религиозно-культурной традиции.

Сопряжение сакральных векторов образует соответствующую сакральную фигуру, знак, символ. Примерами таких символов являются крест, полумесяц, круг, свастика, звезда и др. Сакральные фигуры являются мощными генераторами духовной энергии. Они одухотворяют самого человека и организуют соответствующим образом религиозную картину мира.

Выбор тем или иным народом сакральных ценностных ориентиров, в значительной степени, способствует формированию его психологии. «Богоизбранность» еврейского народа связывается именно с тем, что библейский Авраам был первым из людей, прочувствовавшим и осознавшим идею единого Бога. Единый Бог первоначально стал Богом именно евреев, а затем, благодаря христианству и исламу, стал Богом значительной части человечества.

Представление о троичности божества было известно ещё в Древней Индии. Но лишь в христианской теологии оно вылилось в тщательно обоснованный догмат о Святой Троице.

Понятие божества в буддистской философии связывается чаще всего с совершенными состояниями сознания, а в язычестве – с силами

природы. Философия буддизма не предусматривает само существование Бога. Языческое понимание бога, в какой-то степени, обладает сходством с идеей сверхчеловека, которую провозгласил Ф. Ницше. В отличие от Ф. Ницше, и, особенно, от идей немецких фашистов, сверхчеловеческое в восточной философии и религии заключается не в злоторчестве, а в безразличии к окружающему миру, в уходе от мирской суеты и замыкании в себе.

Христианский личностный идеал заключается в Богочеловеке – Иисусе Христе. Бог, с точки зрения христианства, есть Любовь и Добро. Различие между христианским и буддистским мировоззрением проистекает из принципиально различного отношения к бытию и сущности вещей. Если христианство положительно утверждает бытие Бога и, следовательно, бытие человека, то буддизм принимает его небытие за отправной пункт размышления. Буддийской доктрине нечего сказать о бытии или сущности вещей. Эта доктрина отрицает всякую божественность. Главное в ней, освобождение человека от тех связей, которые признаются им как реальные, но на самом деле – иллюзорны. Весь мир представляется, согласно буддистскому мировоззрению, иллюзией, а угасание жизни в нирване является целью адепта буддизма. Буддизм устанавливает сущность человека и сущность вещей только в результате «субъективного» пути, т.е. в результате духовного осознания этой сущности. Он отвергает как ложное или иллюзорное, всякое чисто умозрительное утверждение сверхъестественной реальности. Буддизм это не религия в традиционном понимании смысла этого слова, а философское мировоззрение тесно связанное с сакральным началом.

Представление о том, что представляет собой сакральное начало, связано с характером и содержанием той или иной религии. Богов может быть много (языческий политеизм) или он может быть один (иудаизм, христианство, ислам). Бог может воплощать в себе зло (некоторые гностические секты, сатанизм), но чаще всего он является воплощением Добра (религии авраамического монотеизма). Согласно представлению католического мыслителя Николая Кузанского, Бог есть одновременно и Абсолютный максимум и Абсолютный минимум. Согласно Ветхому Завету, он есть «Альфа и омега». Поскольку природа Бога отличается от природы человека, Бог может рассматриваться сознанием как объект. Поскольку природа Бога выражается посредством природы человека, созданного по образу Божьему, то представление о Боге может вырастать из самопознания человека, его субъективных представлений и переживаний. Таким образом, Бог выступает и как субъект.

Чисто объективный анализ идеи Бога носит односторонний, холодно-рассудочный и поверхностный характер. Такой подход характерен для деизма и атеизма, отчасти для философского пантеизма. В ка-

кой-то мере подобное понимание свойственно буддистскому и индуистскому представлениям о божестве. Христианство, отождествляющее Бога и Любовь, предполагает в процессе постижения идеи Бога эмоциональное напряжение. Поэтому суждения о Боге в христианской традиции, основаны не только на законах формальной логики, они эмоционально окрашены. Глубокое постижение идеи Бога предполагает огромную душевную работу, развитую интуицию, напряжение чувств и мыслей. Великий физиолог и христианский мыслитель А.А. Ухтомский подчёркивал, что сакральное открывается и постигается только в условиях высшего духовного напряжения.

Ощущение близкого присутствия Бога свойственно святым и подвижникам. Сакральное, божественное ими воспринимаются через видения, откровение, стигматы и другие проявления. Оно для них гораздо реальнее, чем повседневная реальность. Примером может служить видение Франциска Асизского. Однажды св. Франциск Асизский увидел в небе огромное крылатое существо, вроде серафима, распростертое крестом. По преданию, мука Серафима пронзила душу Франциска мечом жалости, и он забылся в экстазе, близком к агонии. По словам Г.К. Честертона, «одиноким Франциск уронил голову и обрел покой, который приходит, когда что-то свершилось, завершилось, и, посмотрев вниз, увидел следы гвоздей на своих ладонях» [10, 79].

Истории о видениях Троицы, Христа-Спасителя повествуются в «Житиях святых». Уникальный мистический опыт связан с длительным напряжением всех мыслей и чувств подвижника. Его любовь к Богу способствуют прозрению, духовному просветлению. Поскольку Бог в православной традиции есть Любовь, то и постигнут он может только через любовь. Это существенным образом отличает православную традицию не только от постижения Бога в иудаизме и буддизме, но и от представлений о нем в католицизме и протестантизме с их высокой оценкой чисто рассудочного мышления. Этот мистический опыт Любви может возникнуть благодаря постижению православным подвижником и аскетом сакральной реальности.

Персонификация Бога осуществляется через сакральный образ, который выражается как в чувстве, так и в суждении – в своей интеллектуально-чувственной первозданности и целостности. Видеть мир под таким углом зрения требует особого дара, мистической интуиции, которая сродни дару поэта или художника.

Устойчивые «архетипические ситуации», переходящие из одной религиозной системы в другую, свидетельствуют о разворачивании кода сакрального в различных религиозно-культурных традициях. Так, например, сведения о всемирном потопе содержатся в очень многих религиозных мифах и книгах. О потопе говорится в шумерском мифе о Гиль-

гамеше, в китайском мифе об императоре Юе, в религиозных мифах американских индейцев, наконец, в Ветхом Завете. Сходство определённых архетипических сюжетов священных книг вовсе не означает, что код сакрального развёртывается во всех культурах одинаково, наоборот, уникальность любой культуры обусловлена развёртыванием в ней особого кода сакрального..

Теософы, провозгласившие принцип «нет религии выше истины» и стремящиеся на основе выявленных общих для всех религий и культур представлений, разгадать универсальный код сакрального и сформулировать основы единой мировой религии, бьются над разрешением непосильной для них задачи. Как во всем мире нет двух одинаковых лиц, так и нет одинаковых культур, религий, народов. Под влиянием как внешних, так и внутренних условий осуществляется развёртывание кода сакрального в каждой культуре. Сакральное пульсирует в душе человека и в душе народа. В коде сакрального содержится в свернутом виде высший смысл существования культуры того или иного народа. Код сакрального развёртывается в человеческих коллективах, кланах, социальных группах, профессиональных организациях, общественных классах, расах, народах и нациях. Исходя из понимания смысла, заложенного в каждой человеческой общности и культурно-религиозной традиции, формируется понимание общего смысла существования человечества и смысла мировой истории в целом.

Сфера сакрального, являясь сферой высших смыслов истории и культуры различных народов, в то же время обнаруживается в каждой человеческой душе, когда человек задаётся вопросом о смысле жизни. У тех людей, которые не задаются подобными вопросами, сакральное пребывает как бы в «скрытом» состоянии. Сфера высших смыслов им не ведома в силу неразвитости их душевно-духовных потребностей и устремлений, а потенциал сакрального не переходит у них из «скрытого» состояния в активное. Те же, кто обладают высоким потенциалом сакрального, становятся подвижниками, святыми, мучениками. Благодаря их активной деятельности распространяется сакральная энергетика.

Развёртывание кода сакрального в душе каждого конкретного человека происходит через инициацию, посвящение. Благодаря инициации человек приобщается к тем или иным сакральным ценностям данной культуры. У различных народов инициация происходит через соответствующие обряды и ритуалы: обрезание у иудеев и мусульман, таинство крещения в христианстве, мистерии у древних греков и др. В некоторых религиозно-мистических организациях, например, у масонов, розенкрейцеров, в духовно-рыцарских орденах устанавливается большое число ступеней посвящения. На каждой из них человек приобщается к сакральным ценностям соответствующего уровня. Через обряды посвяще-

ния, клятвы, присяги люди приобщаются к сфере сакрального. Врачи вот уже много веков подряд произносят клятву Гиппократу, присягают на верность Родине и военнослужащие.

Сакральное – многоуровневое понятие. Оно постигается не столько с помощью дискурсивного мышления, сколько в результате акта веры, связанной с максимальным напряжением чувств, воли и интуиции. В отличие от научного познания, которое предполагает познание от простого к сложному, постижение сакрального, в принципе, не предусматривает жёсткой дифференциации на сложное и простое. Согласно взглядам Николая Кузанского, абсолютный максимум совпадает с абсолютным минимумом.

Сакральное знание не всегда нуждается в словесном выражении. Оно может быть достигнуто и посредством молчания, в состоянии духовного самоуглубления. Посредством озарения, медитации, молитвы человек узнаёт о существовании невидимого мира трансцендентных сущностей. Этим самым он обретает смысл и полноту своего бытия. Взгляд такого человека, исполнен ясности и благочестия. Он готов совершить духовный подвиг. Он уже не боится смерти. Он вдыхает полной грудью «горный воздух» и ощущает в своём сердце вселенскую радость бытия.

В отличие от научного познания, сакральная истина может быть дана полностью и целостно, как результат божественного откровения, духовного озарения, молитвы, поста, медитации и других духовных упражнений. Сакральное, согласно представлению Платона и неоплатоников, сопряжено со сферой Единого. Оно может быть воспринято только тогда, когда духовный взор человека открыт, когда человек отвлечен от сугубо мирских дел и обратился к молитве, медитации и другим духовным упражнениям. Когда человек ощущает всю суетность своих помыслов и бессмысленность собственного существования, он также может обратиться к сакральному началу, обратить свой внутренний взор в вечность. Только тогда, быть может, его взгляд исполнится ясности и понимания смысла своей жизни. Освободившись от страха смерти и суетности этого мира, человек обретает духовную свободу, необходимую для творчества собственной души. Такое творчество собственной души в религиозном понимании представляет собой теургию и деятельностный изоморфизм с самим Творцом.

Код сакрального развёртывается в пространстве и времени. Открытие священного пространства позволяет обнаружить «точку отсчета», сориентироваться в хаотической однородности, «сотворить Мир» и жить в нем реально. По словам М. Элиаде: «Религиозный человек стремится расположиться в «Центре Мира». Чтобы жить в мире, необходимо его сотворить, но никакой мир не может родиться в хаосе, однородности

и относительности мирского пространства. Обнаружение или проекция точки отсчета – «Центра» – равносильна Сотворению Мира» [1, 23].

В отличие от сакрального восприятия пространства, мирское, профанное восприятие мира поддерживает однородность, а значит относительность пространства. Всякая истинная ориентация исчезает, т.к. «точка отсчета» перестает быть единственной с онтологической точки зрения. Как отмечает М. Элиаде, больше нет «Мира», а есть осколки разрушенной Вселенной. Но в мирском восприятии пространства продолжают существовать некие величины, которые напоминают о неоднородности, характеризующей религиозное восприятие пространства: «святые места» личной вселенной, как если бы это нерелигиозное существо открыло для себя иную реальность, отличную от той, в которой проходит его обыденное существование» [1, 24].

Сакрализация в теологии означает подчинение Богу. Символом этого выступает освящение, т.е. такая церемония, в результате которой обыденная, мирская процедура приобретает божественный смысл. Сакральное включает в себя смысловой и энергетический компоненты. Христианское представление о том, где находится сфера сакрального, исходит из того, что Бог пребывает в каждом из своих созданий, но ни одно из них не является для него пределом. Об этом говорит библейский царь Соломон, обращаясь к Богу: «Небо и небо небес не вмещают Тебя» (3 Цар., 8:27).

Смысловой компонент сакрального не обладает пределом. Энергетический компонент воздействует в ходе диалогического характера отношений между Богом и человеком. Сакральное, исходящее от Бога взывает к человеку и он отвечает на этот вызов, если его сознание заблокировано. Лишь только взаимно откликаясь друг другу, божественное участие и свободное человеческое усилие чередуются между собою словно взмах двух крыл: свобода – благодать, свобода – благодать... [11, 6]. Такое сотрудничество божественного и человеческого, благодати и свободы, Творца и твари в православном богословии обозначается термином «синергия».

Сакральное познается не как объект, а путем преодоления субъектно-объектной схемы. Это нашло яркое проявление в учении М. Бубера о диалоге, в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера, в концепции экзистенциальной коммуникации К. Ясперса.

Постижение сакрального предполагает огромное эмоциональное и волевое внутреннее напряжение всей личности. Оно проявляется в особом духовном состоянии. Это напряжение впоследствии обращается в конкретное действие, поступок, побуждает человека заниматься определённой деятельностью. В качестве примера из жизни святых, уместно вспомнить о тысячедневной молитве на камне Серафима Саровского, результатом которой явилась божья благодать, которая была ниспослана

ему в виде дара ясновидения. Подобные озарения характерны не только для религии, но и для поэзии, искусства и даже науки. В качестве примера из области искусства, можно привести то, что великий художник Т. Гейнсборо обладал особым «эйдетическим зрением» и мог в деталях, со всеми подробностями видеть воображаемый объект и с точностью его нарисовать. Что касается науки, то и здесь можно привести немало примеров особого состояния учёных в момент научного открытия. Упавшее на землю яблоко, побудило И. Ньютона, постичь закон всемирного тяготения. Видение Д.И. Менделееву во сне периодической таблицы дало возможность сформулировать закон и создать периодическую систему. Подобные состояния сознания связаны с продолжительной работой разума в одном направлении, его концентрацией на решении проблемы, когда в результате «мозгового штурма» разум освобождается от ограничивающих его деятельность оков и приходит к ясному видению научных истин.

Обращение к сакральному началу предполагает глобальную переоценку человеком всех ценностей. Такая переоценка возможна лишь тогда, когда человек сумеет понять всю тщету и суетность своей повседневной деятельности и подняться над суетой окружающего его внешнего мира. Он сосредотачивает своё внимание на внутреннем, духовном мире, ясно осознаёт предназначение своей жизни, переходит от чувственно-эстетического на этическую стадию понимания смысла жизни. По словам С. Кьеркегора именно «духовное крещение человека в купели этики» оказывается его вступлением «в непосредственную связь в Вечной Силой, проникающей всё и вся» [12, 235 - 238].

С. Кьеркегор всячески подчеркивает огромное религиозное значение страха для постижения сакрального начала. Личность, чтобы преодолеть этот страх, начинает стремиться к сакральному, вечному началу и переходит с эстетической и этической стадии на третью, религиозную стадию своего духовного развития. На этой стадии, согласно С. Кьеркегору «...душа остается наедине сама с собой, уединяется от всего мира и созерцает в отверзнутых небесах Самое Вечную Силу» [12, 247].

Как отмечает С. Кьеркегор, любовь к Богу вырастает из глубокого внутреннего одиночества человека. Более того, без него она невозможна. С. Кьеркегор считает, что только после того, как человек ощутит всю бренность «профанных», мирских ценностей, он способен устремить свой взор к Богу как к единственной своей надежде на спасение, и благодаря этому совершить переход в пневмопространство. Согласно С. Кьеркегору, отвага одиночества оказывается зерном, из которого вырастает любовь.

Примеры духовной эволюции одинокой религиозной личности приведены в мировых религиях. Так, Будда, увидев на своём пути старика, прокажённого, труп и монаха уже не может вернуться к беззабот-

ной жизни при царском дворе, поскольку он ощущает всей своей душой бренность этого мира и своё одиночество в этом мире. Он уходит в лес и становится саманой – лесным отшельником. Иисус Христос в пустыне, в абсолютном одиночестве, преодолевает три искушения – искушение плоти, искушение духа и искушение власти. Только после этого он ощущает готовность проповедовать истинное учение людям.

Выход на религиозную стадию экзистенциальной диалектики предполагает соединение человеческой души и Бога–Духа в христианстве, индивидуальной души Атмана и мировой души Брахмана – в индуизме. О духовном понимании основ бытия, о выходе в пневмопространство, в сферу Духа говорит суфий О. Хайям в следующих строках:

В мире временном, сущность которого тлен  
Не сдавайся вещам несущественным в плен  
Сущим в мире считай только дух вездесущий  
Чуждый всяких вещественных перемен [13, 120].

Путь к обретению Духа лежит через страдание, аскезу, но само пребывание в сфере Духа несёт радость душе, в которой через любовь к Богу и ближнему развёртывается код сакрального. В христианской религии этот код сакрального развёртывается в «страстях Христовых», в крестных муках и смерти Иисуса Христа, который «смертью смерть поправ», искупает первородный грех и даёт всему человечеству надежду на спасение. Этот путь глубоко трагичен, но он, в то же время, и радостен, поскольку, с точки зрения христианства, завершается Воскресением и вечной жизнью. Диалектика сакрального развёртывается с особой силой именно в евангельских эпизодах, связанных с крестными муками Христа, снятии с креста и Воскресении. Христианство исходит из того, что каждый человек на протяжении всей своей жизни, должен нести свой крест, должен проходить все стадии постижения сакрального. Христианство исходит из того, что именно во время земной жизни человека нарабатывается тот личностный опыт, который необходим для «реального» воскресения в будущем и вечной жизни в «мире горнем».

Христианство ставит подвиг веры во главу угла, в отличие, скажем, от гностиков, считавших, что страдать и умирать за веру бессмысленно. Этот подвиг выражается не только в готовности умереть за веру, но и в умении жить ею одною. Вследствие этого христианство требует от своих адептов максимального напряжения чувств и мыслей. Ярким свидетельством этому являются строки послания Лаодикийской церкви в Откровении Иоанна Богослова: «Знаю твои дела; ты не холоден, ни горяч; о если бы ты был холоден или горяч! Но ты тёпл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3: 15-16).



Феномен сакрального постигается религиозным человеком в особом психологическом состоянии, связанным с высоким энергетическим напряжением разума, чувств и интуиции. С христианской точки зрения, главным проявлением жизнедеятельности человека, с помощью которого такое энергетическое напряжение создается, является любовь.

Религия исходит из того, что отношения в любви не должны быть формальными. Любовь либо есть в сердце человеческом, либо ее нет. Религиозный человек, будь он христианин или мусульманин, буддист или индуист, чувствует сакральное в глубине своего сердца. О путях сердечного постижения сакрального начала неоднократно говорится в Библии. Само понятие «сердце» в Библейских текстах встречается около 1200 раз. С христианской точки зрения Дух, пребывая в сердце смертного человека, дает возможность общения человека с Богом.

Греческое слово *kardia* означает не только сердце, но также означает и душу, настроение, взгляд, мысль, благоразумие, ум, убеждение. Сердце является важнейшим органом чувств. Сердце, согласно Святому Писанию, является тем органом, посредством которого происходит общение человека с Богом. Оно является органом высшего познания сакральной реальности с точки зрения православного богословия. О способности человеческого сердца ощущать Бога говорили такие православные подвижники как Ефрем Сирийский, Макарий Великий, Григорий Палама и др. В отличие от христианских подвижников, для безрелигиозного человека эпохи Просвещения, модерна или постмодерна сердце является всего лишь органом кровеносной системы.

Христианские подвижники через ощущения сердца оценивали свое духовное состояние и различали Дух света от духа тьмы. Они говорили о том, что при добром и благодатном устройении души ощущается в сердце тихая радость, глубокий покой и теплота, всегда возрастающие при неуклонной и пламенной молитве и после добрых дел. Напротив, воздействие на сердце «духа тьмы и слуг его» рождает в сердце смутную тревогу и беспокойство, жжение и холод.

О божественных глубинах сердца размышлял «украинский Сократ» Г.С. Сковорода. Проблему сердца в христианской и индийской мистике раскрыл русский философ Б.П. Вышеславцев. Сакральная педагогика сердца была разработана в трудах выдающихся русских религиозных мыслителей и педагогов П.Д. Юркевича и В.В.Зеньковского. Чтобы ни представляло собой сакральное в национально-государственных и мировых религиях, оно связано с мыслительными процессами, в которых задействовано, в первую очередь, правое полушарие головного мозга, и на познание сердцем.

Б.П. Вышеславцев, в отношении сердца как органа, с помощью которого происходит восприятие человеком сакрального начала, утвер-

ждает следующее: «Оно глубже и, так сказать, центральнее, чем психологический центр сознания. Сердце есть центр не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и Духа, не только Духа, но и тела, не только умопостигаемого, но и непостижимого; одним словом, оно есть абсолютный центр» [14, 68]. С этим выводом согласен и другой русский религиозный философ В.В. Зеньковский. Он понимает «сердце» как эмоциональный центр, которому принадлежит главное место в структуре души. В.В. Зеньковский пишет: «Как сердце есть орган, без которого замирает жизнь организма, тогда как устранение или ослабление других органов все же не грозит жизни организма, так в конституции души эмоциональная сфера определяет основной тон жизни: здоровье или болезнь эмоциональной сферы определяют функционирование других сфер души» [15, 243].

Любовь к Богу, к ближнему, к женщине, к Отечеству невозможна без самоотречения. Именно благодаря самоотречению и жертвованию собой, человек и обретает самого себя в том, на кого направлена его любовь. Об этом глубоко размышляет Г.В.Ф. Гегель: «Истинная сущность любви состоит в том, чтобы забыть себя в другом «Я», и, однако, в этом исчезновении и забвении обрести себя и овладеть самим собой» [Цит. 16, 20]. Итальянский мыслитель традиционалистского направления Ю. Эвола подчеркивает, что любовь – «это дарение самого себя другому существу, даже если связь случайна и заведомо не будет иметь продолжения. Серьезность, концентрация внимания – это глубочайшие черты любовного акта, способные превратить его из простого физиологического акта в подлинную мистерию» [17, 153].

Любовь, как способ постижения сакрального в различных религиях, выступает в различных формах. Для некоторых религий древности одним из способов постижения божества являлся половой акт, который рассматривался как ритуал. Это было характерно для сирийских мистерий Великой Богини, включавших в себя эротическую практику, направленную на пробуждение Божественной женщины. Для храмов Древнего Вавилона и Индии, была характерна «священная проституция». Она проявлялась в том, что таинство плотской любви осуществлялось не просто формально и символически, но как один из важнейших оперативного-магических ритуалов. Как подчёркивает Ю. Эвола, половой акт оказывался, с одной стороны, способом пробуждения и оживления божественного присутствия, с другой – приношением благодарения божеству, был инструментом участия человека в *sacrum*, техникой достижения связи со сверхъестественным, самораскрытием через травму пола, разрушающую индивидуальную скорлупу и тем самым создающую условия для соединения с иными мирами [17, 276].

Эротическая любовь как средство постижения сакрального, заключающаяся в переживании особых психофизиологических ощущений, свойственна почти всем языческим религиям. Она занимала особое место в индийском тантризме, храмовой проституции в Вавилонии, языческих праздниках, связанных с культом плодородия в Древней Греции и Древнем Риме. Это свидетельствует о том, что в период юности человечества именно такая любовь наделялась сакральными качествами. Как подчеркивает Ю. Эвола: «Идея о том, что половые объятия содержат в себе очищающую, катарсическую силу, присутствовали в дионисизме и других подобных направлениях» [17, 158]. В индуистской традиции беспорядочные половые связи в сектах Тантрика и Валлабхачарья не предполагали какого-либо взаимного чувства между партнерами, наоборот, с их помощью необходимо было такое чувство устранить. Партнерами были не «ты» и «я», а «бог» и «богиня». Это была своеобразная медитация, в которой личное начало было растворено в божественном акте иерогамии. В «Упанишидах» говорится о том, что состояние экстаза упраздняет состояние как внешнего, так и внутреннего мира: «Как (муж) в объятиях любимой жены не осознаёт ничего ни вне, ни внутри, так и этот пуруша в объятиях познающего Атмана не сознаёт ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, (в котором он) достиг (исполнения) желаний, имеет желанием (лишь) Атмана, лишен желаний, свободен от печали» (Брихадараньяка упанишада, IV, 3, 21) [18, 121].

Глубоко креационистские традиционные религии всегда признавали существование двух законов, двух путей. Первый предполагал жизнь в мире и согласии с Божьим творением, сохраняемым самим же Богом Творцом, и этот закон исповедует не отрицание, но напротив, освящение мирской жизни. Второй закон относится к меньшинству, призванному к аскезе и избирающему уединение и восхождение («путь Шивы»). Мистическая сила плоти очищала душу языческого человека именно тем, что разбивала преграды, возводимые перед человеком внешними, социальными факторами, ставящими грани между личностью и глубинами бытия [17, 158]. Это давало возможность О. Шпенглеру отметить некоторое внутреннее родство между дионисийской оргийностью и строгой аскезой.

Зрелость человечества, выразившаяся в иудаистском и особенно христианском взгляде на природу любви, десакрализовала сексуальные отношения, превратив их из мистериального действия в «любовь скотскую». Все, что было связано с телесным началом, было впоследствии объявлено греховным. Греховность человека в книгах Библии, в первую очередь, связывается именно с его необузданной чувственностью. Гибель первых поколений людей во всемирном потопе, гибель Содома и Гоморры, связана именно с непослушанием людей Богу, предписываю-

шему строгие ограничения и моральные запреты в отношении чувственной любви.

Религиозные запреты, связанные с чувственной любовью, имеют корни в иудейских представлениях о едином, всемогущем Боге. Греческим и индуистским богам были свойственны все человеческие пороки и достоинства. Они мало чем отличались от людей. Ветхозаветный Бог представлял собой грозную космическую силу, карающую и награждающую по своему усмотрению. Его кара и милость порой исходили из причин, понимание которых не было подвластно человеческому разуму. Этого Бога люди должны были бояться. Обращаться к нему с молитвой можно, только пребывая в состоянии священного страха. Даже имя Бога запрещалось произносить. Древние евреи называли его не по имени, а Сущим. Этот Бог был жесток в отношении всех народов, окружающих израильтян. Жестоко он обходился и с «богоизбранным народом», если он нарушает канон Завета. Ветхозаветный Бог представлял собой Бога природы и истории. Он повелевает стихиями, действующими совершенно безразлично по отношению к человеческому индивидууму. Этот Бог является трансцендентным началом по отношению к человеку. Поэтому молитвенное обращение к нему может произойти только на пути «восхождения плоти к Духу».

В то же время, некоторые ветхозаветные тексты характеризуются воспеванием эротической любви мужчины и женщины. Например «Песнь Песней» царя Соломона представляет собой вдохновенный шедевр эротической поэзии Востока. Однако, в подавляющем большинстве текстов Ветхого Завета, греховность человека, в первую очередь, связывается именно с его чувственными влечениями.

Гораздо более терпимым к Эросу является ислам. В рамках арабско-мусульманской культуры созданы такие шедевры эротической литературы, как «Ожерелье голубки» Ибн Хазма и «Благоуханный сад» шейха Нефзауи. Вино и любовь к женщине воспевал в своих рубайи великий суфий Омар Хайям. Однако в исламе существуют некоторые запреты, которые не характерны для других религий, в частности требование к женщине носить чадру.

В христианстве на смену эросу пришла агапе. Агапе представляет собой духовную любовь, любовь к Богу и ближнему. Духовная любовь рассматривается как высшее устремление духовной жизни человека. Христианство рассматривает любовь – агапе как сакральную ценность. Она, как считают адепты христианской веры, является важнейшим проявлением сакральной энергетики, исходящей как от самого Бога, так и от человеческого сердца.

Христианство дает возможность душе непосредственно общаться с Богом через любовь. Десять заповедей в Новом завете сводятся к двум:

возлюби Господа Бога всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим; возлюби ближнего твоего (любого), как самого себя [Матф., 22: 37-39]. В первой заповеди вектор сакрального принимает вертикальное направление. Он непосредственно устремлён от человеческой личности к Богу. Что касается заповеди относительно любви к ближнему, то здесь вектор сакрального сориентирован по горизонтали.

Торжество духовной любви над плотской в христианстве связано с тем, что в Новом Завете вкладывается иной смысл в само представление о Боге. Иисус Христос, сын Божий, – это не абстрактная идея, которая смогла изменить сознание людей; не могущественный властелин мира, казнящий и милующий по своему желанию. Это, прежде всего, сам живой Бог, явившийся к людям с проповедью любви. В этом и заключается принципиальное отличие христианства от других религий мира, в этом и состоит залог его широкого распространения по всему миру. Признание того, что Бог есть Любовь, означало возможность создания принципиально иных отношений между людьми; отношений, основанных на любви, взаимопонимании, на привязанности сердца. Вера в Христа предоставляет возможность душе человека непосредственно общаться с Богом благодаря любви.

«Возлюби ближнего как самого себя» – это общехристианская заповедь должна была изменить мировую историю. Её цель заключалась в том, чтобы положить конец раздорам и вражде между людьми и народами. Формально эта заповедь мало чем отличается от ветхозаветной заповеди. Однако только новозаветная заповедь даёт возможность расширительного толкования, а значит, приобретает новый смысл. В ней слышится призыв возлюбить не только близкого сородича, единоверца, единоплеменника, но и любого другого человека, который оказался рядом. Самое главное в этой заповеди заключается в призыве возлюбить другого человека, даже своего врага. Благодаря толкованию Священного писания, данного апостолом Павлом, утверждавшим, что для Бога нет «уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал.3:28), было задано принципиально иное, по сравнению не только с язычеством, но и с иудаизмом, направление любви.

Положения Нового завета давали возможность распространения сакральных ценностей христианской религии среди народов различных стран. Ведь заповеди, которые были изложены в Ветхом Завете, были адресованы исключительно иудеям. Прозелитизм иудаистского вероисповедания был изначально ограничен религиозным законом. Христианство и ислам стали прозелитическими религиями, поскольку они были адресованы всем людям.

В отличие от всех древних религий, христианство утверждало аскетический образ жизни человека и относило эротическую любовь к сфере профанного, мирского. С точки зрения этой религии, утверждающей «жизнь вечную», чувственная эротическая любовь свойственна исключительно земной жизни человека, которая быстро проходит. В отношении к Эросу христианство в целом исходило из негативного представления. С одной стороны, само разделение полов являлось проявлением человеческого, уже павшего бытия (Иоанн Скотт Эриугена). С другой стороны, мужу было предписано возлюбить жену по образу любви Христа к Церкви. В отличие от древних языческих религий христианство прилагает аскетические мерки и к обывденной жизни. Одним из последствий этого стало «проклятие» в адрес эротической любви, явная теологическая ненависть к половой жизни [17, 269].

Христианство в своем отношении к эротической любви основывалось исходя из положений апостола Павла о том, что брак является «меньшим злом» чем конкубинат, проституция и другие формы сексуальных отношений. Половая любовь допускалась только для продолжения рода. У католических священников брак вообще не допускался (целибат), что тем самым стирало грань между «белым» и «черным» духовенством. Сакрализация брака, происшедшая примерно в XII веке, носила не столько религиозный, сколько юридический характер. Как подчеркивает Ю. Эвола, «речь не шла о том, чтобы узаконить или благословить какие-либо глубокие, преобразующие, сакральные изменения опыта жизни в поле, осуждаемые теологической моралью в принципе, но, напротив, о том, что всякое стремление предаться любви без чистого намерения продолжения рода выпадает из правил, предписанных «целомудренному союзу» [17, 271-272].

В христианстве свобода чувственной любви встречается только в тех направлениях, которые, с точки зрения ортодоксальной церкви, рассматриваются как ереси, в частности у альбигойцев, катаров, бегардов и бегинок, «братьев свободного духа». Эти учения, признанные церковью еретическими, фактически предполагали одновременное существование двух религий в рамках одной. Одна из этих религий была для «простецов» и содержала самые строгие аскетические требования. Другая «внутренняя» религия существовала только для «посвященных». Существование такой религии означало, что для «посвященных» грехи, сами по себе, исчезают, аскеза теряет значение, и все проявления телесной жизни являются для них наградой от Бога. У некоторых ересей провозглашалась аномия, доходящая до полного отрицания христианской концепции греховности человеческой природы и провозглашения свободы половых отношений для «просветленных».

Русская религиозная философия пыталась разрешить указанные противоречия, касающиеся половой любви, и согласовать христианские догматические представления с реальным характером взаимоотношений между мужчиной и женщиной. В русской религиозной философии существуют два подхода в отношении к чувственной любви. Один из них представлен В. С. Соловьевым, В.В. Розановым, Л. П. Карсавиным, Б. П. Вышеславцевым. Позиция этих религиозных мыслителей в отношении чувственной любви, в некоторых аспектах, параллельна позициям физиолога И.С. Сеченова, а также представителям психоанализа З. Фрейда, Г. Маркузе, Э. Фромма, ставящих в основе анализа культуры именно сексуальные отношения. Указанные философы рассматривают энергию Эроса, как творческую энергию.

Другой подход в русской религиозной философии возник в результате безусловного подчинения всех возможных воззрений на природу любви ортодоксальному богословию. Его самыми яркими представителями являются священники П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков. Эти мыслители ориентировались на высокую средневековую аскетику, в частности на деяния монахов, пустынников, отшельников, которые явили миру наиболее яркие примеры борьбы с грехом.

Любовь во Христе должна быть бескорыстна ко всем и ко всему, ибо Бог пребывает в каждом из своих творений. Эта любовь была связана с движением человеческой души к тому нравственному максимуму, с помощью которого, христианское человечество, и прежде всего, его православная составляющая, смогло выжить и приумножить себя, несмотря на все смуты, войны и катастрофы.

О том, чем должна быть любовь с христианской точки зрения говорит апостол Павел: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится... А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше» [1 Павл., 13: 4-13].

Согласно христианским представлениям, от Слова Божьего может происходить энергия подлинной любви. В душе человека должно возникнуть непосредственное ощущение прилива этой энергии. Любовь, как мотив надлежащего поведения, должна зародиться в самом человеке, а не просто передаваться от одного человека к другому [19, 19].

В плане аналогии христианского представления об энергетике любви можно рассматривать представления современной физики о переходе атома из стационарного состояния в возбужденное, при его внешнем облучении квантами энергии. При этом энергия атома возрастает.

тает, что предопределяет возможность совершения работы, которая ранее была невозможной, в частности выходить из различных «потенциальных» ям, преодолевать всевозможные энергетические барьеры, проникать в сферы и пространства ранее недоступные. Подобно атому и человек посредством энергии любви «окрыляется» и становится способным преодолевать преграды, ранее непреодолеваемые.

Духовная энергия для христиан, как пишет Святитель Лука (Войно-Ясенецкий), есть «всемогущественная любовь Божественная». Любовь не может заключаться в себе самой, ибо основное свойство её – потребность изливаться на кого-нибудь и на что-нибудь, и эта потребность привела к созданию Богом мира. Лука (Войно-Ясенецкий) говорит также о том, что: «Энергией любви, излившейся по всеблагой воле Божией, Словом Божиим, дано начало другим формам энергии, которые, в свою очередь, породили сперва частицы материи, а потом через них и весь материальный мир» [20, 27-28].

Христианское понимание любви предполагает жертвенность, способность отдать свою жизнь «за други своя». Это с ярчайшей силой воплотилось в самой жизни Христа. Любовь Христа ко всем людям привела его на Голгофу. На кресте и была добровольно отдана его жизнь во имя торжества любви Бога к человеку. Поэтому в Христе воплощен тот нравственный идеал, согласно которому каждый человек тоже должен пройти свою Голгофу, и пройти её, несмотря на тяжёлые испытания, с чувством любви к Богу и ближнему. Это и есть путь «обожения», который ведёт к вечной жизни, к духовному бессмертию.

Представление о том, какой должна быть любовь человека к Богу, в различных направлениях христианства существенно различается. По учению православных подвижников, молитва, идущая от языка в сердце, никак не должна опускаться ниже сердца, в то время как католицизм, будучи переведен в молитву, требует абстрагирования божественной сущности и позитивно ощущаемых её энергий. Как подчеркивает А.Ф. Лосев: «Когда предмет знания абстрактен, а процесс его познания очень жизненен и напряжен, то в силу неудовлетворённости и разгорячения этого процесса происходит и невозможность спокойного видения и обладания, характерного для «священного безмолвия» исихастов» [21, 885-886].

О существенных различиях в представлениях о любви к Богу в православии и католицизме свидетельствуют особенности молитвенной практики. «Молитвенным и аскетическим опытом, – подчеркивает А.Ф.Лосев, – дознано на Востоке, что привитие молитвы в каком-нибудь другом месте организма всегда есть результат прелестного состояния» [21, 886]. Так, мистик-платоник или православный монах на высоте «умной» молитвы сидят, погружившись в себя, причем плоть как бы пе-



рестает действовать в них. Православный подвижник отсутствует сам для себя; он существует только для славы Божией. Православная молитва пребывает в верхней части сердца.

Католическая молитва связана с насильственным возбуждением и разгорячением нижней части сердца. Именно при такой локализации молитвы характерна «соблазненность и прельщенность плотью», свойственная католицизму. Ярким примером этого служат «влюбленные» речи, которые явившийся Дух Святой нашептывает блаженной Анжеле: «Дочь Моя, сладостная Мне, дочь Моя, храм Мой, дочь Моя, услаждение Моё, Люби Меня, ибо очень люблю я тебя, много больше, чем ты любишь Меня». В довершении всего Христос обнимает Анжелу рукою, которая пригвождена была ко кресту, а она вся исходя от томления, муки, счастья, говорит: «Иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов» [21, 884-885]. А.Ф. Лосев подчеркивает, что в католицизме любовь к Богу воплощена не только в молитвенном обращении к Нему, но и в очень сильных галлюцинациях эротического характера [21, 884-885]. Католическая «эротомания» связана с насильственным возбуждением и разгорячением нижней части сердца. Для человека, обреченного смерти, любовь явление трагическое по своей сути и неприятие её трагизма есть неприятие самой любви. Любить невозможно, не будучи беззащитным и одиноким перед тем, что находится «по ту сторону» нашей повседневной жизни, перед океаном невидимого и непроявленного. Поэтому Бог для Б. Л. Пастернака не просто моральный принцип, а сверхморальная, надсоциальная Реальность, в «поле притяжения» которой человек находится [22, 106].

Мы можем сделать следующие выводы. Религия является важнейшей составляющей культуры. Сакральное непосредственно проявляется через высшие смыслы культуры и человеческой жизни. Хотя категория сакрального связана, в первую очередь, с религиозным мировоззрением, те не менее, сакральное не может быть полностью закрыто для нерелигиозного мировоззрения. Категория сакрального обладает исключительной значимостью в процессе понимания ценностно-смысловой сферы культуры.

В основе процесса сакрализации лежит признание сакрального, как противоположного светскому, мирскому, профанному. С религиозной точки зрения, сакрализация представляет собой наделение предметов, вещей, явлений, людей священным содержанием, подчинение политических и общественных институтов, социальной и научной мысли, культуры и искусства, бытовых отношений религиозному влиянию.

История религий, от возникновения самых примитивных до наиболее совершенных, есть не что иное, как проявление иерофаний. Они складываются в определенную иерархию – от проявления священного в

камне или дереве, до иерофаний высшего порядка, например, Боговоплощения в Иисусе Христе. Между иерофаниями различных религий существует определённая связь преемственности.

Сакральное и профанное представляют собой исходные полюса, между которыми удерживается смысл существования личности, народа и всего человечества. Между этими полюсами проистекает жизнь, история, культура и вообще все отношения между людьми. Графически эти процессы можно изобразить в виде синусоиды. Колебания синусоиды происходят в обе стороны: от профанного к сакральному и наоборот. Вследствие этих колебаний происходит изменение вектора сакрального как по величине, так и по направлению. При господстве профанного в культуре, вектор будет устремлен на конкретное, единичное, конечное. Наоборот, если в сознании людей господствуют духовные ценности, то вектор будет направлен в сторону всеобщего, Божественного, сакрального. Энергетика сакрального черпается в чувстве любви. В христианском миропонимании, любовь является важнейшим источником сакрального. Морально-этический идеал христианства заключается в любви человека к Богу, а через неё и к другому человеку. Потребность в любви, согласно христианству, возникает из глубины человеческого сердца. Именно сердце, а не холодный рассудок, с точки зрения христианского миропонимания, способно воспринять всю беспредельность Бога и созданного им мира.

### Литература

1. Элиаде М. Священное и мирское/ Мирча Элиаде: [пер. с фр. Н. К. Грабовского]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
2. Топоров В. Н. Святость и святые в русской культуре/ В. Н. Топоров. – М.: Гнозис : Шк. «Яз. рус. культуры», 1995–... – Т. 1: Первый век христианства на Руси. – 1995. 875 с.
3. Тростников В.Н. Европейская наука как артефакт христианского познания истины/В.Н. Тростников //Православие и культура. – Киев: Украинское православное братство святых Кирилла и Мефодия. – 1993. – № 2.
4. Борхес Х. Л. Сочинения: в 3 т. / Хорхе Луис Борхес. – Рига : Полярис, 1994 – (Urbi et orbi). – Т. 2. – 1994. – 511 с.
5. Яковлев Е. Г. Художник: личность и творчество / Е.Г.Яковлев // Яковлев Е.Г. Эстетика. Искусствознание. Религиоведение. – М.: Кн. дом «Университет», 2003. – С. 377 – 502.
6. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении с рациональным / Рудольф Отто ; [пер. с нем. А. М. Руткевича]. – Спб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 272 с.
7. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / В. В. Токман. – К., 2001. – 16, [1] с.

8. Попович М. Нарис історії культури України / Мирослав Попович. – К. : АртЕк, 1998. – 728 с.
9. Пылаев М. А. Феноменология религии Рудольфа Отто/ М. А. Пылаев// Ученые записки Московского Культурологического лицея. Серия: Философия. – М., 2000. – № 1310. – 80 с.
10. Честертон Г. К. Вечный человек: [пер. с англ.] / Гилберт Кит Честертон. – М. : Республика, 1992. – 544 с.
11. Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации/ В. П. Зинченко // Вопросы психологии. – 1993. - № 4. – С. 5–19.
12. Киркегор С. Наслаждение и долг / Сёрен Киркегор; [пер. с дат. П.Г. Ганзена]. – СПб: М.М. Ледерле и К, 1894. – 415 с.
13. Ирано-таджикская поэзия. – М.: Художественная литература, 1974. – 624 с. – (Библиотека всемирной литературы. Серия 1. Т. 21)
14. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике / Б.П. Вышеславцев// Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 62–87.
15. Зеньковский В.В. Об иерархическом строе души / В.В. Зеньковский// Научные труды Русского Народного Университета в Праге.– Прага, 1929. – Т. 2. – С. 235 – 250.
16. Любовь // Наука и религия. – 1992. – № 3. – С. 20 – 21.
17. Эвола Ю. Метафизика пола: [пер. с итал.] / Юлиус Эвола. – М.: Беловодье, 1996.– 448 с.
18. Упанишады: в 3-х книгах; [пер. с санскрита, пред. и коммент. А.Я. Сыркина]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. Научно-издательский центр «Ладомир», 1992. – Кн. 1. Брихадараньяка Упанишада. – 237с.
19. Фёдоров В.В. Поэтический мир и творческое бытие/ В. В. Фёдоров; научн. ред. М.М. Гиршман. – Донецк: Кассиопея, 1998. – 77 с.
20. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) Дух, душа, тело/ Святитель Лука. – М.: Русское зеркало, 1999. – 174 с.
21. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии/Алексей Фёдорович Лосев. – М.: Мысль, 1993. –960 с.
22. Яновский М.И. Психологический смысл «обратной перспективы» в живописи, поэзии и кинематографе/М.И. Яновский // Психологический журнал. – 1995. – Т. 16. – № 6. – С. 101–110.

### ***1. 3. ТИПОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО***

Главной особенностью религиозного сознания является разделение мира на сакральную и профанную сферы. Противоречие, существующее между сакральным и профанным началом в религиозном сознании, является одним из важнейших противоречий, определяющих, в значительной степени, весь ход развития истории и культуры.

Исходя из того, что мышлению религиозного человека свойственно представление о разделении мира на сакральное и профанное, священное и мирское, лишь крайний религиозный фанатизм и фундаментализм отождествляет профанное начало со «скверной». С такой точкой зрения нельзя согласиться категорически, поскольку она приводит к созданию костров из книг, разрушению памятников искусства, уничтожению всякого критического мышления. Религиозное сознание характеризуется тем, что сферы сакрального и профанного, в значительной степени, противопоставлены друг другу и, в тоже время, они сосуществуют друг с другом в единстве.

Проблема отношения сакрального и профанного отражена в концепции кенозиса в христианской теологии. Эта концепция выражается в схождении Божественного к человеческому и вочеловечиванию Богочеловека. Если профанное являет собой незавершенное, обусловленное, ограниченное, относительное, то сакральное представляет собой абсолютную завершенность, целостность, безусловность. Концепция кенозиса в христианской теологии порождает проблему символизации, дающую возможность выявить сакральное не только в небесном, но и в земном.

Проблема взаимоотношения сакрального и профанного не является исключительно богословской или религиоведческой проблемой. Сакральное и профанное свойственны так же этике, литературе, искусству, политике, праву.

В секуляризованном сознании современных людей не существует резкого противопоставления сакрального и профанного. Это сознание сравнительно однородно по своему характеру. Сакральное, в этом случае, можно образно сравнить с отдельными островками, плавающими в безбрежном море профанного.

Сакральное в любой религии культуре по своему статусу отличается от профанного, мирского, повседневного. Сакральное обладает статусом «высшей реальности» именно потому, что оно обращено в вечность, тогда как профанное, непосредственно связано с повседневным существованием. Сакральное для религиозного сознания является единственно подлинной и объективной реальностью, тогда как профанное представляет собой лишь реальность в отраженном свете. Во всех рели-

гиозных представлениях существует определённое отношение между полюсами сакрального и профанного. Профанное однополярно и этим отличается от сакрального начала, которое биполярно и амбивалентно.

По словам немецкого исследователя Р.Отто, сакральное есть *mysterium tremendens et fascinans*. Сакральное представляет собой вертикаль с двумя полюсами. В качестве одного из полюсов сакрального выступает божественное начало, к которому и стремится всегда вектор сакрального. В качестве другого полюса может содержать негативный аспект сакрального, в частности, «инфернальное», связанное с мировым злом, с адом, сакрализированным образом врага и т.д.

Крайний вариант противопоставления друг другу этих двух полюсов сакрального характерен для дуалистических религий древнеиранского происхождения. В древнеиранской традиции добро и зло мыслятся как абсолютные противоположности по отношению друг к другу, признаётся субстанциональность зла. Отношение между добром и злом рассматриваются подобно отношению света и тьмы. В этих религиях доброе и злое божества выступают в качестве сотворцов мира. Противопоставление двух изначально противоположных сил – сил добра и сил зла впервые встречается в зороастризме (маздаизме). Затем это противопоставление переходит в производные от зороастризма или родственные ему религии иранской традиции, такие как митраизм, зерванизм, манихейство и маздакизм.

Биполярные оппозиции встречаются также в политеистических религиях. Такой оппозицией являются Вишну, божество сохраняющее мир, и Шива-разрушитель в индуизме. Эти два противоположных по направленности своих действий божества не рассматриваются исключительно в этическом плане, как олицетворение противостояния добра и зла. Они оба необходимы именно для того, чтобы мир продолжал существовать через периодическое обновление.

Процесс разрушения в индуизме является столь же необходимым, сколь необходимым является созидательный процесс. В отношениях между созидательным и разрушительным процессами в индуизме присутствует уникальная сакральная диалектика. Бог Шива выступает как разрушитель мира, но он никогда не наделяется верующими исключительно негативными качествами. Поэтому разрушающее мир начало, с точки зрения индусов, столь же необходимо, как и созидающее начало, которое воплощено в боге Брахме. Шива, разрушающий мир, не может быть сопоставлен с Сатаной монотеистических религий, который выступает в качестве носителя зла и смерти. Смерть тела в индуизме является столь же необходимым элементом жизни, как и рождение. Она также в каком-то смысле носит созидательный характер. Согласно ин-

дуистскому учению о реинкарнации, телесная оболочка это та же одежда, которую мы сбрасываем после того, как она износилась.

Индуистский Шива является разрушителем. Мир начинает рассыпаться, когда он приближается. Однако он не рассматривается как отрицательный персонаж древнеиндийской мифологии, наподобие скандинавского бога Локи, постоянно принимающего разные личины и обманывающего богов-асов. Танцующий Шива Натараджа является и разрушителем и созидателем одновременно, как и другие божества индуизма.

Религии индийской традиции имеют сакральную парадигму, существенно отличающуюся от парадигмы религиозного мировоззрения традиции авраамического монотеизма. Индуистская парадигма менее связана с морально-этическими установками и совершенно чужда политике. Сакральная парадигма, существующая в рамках религий индийской традиции, не предполагает возможности тем же индуистам или буддистам вести религиозные войны друг с другом. Хотя войны в странах, где большинство населения исповедует буддизм или индуизм, происходили не реже, чем в странах, в которых исповедуется христианство или ислам, серьёзного идеологического противостояния между различными конфессиями всегда удавалось здесь избежать.

Война за веру в странах, население которых исповедует религии авраамического монотеизма, является одной из стержневых конструкций всего исторического процесса в этих странах. В монотеистических религиях падший ангел Сатана наделён отрицательными качествами, поскольку он выступает в качестве разрушителя созданного Богом мира и является врагом «рода человеческого». В религиях авраамической традиции противостояние добра и зла выражено в строгой биполярности: Бог и противостоящий ему Сатана. В этой религиозной традиции эти две противостоящие друг другу силы не равны по статусу, Бог и силы добра абсолютны, тогда как любое зло, воплощённое в дьяволе, имеет относительный характер. Отношения между добром и злом в монотеистической религии напоминают отношения света и тени.

Противопоставление Абсолютного Добра и относительного зла характерно для всех религий авраамического монотеизма. Ярким примером такого противостояния в христианской религии является противостояние Христа и Сатаны, Христа и антихриста. В христианстве существуют представления об Абсолютном Добре, которое олицетворяет единый Бог и относительном зле, которое воплощает отпавшая от Бога часть ангелов, Сатана и его окружение. Соотношение между священным, божественным началом, с одной стороны, и началом inferнальным, с другой, в христианстве существенно отличается от всех дуали-

стических и политеистических представлений и смещается в сторону сил добра.

Приведённые примеры из религий авраамической традиции и религий индийской традиции свидетельствуют о существовании принципиально различных типов сакрального в этих религиях. Типология сакрального может быть осуществлена на основе нескольких параметров. Понятия «тип», «типовое» несут противоположное содержание понятию «единичное». Как подчеркивает Э. Бернхайм, «типовое» представляет собой «акты деятельности, которые аналогично повторяются многими отдельными субъектами» [1, 321]. «Тип» и «типовое» равнозначны «особенному». Чтобы осуществить типологию сакрального необходимо провести тщательную дифференциацию представлений о сакральном «с принципом выявления аналогичного понимания сакральных явлений в тех или других религиях с одновременным ударением на особенностях и специфике каждого отдельного типа» [2, 113].

Существует несколько вариантов типологии сакрального. Один из них основывается на положениях «Философии религии» Г.В.Ф. Гегеля, которые предусматривают наличие трех стадий в развитии религии. Такими стадиями по Гегелю являются объективная, субъективная и абсолютная стадии.

Другой подход характерен для английского филолога М. Мюллера. В основу этого подхода положена генеалогическая классификация религий, которая базируется на дифференциации языковых групп. Так, в своей работе «От слова к вере» [3], М. Мюллер говорит о трех видах религии: семитской, арийской и туранской, которые связаны с соответствующими языковыми семьями. М. Мюллер всячески подчеркивает важность языка в процессе становления представлений различных народов о сакральном.

Немецкий ученый К. Тиле подразделяет все религии на природные и моральные, а также на племенные, национальные и мировые и, в соответствии с этим, выделяет основные типы сакрального.

Религии подразделяются также на естественные религии и религии откровения, на монотеистические и политеистические, на персоналистские и имперсоналистские. Религии могут быть как национальными, так и наднациональными. Так конфуцианство и даосизм являются традиционными китайскими религиями, а синтоизм – японской.

В.В Токман отмечает, что сакральное в истории духовной культуры может быть представлено следующими основными типами: одухотворенно-натуралистический, имматериально-духовный, мистико-трансцендентный, социогенотеистический [2, 157].

Применительно к существующим ныне религиям можно выделить два типа сакрального — сакральное мировых религий и «языче-

ское» сакральное, свойственное подавляющему большинству национально-государственных религий. Особое место среди религий занимает иудаизм. Сочетая в себе элементы как национально-государственной, так и наднациональной религии, он включает в себя два слоя сакрального: сакральное еврейского народа и сакральное всех людей, исповедующих христианство и ислам. Сакральное в иудаизме рассматривается как эзотерическое адептами данной религии. Оно являет себя только «богоизбранному» народу. В рамках Ветхого Завета существует глубокий эзотерический слой, доступный лишь посвященным, то есть евреям. Экзотерический слой, который в иудаизме выражен в гораздо меньшей степени, адресован всему человечеству. Бог Израиля является, по своей сути, Богом всех людей, но отношения евреев с Богом строятся на особых началах завета, договора который заключили обе неравнозначные стороны между собой. Дилемма любви народа к Богу и желание, чтобы Бог любил свой народ, стала главным источником сложной и противоречивой истории этого народа. Согласно иудаистскому мыслителю и религиозному деятелю Ибн Гебиролю (Авицебруну), поклонение человеку, физической и социальной силе, красоте, науке, государству, нации, успеху, истине, справедливости, добру и другим ценностям, является проявлением язычества. Иудаизм, как и мировые религии, принадлежащие к традиции авраамического монотеизма, утверждает, что в этом мире можно многим восхищаться, но поклоняться следует только единому Богу.

Иудаизм, по сравнению с христианством и исламом, представляет собой религию, гораздо в большей степени, привязанную к «земным» ценностям. В иудаизме длительное время отсутствовало тщательно разработанное учение о загробной жизни. Да и в настоящее время оно не составляет главного объекта религиозной веры, как вера в «жизнь вечную», в «царство Божие» является сердцевиной христианства. В иудаизме отсутствует институт монашества, тех, кто посвятили всю свою жизнь ревностному служению единому Богу.

В отличие от христианства, нацеленного на метафизику, иудаизм является религией этической и политической. В ней наряду с сакральным истории присутствует сакральное морального характера. Эта мораль имеет высший сакральный для народа смысл, о чём свидетельствуют десять заповедей, данных Богом через пророка Моисея. В то же время, иудаистская мораль обусловлена, в значительной степени, здравым смыслом, прагматизмом, умением выжить в исключительно сложной ситуации. Один из выдающихся раввинов ребе Акива, во времена запрета императором Адрианом проповеди Священного Писания, проповедовал открыто, понимая, что если еврейский народ отбросит свою религию, то он погибнет полностью [4, 415].



Помимо религиозной типологии сакрального существуют и другие типологии. Так, определение места и роли сакрального в произведениях литературы и искусства имеет важное значение для типологии представлений о сакральном в эстетическом процессе. Русско-американский социолог П. Сорокин выделяет три вида искусства в зависимости от того, в какой степени в каждом из этих видов представлено сакральное. Идеациональный тип искусства, характерный преимущественно для древности и средневековья, отличается доминантой сакрального начала. Идеалистический тип искусства, наряду с сакральными мотивами, содержит и светские мотивы. Такой тип искусства характерен для эпохи Ренессанса. Третий же, чувственный тип, свойственен художественным стилям Нового времени. Он доминирует в современном искусстве. Нельзя говорить о том, что такой тип искусства полностью лишён каких-либо сакральных оснований. Однако в нём сакральное присутствует в меньшей степени, чем в других типах искусства. Сакральное, содержащееся в произведениях, относящихся к чувственному типу искусства, в значительной степени воспроизводит образцы и формы, свойственные языческим верованиям. В произведениях искусства такого рода чаще всего сакрализации подвергаются сексуальные отношения.

Другую типологию сакрального в эстетическом процессе представил выдающийся швейцарский психоаналитик К.Г. Юнг. В зависимости от отношения художественного творчества к сфере сакрального, К.Г. Юнг выделяет два вида творчества. Первый вид творчества К.Г. Юнг называет психологическим. Он обращен к повседневности, к конкретному человеку и отличается антропоцентризмом и гуманистическими идеалами. К художественным произведениям, относящимся к данному типу, принадлежит большинство любовных, бытовых и социальных романов, а также комедии и большая часть трагедий и лирической поэзии. Другой тип творчества К.Г. Юнгом охарактеризовал как визионерский. Визионерский тип творчества отличается глубокой связью со сферой сакрального. Он изначально чужд повседневности, обыденности и обращен к высшим слоям психики человека. Примерами художественных произведений, относящихся к визионерскому типу, являются «Божественная комедия» Данте Алигьери, опера Р. Вагнера «Кольцо Нибелунга», философская поэма Ф. Ницше «Так говорил Заратустра», новеллы Э.Т.А. Гофмана. Визионерство всегда обращено к неведомому, к религиозно-мифологическим образам, к трансцендентному и сакральному. Оно включает в процесс творчества глубокие слои человеческой психики, такие как коллективное бессознательное с его «архетипами». Эстетические переживания, вызванные искусством визионера, дают человеку ощущение «дореклексивного единства с целостностью органичного

Космоса»[2, 143]. Визионерское искусство носит символический характер и стремится избавить человека от доминирования повседневности, аккумулировать его духовные силы в направлении сакральной реальности.

Типология сакрального в эстетическом процессе связана не только с периодами в истории искусств, в которых доминирует тот или иной тип сакрального, но и со странами и народами, исповедующими те или иные религиозные ценности. Отдельные типы сакрального можно выделить как в хронологическом, так и в пространственном плане. Сакральное начало в искусстве Западной Европы и сакральное в искусстве Руси существенно отличаются друг от друга. Искусство Возрождения стран Западной Европы, основанное на представлениях католицизма, несмотря на религиозную проблематику большинства произведений, содержит свободные от религиозного канона формы выражения. Искусство Древней Руси, прежде всего иконопись, основанное на православии, наоборот, строго канонично. Существенные отличия также имеют сакрализованные формы в искусстве итальянского Возрождения и в искусстве северного Возрождения.

Сакральное искусство стран и народов, исповедующих христианскую веру, тесно связано с концепцией прямой и обратной перспективы. Прямая перспектива, получившая распространение в светской живописи, восходит к европейскому Ренессансу. Как отмечает П.А. Флоренский, такая перспектива является менее содержательной и поверхностной, неспособной аутентично передать иерархичность реальности в христианской религии. Этот способ художественного творчества определяется однородностью, непрерывностью и неоконченностью. Обратная перспектива полностью отвечает средневековому теоцентрическому мировоззрению. Она представляет собой такой способ изобразительного искусства, который делает возможной символизацию всех слоёв сакральной реальности, всех сфер действительности в их субординации. Обратная перспектива способствует раскрытию духовной реальности как самой глубокой, устоявшейся и общезначимой. Высшим символом такой духовной реальности, по мнению П.А. Флоренского, является икона [5, 623–626].

В зависимости от того, как в том, или ином религиозно-философском учении представлено сакральное начало, их можно разделить на несколько типов.

К первому типу относятся религиозно-философские учения, в которых отрицается рационально-мистический подход к вещам; утверждается парадоксальность и противоречивость в поведении и словах; подчёркивается необходимость раскрытия в человеке способности реагировать спонтанно, интуитивно, не препятствуя и не сдерживая свои жела-

ния и бессознательные оценки и реакции [6, 172]. К числу таких религиозно-философских учений относятся: дзен-буддизм; философский даосизм; учение Дж. Кришнамурти; учение Раджниша; учение К. Кастанеды и др.

Для этих учений характерна общая антиинтеллектуальная установка. В учении дзен-буддизма акцент делается на достижении определенного психического состояния – сатори (просветление), которое заключается в том, что ум должен быть освобожден от всяких мыслей. Для этой цели может применяться медитация дза-дзэн, а также коаны, представляющие неразрешимые интеллектуальные задачи, целью которых является ввести ученика в состояние интеллектуального шока, когда после неудачных усилий угадать правильный ответ, ум отключается и ощущает «пустоту». Цель дзен-буддизма – достижение просветления как состояния «единства и гармонии с миром».

Второй тип религиозно-философских учений составляют некоторые мистические системы, которые предполагают для постижения сакрального фундаментальную перестройку человеческого организма с помощью особых упражнений. К их числу относятся: различные виды йоги: хатха-йога, раджа-йога, мантра-йога, кришнаизм, «трансцендентальная» медитация, даосская йога или мистический даосизм, составляющие психофизиологическую основу для ушу, каратэ и других восточных единоборств; тибетский буддизм; тантра; методы «Всемирного Белого Братства» Омраама Айванхова; учение Порфирия Иванова и др. Эти учения предполагают фундаментальную перестройку организма, приводящую к «прорыву» души в невидимый мир сакрального.

Ярким примером таких учений является «индуистская система спасения» – йога, которая включает в себя этическую, физиологическую и психологическую части. Из них только этическая часть, включающая в себя воздержание от нанесения вреда живым существам, правдивость в мысли и речи, контроль над чувственными желаниями и страстями и др., может быть сопоставлена с православными методами постижения сакрального. Физиологическая и психологическая части существенно различаются. Практика православной молитвы имеет определенное сходство с практикой индуистской медитации, поскольку мы имеем дело с непрерывным удержанием внимания на избранном «объекте». Но в отличие от йоги, все христианские операции с собственной психикой создают условия для качественного изменения личности путём молитвы. В христианстве, кроме внимания к молитве, требуется благоговение и «сокрушенное сердце». Сакральное буддизма сосредотачивается в пустоте, оно дает возможность человеку освободиться от страха смерти, полностью «отключившись» от существующего мира и осознать конечную смертную сущность своего иллюзорного «Я». Христианское представ-

ление о том, что человек создан по образу, а стать подобием Божьим ему предстоит на протяжении его земной жизни, по своей сути, противоположно буддизму. Из всех европейских философов к буддийскому мировоззрению ближе всех стояли Д. Юм и А. Шопенгауэр. Д. Юм, вслед за Дж. Беркли, полагал, что «мир – есть комплекс ощущений», но в отличие, от Дж. Беркли, ставил под вопрос реальность не только объекта, но и субъекта. Буддизм, в своей крайней точке, предполагает не преодоление противопоставления объекта и субъекта, а исчезновение субъекта-объекта в пустоте нирваны. Сознание человека в просветлённом состоянии должно быть подобно гладкой поверхности воды в озере.

Третий тип религиозно-философских учений составляют мистические учения, которые предполагает использование как рациональных, так и иррациональных методов познания сверхприродных явлений. К ним относятся, отличающиеся наукообразием, рационализмом и интеллектуализмом теософские и оккультные учения, среди которых следует отметить: каббалу, теософию Е.П. Блаватской, антропософию Р. Штейнера, учение А. Бейли, агни-йогу Е.И. Рерих, учение Вивекананды.

Типичным примером рациональной мистики является еврейская каббала, утверждающая, что Бог создал мир из 22 букв еврейского алфавита. Складывая буквы в определенном порядке, согласно каббале, якобы можно узнать Тайное имя Бога (Тетраграмматон), благодаря которому, становится возможным овладение всеми существующими природными и сверхприродными силами. Еврейская легенда о Големе, хорошо известная по одноимённому роману Г. Майринка, повествует о том, как пражский раввин Иегуда Лива бен Бецалель оживил глиняную куклу с помощью знания Тайного имени Бога. Стройная и рациональная система еврейской каббалы существенно отличается от христианской, буддистской и исламской мистики, апеллирующей к видениям, откровениям, стигматам.

Современная теософия возникла на основе поверхностного усвоения европейской культурой религиозных представлений индуизма и буддизма, обладающих высоким потенциалом сакрального. Однако сакральное религий индийской традиции было иным по форме и по сути, нежели сакральное начало древнегреческой философии или христианской религии.

Современные теософы на основе восточных религий, раннего христианства и оккультизма, пытаются синтезировать универсальную «религию человечества». Они пытаются скроить ее из множества разрозненных и порой взаимопротиворечащих друг другу идей. Такая религия предлагает душе современного человека обманчивый выход из возникшего в культуре постмодерна духовного тупика. Выход, указанный теософами и антропософами всех мастей, коренным образом отличается

от того пути выхода из духовного кризиса, который предлагают великие мировые религии христианство или ислам. Одной из попыток теософов XX века синтезировать новое религиозно-этическое учение на основе эклектичного соединения элементов индуизма, буддизма и христианства является «Агни-йога». Это учение было разработано в первой половине XX столетия Николаем и Еленой Рерихами. Согласно учению агни-йоги, Христос является человеком, достигшим своими собственными усилиями сверхчеловеческого статуса. В этом утверждении супруги Рерихи, в какой-то мере, солидарны, с одной стороны, с позицией Ф. Ницше, а, с другой, являются фактическими продолжателями еретического учения ариан. В теософской системе Рерихов, Бог трактуется с деистских позиций. Он представляет собой Абсолют, который, в силу своей «абсолютности», никак не вмешивается в реальные дела людей и совершенно безразличен к судьбе отдельного человека [6, 151-152]. Очищение души в агни-йоге также принципиально отличается от христианского очищения от греха. Оно осуществляется в результате «ментальной тренировки» и йогической практики. Согласно учению Н. и Е. Рерихов, вхождение в агни-йогу предполагает: очищение мышления; «познание наилучших свойств и сочетание их в огненном устремлении»; избрание учителя на земле; познание учения и укрепление тела лекарствами и дыхательными упражнениями; «видение звезд духа»; «видение огней очищенных центров»; «слышание голоса учителя незримого»; «видение проявлений внешнего пламени», соединяющего сознание личности с сознанием пространственным. Всё это наглядно свидетельствует о влиянии оккультных, языческих, магических представлений на данное учение, которое известный богослов А. Кураев назвал «сатанизмом для интеллигенции».

Попытки теософов и антропософов конца XIX–начала XX столетия на основе нескольких религий синтезировать одну мировую религию, которая бы могла высветить все стороны Истины, в целом окончились грандиозным провалом. Созданные ими синкретические культы оказывались намного ниже в плане потенциала сакрального, нежели национально-государственные и мировые религии, на которые они пытались опереться. При создании такой синкретической религии осуществлялась, по сути дела, «профанация» высших форм сакрального, что привело к резкому снижению его в «неорелигиях» XX столетия. Эти «неорелигии» зачастую ставили перед собою задачу примирить науку и религию в поисках истины. За основу критерия истины, брался, чаще всего рационализм в его наиболее вульгаризированной форме. Рассуждения таких теософов как Е. Блаватская, А. Безант, Р. Штейнер, Кришнамурти и др., шли вразрез с великой древней и средневековой теософской традицией, к которой принадлежали Платон и Плотин, еврейские

каббалисты, немецкие мистики Г. Сузо и Я. Бёме. Теософы Нового времени руководствовались чаще всего рациональными идеями, часто забывая о том, что структуры научного и религиозного знания, в значительной мере, отличаются друг от друга. Они не желали видеть, что пути науки и религии не всегда сходятся. Они часто не только неодинаковы, но и прямо противоположны друг другу, поскольку «Царство Божие не от мира сего». Некоторые теософы последних двух столетий при таком подходе начали впадать в бесплодное фантазирование, забывая о принципе, сформулированном ещё в средние века У. Оккамом, согласно которому, «сущности не умножаются без причины». Ведь, в отличие от теософии, антропософии, уфологии других видов подобного знания, мировые религии совершенно не нуждаются во всех этих «летающих тарелках», космических пришельцах, расах атлантов, лемуров и прочих «красивых» домыслах. В теософии трудно отыскать Бога. Божественное начало в ней растворено в бескрайних просторах космоса. По мнению Н.А. Бердяева, «теософское знание было синтезировано с натурализмом, эволюционизмом, почти что, с материализмом науки» [7, 176]. Оно ничего не признает кроме космоса и носит в целом популярный характер. Теософия, по сути дела, есть одно из направлений современного кризисного мышления. Она выросла на почве сразу двух кризисов: кризиса научного знания и кризиса религиозного мировоззрения.

В теософских учениях XIX–XX веков происходит резкое снижение уровня и потенциала сакрального по сравнению с мировыми религиями. Сакральное теософии имеет качественно иной характер, нежели сакральное религии. Теософия проповедует самосовершенствование не на религиозном пути. Она не ставит перед собой задачу «стяжать Дух Святой». Она претендует лишь на то, чтобы объяснить некоторые из тех явлений, которые не может объяснить наука. Для теософии характерно тяготение к архаическим типам сакрального, в частности, к древнему эзотерическому знанию, которое сокрыто от непосвященных, но в котором, согласно утверждениям теософов, находится ключ ко всем загадкам Бога и мира. Такое знание черпается зачастую из апокрифических книг. В теософии и оккультизме сакральное знание подразделяется на экзотерическое и эзотерическое, хотя различие между этими формами знания относительное и не всегда понятно. Эзотеризм претендует на то, чтобы сохранить сокровенную истину и тайну от «профанации», но что именно представляет собой эта «эзотерическая мудрость», и какому господствующему вероисповеданию противопоставляет себя этот эзотеризм – христианской церкви или материализму, по мнению Н.А. Бердяева, сказать трудно [7, 177-178].

Представления о сакральном в различных религиях могут существенно отличаться друг от друга. Сакральное проявляется через творче-

скую «искру Божью». И в то же время, по словам В.В. Розанова, сакральное даёт о себе знать через «тёмные религиозные лучи». Сакральное, как изначальный культурный код, разворачивающийся в индивиде и целом народе, может стимулировать не только благие и созидающие, но и разрушительные деяния. Принципиальный вопрос заключается в самой направленности вектора сакрального, в том, из чего исходит и на что направлена его энергетика, посредством каких средств эта энергетика реализуется.

Примеры действия «тёмных религиозных лучей» встречаются в различных национально-государственных и даже в некоторых мировых религиях. Техника постижения сакрального может идти, в частности, через наркотические состояния, как, например, у основателя секты исмаилитов-низаритов Хасана ас-Сабаха. Она может выражаться в самоистязании человека и даже членовредительстве. Примерами этого является самобичевание (флагелляция), характерная для некоторых религиозных конфессий, кастрация в секте скопцов, экзальтация, разрушающая психику. В некоторых древневосточных религиях постижение сакральной реальности принимало формы шабаша и оргий, идолопоклонничества и храмовой проституции.

В языческом религиозном сознании сакральное может быть связано с символами вегетативного плодородия (святое дерево, рай, роща, колос, жито) или животного плодородия (священная корова, святая пчела, скот). Сакральное может быть также связано с важнейшими ориентирами пространства (святая гора, поле, место, камень, река, озеро) и времени (святой день, ночь, неделя, праздник, свято, святки), «порождающими» стихиями (святой огонь, святая вода), предельными представлениями о вселенной (святая земля, святое небо, космос). Сакральное выступает и в ипостасном, персонифицированном виде прародителей как Мать-Земля и Отец-Небо (святая мать, святой отец, святая семья) [8, 8].

Пространство и время, освященные в своих наиболее важных точках и узлах, как бы скрепляют святой, или Божественный мир, нередко соотносимый со святой (Божественной) красотой, и населяющим его святым народом, ведущим святую жизнь. В этом святом мире предназначение и идеал человека заключается в том, чтобы быть святым. Следует отметить также то, что некоторые славянские имена, восходят к слову «святой» – Святослав, Святогор, Светлана, что также указывает на священный характер имени человека.

Сакральное связано с различными формами реализации человеческой деятельности, ориентированными на благодатную святость (святое слово, дело, мысль). Важным является и то, какое мнение о человеке сложилось у других людей. То, что остаётся после него, в высших своих

проявлениях оказывается святым (святая слава, святое имя). Свято и высшее назначение человека, его жизненный путь, его идеал (святой путь, святая вера, святая правда, святая истина, святая жизнь, святой Бог). Как отмечает исследователь В.Н. Топоров, «христианское употребление слова «святой», точно передающее соответствующие смыслы греческого или латинского текста, могло иметь свой параллельный источник в недрах дохристианской традиции (святилище при святом храме, святая церковь, святой крест)» [8, 8]. По словам В.Н. Топорова, сакральность древнерусской традиции проявляется, прежде всего, в том, что:

1) все должно быть в принципе сакрализовано, т.е. вырвано из под власти злого начала и возвращено к исходному состоянию целостности, нетронутости, чистоты;

2) существует единая и универсальная цель («сверхцель») самое заветное желание и самая сокровенная мечта – надежда – святое царство (святость, святая жизнь) на земле и для человека;

3) сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено в пространстве и времени к «здесь и сейчас» [8, 9].

Постижение сакрального представляет собой практическую деятельность, выражающуюся в служении, отдаче всего себя Богу. Постижение сакрального может происходить так же через процесс очищения мыслей и чувств от земной «скверны». Это осуществляется в православной молитве, индуистской йоге и буддистской медитации. В языческих верованиях постижение сакрального начала происходит через процесс экзальтации, неистового чувственного возбуждения, кровавые и развратные ритуалы.

Ф. Ницше выделяет два типа постижения сакрального образа божества – «аполлоновское» с его «тихими думами», молитвой, медитацией и «дионисийское» – с его экзальтацией и неистовыми порывами души.

Некоторые религиозно-философские учения, в частности гностики, стараются «стяжать» в себе сакральное в результате совмещения в одном обеих противоположностей – аполлоновского и дионисийского начала. Например, Аль-Моканна, известный в истории как Пророк под Покрывалом, предводитель одного из восстаний в Средней Азии и Иране (VIII век), утверждал, что путями постижения Божества являются воздержание или разнузданность, целомудрие или ублажение плоти [9, 150]. Подобное представление о постижении Бога было характерно для многих средневековых сект: гистрионов, альбигойцев, катаров, богомилов, павликиан.



Христианство, и в особенности православие, наиболее ярко представляет духовное направление стяжания сакрального. В нем процесс развития духовного видения представлен следующими этапами: «видение своих согрешений; познание своей греховности; видение падения, которым объято все естество человека; открытие мира падших духов, изучение их в собственных страстях, в борьбе с ними, в приносимых духами помыслах, мечтаниях, ощущениях; исчезновение обманчивого и обольстительного воззрения на земную жизнь, до сих пор представляющуюся бесконечной; видение смерти, ощущение самого часа смерти, часа нелицеприятного суда Божьего; из факта грехопадения усматривается необходимость Искупления; из приложения заповедей Господа к своим ученикам усматривается целительное животворное действие этих заповедей на страждущую душу, приобретает живая вера в Евангелие» [10, 56]. Покаяние и сокрушенное сердце кардинальным образом отличается от всех восточных психотехник, и, по мнению православных богословов, является единственным допускаемым Богом путем в невидимый мир.

Принципиальное отличие христианства от всех других мировых религий заключается в представлении о грехе и покаянии. Раскаяние – отвращение от сатаны и обращение к Христу является отправной точкой спасения в православии. Этот, значимый не только для земной жизни, но и для вечности выбор закрепляется в таинстве крещения, которое открывает человеку доступ ко всем другим таинствам, предназначенным для исцеления всего его существа.

«Грех» в рамках индийского мировоззрения представляет лишь нанесение вреда своему здоровью, задерживание развития и т.д., тогда как в христианстве «борьба с грехом должна выражаться в раскрытии своей души перед Богом и другими людьми, так как корень греха есть самолюбивое замыкание человека» [11, 70].

Поскольку преодоление греховности предполагает «воссияние» света сакрального и это преодоление может осуществляться посредством аскезы, то христианская аскеза существенным образом отличается от аскез, характерных для религий индийской традиции.

Н.А. Бердяев подчёркивает, что существуют три формы аскезы: аскеза страха и заслуги, аскеза освобождения от власти мира и аскеза любви. По отношению к телу аскеза также может быть разной: она может означать пренебрежение к телу, умерщвление его, а может означать овладение телом при сохранении и увеличении его силы [7, 409]. Только аскеза бескорыстной любви к Богу преобразует человеческую природу, совершенствует ее, отрицательная же аскеза не просветляет целостного человека, оставляя многие стороны человеческой природы во тьме [7, 410]. Свойственная индуизму и отчасти буддизму отрицательная аскеза

способствует формированию отрешенного от мира человека, нечувствительного к боли тела и души. Аскетизм в индуизме и буддизме имеет в качестве цели освобождение от страданий, выход в пустоту (шуньята), признание равнозначности всего существующего.

В моральных максимах индуизма и буддизма заключена, своего рода, «анестезия» от духовных проблем. Конечно, допустимо применять «обезболивание» при шоке, травме, духовных потрясениях, но если всё время организм подвергается анестезии, то возникает ложное ощущение здоровья, в то время как реально существующая болезнь не излечивается и продолжает прогрессировать, поражая организм.

В индуизме человек должен хладнокровно осуществлять свои действия, согласно предписаниям своей касты. В «Бхагавадгите» Кришна учит Арджуну следовать закону и долгу, согласно которому он, будучи воином, должен сражаться с врагами. В этом заключается его непосредственная обязанность. Всё остальное не следует принимать близко к сердцу. Нельзя ставить перед собой вопросы, на которые трудно отыскать ответ. Подобная аскеза мысли свойственна многим народам Востока. Примерами подобной аскезы могут служить японские «камикадзе», турецкие янычары, современные шахиды из фундаменталистских мусульманских организаций. Такие люди должны без всяких сомнений и колебаний отдать свою жизнь за идею, которой они служат. Данная аскеза способствовала духовному воспитанию, но воспитанию не для любви, а скорее для готовности убивать врагов и самому умереть в любой момент. Следуя буддистским идеалам, человек может абсолютно спокойно, без напряжения принять собственную смерть. Поэтому, если в христианстве самоубийство считается тягчайшим грехом перед Богом, то согласно самурайскому кодексу чести «Хагакурэ бусидо» самоубийство самурая в случае военного поражения рассматривается как его добродетель.

Хотя первоначальной задачей аскезы является освобождение духовных сил человека от плена тела, зачастую творческая природа человека в такой аскезе угасает. Нет смысла отрицать аскетический подвиг св. Симеона Столпника или епископа Феофана Затворника, однако следует отметить, что есть и другой путь познания сакрального – путь творчества и вдохновения, и именно по этому пути шли великие духовные учителя человечества Иисус Христос, Будда, Мухаммед, Зороастр. Шведский философ-мистик Э. Сведенборг с горькой иронией повествует о человеке, который хотел заслужить рай исключительно одной аскезой, а после смерти заслужил лишь пустыню. Э. Сведенборг предлагает человечеству спасение, обогащая жизнь через праведность, добродетель и разум. А английский поэт и художник, визионер У. Блейк говорит уже

о «тройственном спасении: не только посредством праведности и разума, но и художественного творчества» [9, 291].

Некоторые традиционные формы аскезы, стремясь вытравить из человека грех, зачастую принижали и его божественную природу. Однако, в то же время, необходимо отметить, что, по своей природе, духовная аскеза представляет собой концентрацию, медитацию и созерцание. Она есть духовный процесс очищения. Существуют такие формы аскезы, которые способствуют «обожению» природы человека, приучают его к общению и братству, а не превращают аскета в крайнего эгоцентрика. Н.А. Бердяев подчеркивает, что эгоцентрическое вырождение аскезы могло принимать различные формы, например такую, что человек делал из своего отношения к людям средство спасти самого себя. Даже любовь и милосердие часто понималось как аскетическое упражнение для спасения [7, 412]. Такую аскезу едко высмеял Ф. Ницше, написавший о том, что на одну крупную несправедливость лучше ответить несколькими мелкими [12, 21].

Одной из разновидностей аскезы являлась аскеза бедности, характерная для христианской религии. Это была аскеза, в которой был выражен не только социальный протест против богатства и великолепия официальной церкви, но и социальной несправедливости как таковой. Отрицательное отношение к материальному богатству в раннем христианстве прослеживается в притче о богаче и Лазаре. Христос сказал, что: «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Матф.19:21). Этот призыв свидетельствует о том, что культ бедности, сложившийся ещё в эпоху раннего христианства резко противопоставлялся языческому поклонению богатству – Плутосу. Культ бедности свидетельствовал о привязанности христиан к духовным, сакральным, а не к материальным ценностям.

Бедность и непривязанность к благам этого мира позволяла христианским подвижникам всецело сосредоточиться на постижении сакрального. Нищенствующие монахи средневековья, в какой-то мере, старались повторить духовный подвиг пустынников эпохи раннего христианства Макария, Антония, Пахомия и др. Они исходили из того, что всякий подвижнический и героический путь человека идет через освобождение от искушений материального мира. Евангелие говорит о новом рождении, о благодатном духовном возрождении, благодаря которому и осуществляется прорыв духа в сферу сакрального [7, 403].

Монашеская аскеза возникла лишь после того, как огромные языческие массы хлынули в Церковь, которая еще недавно представляла собой духовную элиту, противоположную языческому миру. Когда христианство превратилось в государственную религию Римской империи,

оно сразу же получило внутреннего врага, ибо наступило «искушение властью». В этих условиях и образовалось монашество, которое пошло по пути наибольшего сопротивления, героической борьбе против природы с ее «греховными» страстями [7, 403].

Пренебрежение к материальным благам и устремленность к духовным ценностям характерны для христианских подвижников. Пренебрежение к материальным благам выражено в своеобразном «культе нищеты» францисканцев и доминиканцев в католицизме, «нестяжательстве» в православии. Далеко не всегда «культ нищеты» находился в рамках ортодоксии. Довольно часто его адепты преследовались официальной церковью как еретики. Так, еретиками католической церковью были признаны такие апологеты «культа нищеты» как Дольчино и Саванарола. Были преследования «нестяжателей» и на Руси. В то же время, деятельность основателей нищенствующих монашеских орденов францисканцев и доминиканцев Франциска Асизского и Доминика Гусмана, признавалась католической церковью богоугодной и всячески поощрялась. Эти нищенствующие ордена осуществляли свою активную миссионерскую деятельность по распространению католицизма. Монахи-доминиканцы стали орудием католической церкви в борьбе со всевозможными еретическими учениями, зачастую также проповедовавшими нищету. Самая богатая церковь мира допускала существование орденов, адепты которых, живым примером несли укор в отношении её высших иерархов – римских пап и кардиналов, утопавших в роскоши. Члены «нищенствующих орденов» вели образ жизни, противоположный тому, который был свойственен большинству римского высшего духовенства эпохи Возрождения.

Что касается протестантизма, то, по мнению М. Вебера, он является идеологической предпосылкой, нарождающегося в эпоху Возрождения, капитализма. Протестанты выступали за бедную церковь. Однако именно в рамках протестантского учения о божественном предопределении, сулящего рай тем, кто преуспел в земной жизни, благодаря своей предприимчивости и бережливости, благодаря «мирскому аскетизму», сформировался полный набор тех ценностей, на которые были ориентированы нарождающиеся капиталистические отношения. Такими ценностями являются, прежде всего, те, которые связаны с земной жизнью человека: личная свобода, священное право частной собственности, гражданские и политические права и свободы, свобода совести и др. Протестантизм рассматривает накопленное человеком богатство как результат божественного предопределения. Приверженность протестантов к материальным ценностям сильнее, чем у католиков и, тем более, чем у тех, кто исповедует православную веру. Именно в рамках протестантского сектантства возникла хилиастическая идея «царства Божия на

земле». Эта идея, принимаемая радикальными протестантскими конфессиями в качестве цели и идеала, по своему содержанию, противоположна представлениям других христианских конфессий, для которых «Царство Божие не от мира сего».

Один из подходов к типологии сакрального обусловлен представлениями о трехуровневой системе, которую представляет человек. Эта система, в её различных модификациях, существует в религиозном сознании ещё со времён Древнего Египта. Человек состоит из трёх уровней: тело – подземная часть, обречённая на разложение после смерти, душа – земная составляющая, связанная с Богом, она бессмертна, Дух – небесный уровень, пребывание Бога в человеке. Проявлениями другой модификации этой системы являются правь, навь и явь, которые представляют собой «троемирие» в славянском язычестве. Данный подход к структуре человека предполагает сакрализацию всех уровней этой системы. Представления о сакральном начале тела и души содержат даже некоторые атеистические доктрины.

В зависимости от того, что представляет собой объект поклонения, сакральное можно подразделить на «сакральное земли» (мир дольний) и «сакральное неба» («мир горний»). Взаимодействие с невидимым миром (миром горним), который представляет собой высший уровень сакрального, возможно, с точки зрения христианства, на интуитивном, ментальном, мистическом уровне. Невидимый мир не доступен нашему чувственному восприятию. С помощью пяти чувств он не может быть познан. Однако религиозное сознание исходит из того, что он непосредственно воздействует на человека как отрицательно, так и положительно. Религиозное сознание утверждает, что невидимый мир является главным, он определяет реальность окружающего нас мира природы и истории. Невидимый мир есть поле битвы ангельских и демонических существ, постоянно борющихся за душу человека. Опасность проникновения в этот мир неподготовленной к этому души с помощью методов, недозволенных Богом, заключается в том, что сердце и ум человека могут быть подвергнуты пагубному влиянию злых сил.

Для исследования видимого мира («мира дольного») у нас имеется значительный арсенал средств науки. Применительно к невидимому миру своеобразные «наука» и «технология» были созданы еще в языческие времена и представляли собой магию и колдовство. С христианской точки зрения использование такого арсенала средств недопустимо, поскольку это приводит к тому, что вечной жизнью жертвуют ради земной жизни, временной и тленной. До грехопадения, с точки зрения христианства, человек был способен воспринимать невидимый мир, но после грехопадения он эту способность утратил.

«Сакральное земли» и «сакральное неба» выступают в качестве двух противоположных полюсов. Они могут быть наделены противоположными знаками, но могут рассматриваться и в своем нерасторжимом единстве (например, инь и ян в китайской философии). «Сакральное земли» господствует во всех языческих религиях. Трепетное отношение к «земле обетованной» в иудаизме связано с тем, что эта земля выделена в особый удел «богоизбранному» еврейскому народу и, таким образом, связана с небом. Эта та земля, где находится центр мира, где разворачиваются основополагающие события сакральной истории. Хотя в христианстве, ориентированном на «мир Горний», нет подобного поклонения земле, тем не менее, следует отметить, что представление о «святой земле» в нем существует. Походы рыцарей-крестоносцев в Палестину тому наглядное свидетельство.

По словам В.В. Токмана, феномен сакрального синтезирует в себе три аспекта: онтологический, феноменологически-психологический и аксиологический [13, 4]. В онтологическом отношении сакральное представляет собой объективную или субъективную реальность определенного вида; феноменологически-психологический аспект характеризует внутренний акт восприятия сакрального личностью, акцентируя внимание на базовых структурных компонентах самого переживания – благоговении и влечении; аксиологический аспект связан с ценностным потенциалом сакрального. Сакральное можно определить как сферу бытия, сущность или силу, которую переживает человек на рубеже благоговения и опасности.

Как уже было сказано ранее, в литературе наряду с термином «сакральное» используются термины «священное» и «святое». С нашей точки зрения, эти понятия нужно отличать друг от друга, поскольку каждое из них акцентирует внимание на различных аспектах сакрального и используется в разных лингворелигиозных и культурных традициях. Мы считаем, что наиболее приемлемым в эстетическом и религиоведческом дискурсе есть термин «сакральное». Этот термин происходит от латинского слова *sacrum*. Он является наиболее универсальным и может использоваться по отношению к любой религиозно-культурной традиции. Что касается термина «священное», то он имеет славянское происхождение. Этот термин чаще всего используется для характеристики некоторых аспектов религиозного феномена. В одном контексте понятие «священное» характеризует сферу божественного, в другом смысле оно обозначает предметы, практические действия, нормы и правила ритуально-обрядового назначения, которые представляют собой средства связи человека с Богом и другими духовными существами. Понятие священное служит для характеристики тех чувств человека, которые возникают в результате переживания чего-то сокрытого, потаённого.

Таким образом, термин «священное», указывает на переживание человеком его отношений с Богом.

«Сакральное» является универсальным понятием, которое может использоваться в этике, эстетике, религиоведении и других науках гуманитарного профиля, тогда как «священное» выражает преимущественно сущность религиозного феномена, а термин «святое» принадлежит преимущественно христианской лингворелигиозной традиции и используется преимущественно в религиозном и этическом смысле.

Приведенная в данном параграфе типология сакрального раскрывает специфику видения данной проблемы в различные культурно-исторические эпохи, начиная с глубокой древности и до нынешнего времени. Сакральное, в прежние эпохи было тесно связано с религией. В современный период существует также его социогенотеистический тип, который непосредственно не связан с религиозным мировоззрением. Данный тип сакрального охватывает явления, светские, по своей природе, и преимущественно ориентируется на относительные ценности социума. Такой тип сакрального далеко не всегда способствует духовному росту цивилизации, и, даже наоборот, зачастую утверждает потребительский и прагматический образ жизни, что особенно характерно для эпохи постмодерна. Только благодаря сохранению, хотя и в «модернизированной» форме, сакрального начала, связанного с религиозной традицией, сегодня существует механизм противодействия процессу тотальной десаκραлизации, дегуманизации и деэстетизации современной культуры.

### Литература

1. Фрик Г. Сравнительное религиоведение /Г. Фрик// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология. – М.: Канон, 1988. – С.315-332.
2. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11/ Токман Віктор Васильович. – К., 2001. – 182 с.
3. Мюллер М. От слова к вере / М. Мюллер, В. Вундт // История религии. От слова к вере. Миф и религия. – М. ; СПб., 2002. – С. 7–242.
4. Энциклопедия для детей / гл. ред. М. Аксёнова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Аванта+, 1996 – . – Т. 6, ч. 1 : Религии мира. – 1996. – 720 с.
5. Філософський словник соціальних термінів / під заг. ред. В.П. Андрушенка. – Х.: «Корвін», 2002. – 672 с.
6. Елисеев В. Православный путь к спасению и лжемистические оккультные учения Востока/ В.Елисеев //Путь Православия. – 1999. - № 6. – С. 135–177.
7. Бердяев Н.А. Философия свободного духа /Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с. – (Мыслители XX века).
8. Топоров В. Н. Святость и святые в русской культуре / В. Н. Топоров.– М.: Гнозис : Шк. «Яз. рус. культуры», 1995–. . – Т. 1: Первый век христианства на Руси. – 1995. – 875 с.

9. Борхес Х. Л. Сочинения : в 3 т. / Хорхе Луис Борхес. – Рига : Полярис, 1994– . – (Urbi et orbi). – Т.3 . – 1994. – 591 с.
10. Брянчанинов И. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том I–V/ Епископ Игнатий Брянчанинов.– СПб.: Изд. И.Л. Тузова, 1905. – Т. 3. – 315 с. (Репринт: М., 1991).
11. Епископ Александр (Семёнов Тян-Шанский). Православный катехизис/ Епископ Александр. – М.: Издание Московской патриархии, 1990. –130 с.
12. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Фридрих Ницше.– М.: Мысль, 1997– . – (Философское наследие. Т. 126). – Т. 2. – 1997. – 829, [1] с.
13. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство»/ В. В. Токман. – К., 2001. – 16, [1] с.



## ГЛАВА II. ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

### *II. 1. САКРАЛЬНОЕ И МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ*

Религия и искусство в своих наиболее простых формах возникли ещё в первобытном обществе. Проблема их взаимосвязи и характера взаимодействия на самом раннем этапе истории человеческого общества в значительной степени, остается актуальной в современной гуманитарной науке. Исследованию данной проблемы уделено немало внимания в эстетической и религиоведческой литературе, а также в трудах историков и культурологов, философов и этнографов. Эта проблема затрагивается в фундаментальных трудах Э. Кассирера, Б. Малиновского, Р. Жирара, Дж.Дж. Фрэзера, Д. Лукача и др. [1 – 5]. Проблема связи искусства и религии на раннем этапе развития человечества обсуждается также в исследованиях советских философов и историков Д.М. Угриновича, Б.Ф. Поршнева, Е.Г. Яковлева, Ю.И. Семёнова и др. [6 – 9].

Большинство современных исследователей отвергают утверждение о существовании абсолютно безрелигиозной стадии развития человечества. Однако в некоторых работах, например, в книге В.Ф. Зыбковца «Дорелигиозная эпоха» утверждается, что такая стадия «первобытного атеизма» все же существовала, причём в течение длительного времени [10]. Утверждение о том, что нравственность и эстетические потребности в искусстве существовали задолго до возникновения религии, опровергаются с достаточной убедительностью такими учёными как философ Д.М. Угринович, археологи Ю.И. Семёнов, Я.Я. Рогинский, П.И. Борисковский и др.[6; 9; 11; 12]. Вместе с тем, во мнениях об отношении искусства и религии, среди указанных авторов имеются существенные расхождения относительно раннего этапа развития человеческого общества. Так, Ю.И. Семёнов исходит в своей концепции из поляризации деятельности человека на свободную и несвободную [9]. Данная точка зрения подвергается критике со стороны Д.М. Угриновича, утверждающего, что всякая практическая деятельность людей одновременно и свободна, и не свободна [6, 39].

В работах большинства из указанных авторов всячески подчёркивается, что происхождение сакральных, религиозных и эстетических представлений связано с двумя сторонами человеческой практики. Это подчёркивает Д.М. Угринович: «Одна сторона человеческой практики выражает и фиксирует степень господства людей над объективным миром, другая – выражает господство объективных условий жизни над людьми» [6, 37]. Материалистическая точка зрения рассматривает связь

между искусством и религией, с одной стороны, и общественными потребностями человека, с другой. С этой точки зрения, совершенно справедливым выглядит утверждение Ю.И. Семенова о том, что социальные истоки первобытной религии лежали в несвободе человека, практической зависимости человека от окружающего мира [9, 35].

Иными словами, с позиции материалистической философии, религия и искусство возникают тогда, когда в них появляется общественная потребность, которая обусловлена соответствующими изменениями в системе производительных сил. Проблема возникновения художественной деятельности большинством современных исследователей решается в ее связи с практической деятельностью людей. Так, например, Д.М. Угринович утверждает: «Зачатки художественной деятельности возникали в непосредственной связи с двумя сторонами жизни первобытных людей: они возникли, во-первых, в процессе и на основе трудовой деятельности, и, прежде всего изготовления орудий труда и, во-вторых, в процессе развития средств общения между людьми, в которых объективировалось познание мира» [6, 41].

Как отмечает академик А.П. Окладников, искусство «было вызвано к жизни общественными потребностями человека и развивалось вместе с ними и на их основе» [13, 20]. К числу таких общественных потребностей относились как потребности, связанные с характером труда первобытных людей, так и потребности внепроизводственного характера. Это была первая дифференциация видов деятельности, которая, по мнению многих учёных, произошла ещё за 10 – 20 тысячелетий до нашей эры в эпоху верхнего палеолита [6, 25].

О том, что появилось раньше – религиозно-мифологические представления или эстетические первоэлементы в подавляющем большинстве работ нет прямого указания. Первобытное искусство – это искусство, насыщенное религиозными представлениями. В то же время, оно обнаруживает тесную связь с практической трудовой деятельностью. Это искусство фактически наделяет сакральными качествами эту практическую деятельность. Оно преобразует соответствующим образом представления о сакральном в психологии людей, экстраполируя эти представления на повседневную трудовую деятельность. Любой род трудовой деятельности человека, например, охота, рыболовство, земледелие, скотоводство, приобретает характерные черты ритуальных действий, и благодаря этому становится тесно связанным с сакральным началом. Из всех видов трудовой деятельности первобытных людей, в наименьшей степени требует напряжения сил собирательство в силу того, что оно менее подвержено случайности. Будет или не будет удачной охота – в значительной степени зависит от случая, поэтому обращения к высшим силам, религиозно-магические обряды, предвещающие начало

охоты, являются тем способом, благодаря которому случайное преобразуется в необходимое. Как отмечает С.Л. Рубинштейн, первобытный человек уже обладает практическим сознанием, в котором «существенную роль играет отношение вещей к потребностям и действиям субъекта как общественного индивида и его отношение к окружающему» [14, 158].

Таким образом, существует непосредственная связь между искусством и религией с одной стороны, и общественными потребностями человека, с другой. Иными словами, религия и искусство возникают тогда, когда в них появляется общественная потребность, обусловленная соответствующими изменениями в системе производительных сил. Таков доминирующий взгляд на проблему возникновения религии и искусства с точки зрения науки.

Поскольку в первобытном обществе именно объективный мир в гораздо большей степени господствует над людьми, нежели люди над этим миром, можно утверждать, что соотношение религиозных и эстетических элементов в сознании людей первобытной древности было таким, что именно религиозные элементы занимали доминирующую позицию. С точки зрения материалистической философии, религия возникает как результат отражения в сознании господства над человеком объективного мира, которое в первобытную эпоху было просто несопоставимо с ничтожными масштабами господства человека над объективным миром. Ф. Энгельс подчёркивает, что страх перед необъяснимыми явлениями природы порождает веру в богов и другие чудеса. Он считает, что: «Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [15, 328], Рассматривая проблемы эволюции религии и происхождение монотеизма, Ф.Энгельс руководствуется материалистической теорией отражения. Он считает, что «фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил. На дальнейшей ступени развития вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на одного всемогущего бога, который, в свою очередь, является лишь отражением абстрактного человека» [15, 328 – 329]. Ф. Энгельс несколько односторонне трактует проблему происхождения религии, когда говорит о том, что в форме монотеизма «религия может продолжать своё существование как непосредственная, т.е. эмоциональная форма отношения людей к господствующим над ними чуждым силам, природным и общественным, до тех пор, пока люди фактически находятся под властью этих сил» [15, 329]. Односторонность этой

позиции заключается в том, что Ф.Энгельс, провозглашает источником религии незнание и неумение человека древних эпох объяснить мир. Однако мыслители древности могли многое объяснить и, нет смысла отрицать компетентность того же Платона или Аристотеля. Другое дело, что они мыслили несколько по-другому, нежели мыслят современные люди. Требовать от людей одной исторической эпохи стиля мышления в духе эпохи Нового времени просто невозможно. К тому же Ф.Энгельс ничего не говорит об экзистенциальном переживании человеком религиозных истин. На наш взгляд, в человеке существует определённая предрасположенность к религиозному мышлению, связанная с правополушарной деятельностью головного мозга. Вера в существование высших существ, видимо, относится к априорным началам познавательной деятельности человека и о его стремлении выбрать определённую духовную ориентацию в мире. У человека есть два способа отношения к миру – это мышление, а, во-вторых, доверие к миру. Если этого доверия нет, то человек в своей неуверенности не сможет даже сконструировать самую простую фразу. Ф.Энгельс также ничего не говорит о специфике психо-эмоционального восприятия человеком указанных явлений, экзистенциального переживания своего присутствия в мире, которое, так или иначе связано с религиозным стилем мышления, независимо от того, верит человек в Бога или нет. Даже у атеиста может быть религиозный стиль мышления, поскольку религия, в первую очередь, является переживанием человеком своего бытия в мире.

Датский мыслитель-экзистенциалист С. Кьеркегор в своем произведении «Страх и трепет» связывает проблему происхождения религиозного чувства с эмоцией страха. Согласно С. Кьеркегору, страх является важнейшим источником религиозного чувства: «Страх – это возможность свободы, только такой страх абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает все конечное и обнаруживает всю его обманчивость»[16, 242]. Страх присущ человеку, когда он сталкиваются с опасностью и неизвестностью. Страх представляет собой эмоцию несвободы, блокирующую сознание человека. В первобытной древности сакральное воспринималось преимущественно негативно, как гнусное, ужасное. Оно являлось, в первую очередь, источником страха. В первобытную эпоху доминирующей эмоцией, связанной с восприятием сакрального, являлся страх (*tremendum*). В детском возрасте страх является самой сильной эмоцией. В романе-притче У. Голдинга «Повелитель мух» замечательно показано появление такого безотчётного страха перед неизведанным, у детей, оказавшихся на необитаемом острове. Этот страх связан со смутным ощущением присутствия сакрального. Он поработает сознание настолько, что все правила поведения, которые были привиты цивилизованным обществом, не могут его обуздать. Страх явля-

ется чувством, которое укоренено в глубинах животной природы. Однако человек может преодолеть эту природу в отличие от животных. И таким способом преодоления является искусство. Чем больше доминируют животные качества у человека, тем в большей степени ему присущ страх. Возникновение сознания первоначально только подчёркивает безграничность этого страха, однако процесс развития сознания приводит к преодолению страха с помощью искусства. Такое преодоление страха возможно только в состоянии свободы, которую даёт первобытному человеку искусство.

Когда идет речь о проблеме происхождения религии, необходимо иметь в виду тот момент, что религия, с теологической точки зрения, является способом сообщения человека с трансцендентной реальностью. Поэтому религия, как и искусство, в определённой степени, способствует разблокированию человеческого сознания, обращая его к бесконечности и вечности. Сводить проблему происхождения религии исключительно к чувству страха человека перед окружающим миром – значит, упрощать данную проблему, рассматривать её односторонне.

Как уже было отмечено ранее, формирование религии и искусства, как форм сознания и сфер деятельности, проходит в тесной связи с развитием представлений о сакральном у первобытного человека. В процессе осознания сакрального содержится не только страх перед необъяснимыми явлениями. К нему обращено и эстетическое чувство прекрасного, свойственное только человеку. Конечно, в первобытном сознании страх явно доминирует над представлениями о прекрасном. Это происходит в силу невозможности человека объяснить существующий мир с помощью доводов разума. В таком «большом и чуждом» мире человека на каждом шагу поджидают опасности. Но сама мысль о существовании сакральной реальности, отличающейся от реальности враждебного мира, является первой мыслью первобытного человека о прекрасном. Согласно концепции английских исследователей Э. Б. Тайлора и Дж. Дж. Фрэзера, первобытные люди обладают разумом особого типа. Свои желания первобытный человек реализует благодаря чувственным галлюцинациям, то есть он создает ощущение удовлетворения посредством центробежного возбуждения органов чувств и удовлетворяет свои желания, совершая акт, изображающий состояние вещей.

Это представление, порожденное инстинктом страха, уже облагорожено сознанием, благодаря которому теперь и происходит фильтрация инстинктов и эмоций в психике человеческого существа. В этом аспекте уместно вспомнить суждения К.Г. Юнга о терапевтическом значении христианских догматов, о роли сказки в процессе формирования психики ребенка. Мир ребёнка – это, в некоторых своих чертах, более страшный мир, чем мир, воспринимаемый взрослыми, которые со вре-

менем утратили чувствительность ко многим вещам. Сказка является спасительным средством для ребёнка, для того чтобы войти в этот опасный мир. Чувства первобытного человека очень бурно реагировали на каждый звук, каждый шорох, и только религия давала возможность спастись от того безотчётного страха, который был свойственен первобытному дикарю.

На ранних этапах развития человеческого общества сакральное представляется преимущественно в негативном смысле как мерзкое, страшное, отвратительное. Порожденное эмоцией страха, оно еще лишено своей второй очаровывающей стороны. Самые древние боги в языческих мифологиях – это боги хаоса. Чаще всего эти божества олицетворяют воду, как первостихию хаоса и тьмы. Эти боги являются богами ещё не структурированного мира; мира, который только зарождается и ещё не приобрел своих устойчивых контуров. Борьба с этими богами, примерами которых являются Тиамат в шумеро-вавилонской мифологии, Кронос – в греческой, мифологии, становится главным делом следующего поколения богов, которые выступают в качестве созидателей мира. К числу этих богов-созидателей следует отнести бога Вавилона Мардука и греческого бога Зевса. Преодоление страха в отношении древних божеств воды, олицетворяющих хаос, и хтонических чудовищ, порождённых землёй, дает возможность формирования способности человека различать, по крайней мере, два начала – доброе и злое, прекрасное и безобразное.

В основе большинства первобытных мифов лежит представление о качественном различии мужского и женского начал. Женское начало ассоциируется в первобытном сознании и в сознании людей древних цивилизаций с матерью-землей, как плодоносящим началом. В то же время, оно рассматривается зачастую, как низменное, страшное, косное, материальное. Женское начало в мифах амбивалентно. Оно символизирует как жизнь (земля-кормилица), так и смерть (мать – сыра земля). В древних аграрных цивилизациях Востока архетип Великой Матери выступает как организующее хаос сакральное начало. Мужское начало в сознании древних людей преимущественно ассоциируется с небесами и выступает по отношению к женскому началу как возвышенное, творящее, свободное, духовное начало. Такое понимание этих двух сакральных начал тесно связано с патриархальным характером отношений, в котором женщина занимает подчиненное положение, а ее место в системе сакральных ценностей определяется исключительно в связи с ее природными, физиологическими качествами.

Поскольку вера в существование многочисленных духов, помогающих или мешающих людям добиваться своих практических задач, была доминирующим элементом в мироощущении первобытного чело-

века, все остальные сферы, в том числе и сфера искусства, определялись именно этой верой.

Вся практическая деятельность первобытных людей была определена мифологией, тесно связанной со сферой сакрального. Выдающийся английский этнограф Б. Малиновский подчеркивает фундаментальную роль мифа в практической жизни первобытных людей: «Миф выполняет в первобытной культуре незаменимую функцию: он выражает, упрочивает и кодифицирует веру; он оберегает и укрепляет нравственность; он подтверждает эффективность ритуала и заключает в себе практические правила, задающие человеку поведенческие ориентиры. Миф, стало быть, является жизненно необходимым ингредиентом человеческой цивилизации; это не сочинённая в праздности сказка, а с большим трудом создаваемая активная сила; это не интеллектуальное объяснение или художественная фантазия, а прагматическое правовое основание первобытной веры и моральной мудрости» [17, 291–292]. Миф фактически очерчивает само пространство реальности, в которой пребывает первобытный человек и человек ранних цивилизаций. Эстетика мифа порождена его сакральным характером. Пребывая в «мифологическом поле» древний человек подражает героям мифов, чьи мысли и поступки служат для него образцом в практической деятельности.

Мифология включает в себя тесно взаимосвязанные друг с другом религиозные и эстетические элементы, которые отделяются один от другого по мере эволюции мифологического сознания. Как отмечает Д.М. Угринович: «Между мифологией и различными фольклорными жанрами пролегает определенная граница: миф остается мифом, пока существует вера в реальность событий, о которых в нем повествуется. Как только эта вера утрачена, миф превращается в художественное произведение: эпос, сказку и т.п.» [6, 91]. В то же время необходимо отметить, что эпос и сказка не являются полностью десакрализованными формами, элементы мифа в них присутствуют. Однако сакральное теряет свое сугубо религиозное качество, приобретая при этом качество эстетического начала художественного фольклора. Таким образом, сакральное соотносится не только с началом религиозным, но и с эстетическим. Сакральное представляет собой ту плодородную основу, на которой идет процесс формирования и развития религии и искусства.

Существует еще один важный момент, который высвечивает проблему взаимоотношения сакрального и эстетического начал. Этот момент подмечен французским исследователем Р. Кайюа в его книге «Человек и сакральное» [18, 208]. Р. Кайюа подчеркивает тесную взаимосвязь сакрального и игрового начал: «Сакральное и игровое сочетаются при условии, что они оба противопоставляются практической жизни, но занимают относительно него симметричные позиции. Игра может бо-

яться жизни: она разбивает, или рассеивает ее с первого удара. В то же время, считают, что жизнь приостанавливается по суверенной воле сакрального» [18, 208]. Поскольку к сакральному можно относиться только серьезно и само представление о нем порождается, в значительной степени, эмоцией страха, то игровое начало, по своей природе, связано со смехом, несерьезным отношением к жизни. Смех во многих религиозных системах рассматривается как орудие дьявола. В особенности это характерно для религий, относящихся к традиции авраамического монотеизма. В таких религиях как буддизм, даосизм, индуизм, древнегреческая религия даже божества могут совершать смешные и нелепые поступки, поэтому в них, в отличие от религий, относящихся к традиции авраамического монотеизма, смех также может выступать в качестве эмоции, в которой выражено отношение человека к сакральному началу.

Воздействие сферы сакрального на эстетическое сознание особенно проявляется в отношении формирования представлений человека о красоте. Второй полюс сакрального согласно концепции Р. Отто – *fascinans* (очаровывающее). Красота может существовать только как гармония внешнего и внутреннего начал. Красота связана с избыточностью, тогда как ужас связан с ощущением недостатка. Красота представляет собой выражение креативной функции сакрального. Во всех языческих креационистских мифах боги творят мир на основе известных им принципов гармонии и красоты. В Библии Бог, творящий мир, дает этическую и эстетическую оценку своему творению словами: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт.1:12). Сокрушая силы хаоса, боги устанавливают универсальные принципы гармонии, на основе которых может существовать мир. Эти универсальные принципы сопряжены с прекрасным, красотой, совершенством. Даже первобытный человек, в какой-то мере, мог постичь эстетическое совершенство природы, созданной по законам красоты.

Религии традиции авраамического монотеизма предпочитают видимой красоте красоту невидимую, которую нельзя «узреть очами», для восприятия которой нужен особый внутренний взор. Прекрасное, красивое, совершенное трактуются религиозным и мифологическим сознанием как один из важнейших способов бытия сакрального. На смену страху, как наиболее сильной эмоции, порождающей восприятие сакрального у первобытных людей, приходит эстетическое восприятие «красоты небесной», свойственное ранним цивилизациям. Благодаря смене доминанты восприятия сакрального, изменяется и представления о пространстве. Обителю сакрального становится солнечный, небесный мир.

Практически все религии исходят из того, что творческие, созидательные возможности божества заложены именно в идее прекрасного. Эстетическое понимание сакрального как прекрасного оказывает значи-



тельное воздействие на религиозное мировоззрение. Лишь немногие религиозные конфессии, в частности, некоторые гностические секты, утверждают, что несовершенный мир был создан несовершенным божеством. Творение мира по законам красоты означает, что эти законы изначально существуют. Сакральное как раз и заключается в том, что законы красоты существуют априорно, следовательно, сам термин «сакральное» можно употреблять не только применительно к религии, но и к эстетике. Для язычника эпохи ранних цивилизаций сакральная красота непосредственно связана с красотой природы, окружающей человека.

Благодаря платонизму и религиям авраамического монотеизма, происходит кардинальный поворот в понимании сакральной красоты. На первое, чуть ли не на единственное, место выдвигается красота духовная. В православном христианстве эта красота воспринимается не рассудочно, и не с помощью органов чувств. Она воспринимается особым духовным органом – сердцем, Красота видимая воспринимается эстетическим сознанием лишь как бледный отблеск красоты невидимой, воспринимаемой внутренним взором.

Первобытным сознанием воспринимаются лишь отдельные элементы внешней красоты мира, который в целом воспринимается как ужасный. Практические действия по отношению к окружающему миру осуществляется посредством магии. Как подчеркивает Р.Дж. Коллингвуд: «Слово магия не несет вообще никакого определенного смысла. Обычно оно используется для обозначения определенной практики, принятой в «варварских» обществах и встречающейся тут и там в наименее «цивилизованных» и «образованных» слоях нашего общества, и, тем не менее, им пользуются без всякого определенного представления о том, что же оно значит. В церкви считают, что оно используется в оскорбительном смысле. Его нельзя назвать ни истинным, ни ложным. То, что слово докатилось до положения ругательства, было заслугой антропологов, чей престиж был оправданно высок. В первобытных религиях, выделялись такие виды практик, которые были названы магией. Она характеризовала эмоциональную природу человека и сводила все элементы человеческого опыта к проявлениям интеллекта. Люди древних цивилизаций исходили из того, что колдун и ученый принадлежат к одному роду. Ученый, в самом деле, обладает научным знанием. Колдун не имеет этого знания, и поэтому его попытки терпят крах. Так, например, если посева поливать, то они будут лучше расти, однако варвар, не зная этого, танцует перед ними в ложной надежде, что его пример разбудит в посевах дух соперничества и заставит их вырасти так же высоко, как он подпрыгивает» [19, 65 – 66]. Р.Дж. Коллингвуд отмечает, что в этих взглядах лежит особого рода ошибка, так что «магия является ошибочной естественной наукой, а магическая деятельность представляет

собой псевдонаучную деятельность, основывающуюся на этой ошибке» [19, 66].

Одним из важнейших проявлений магии является первобытное искусство. Искусство возникает как очаг свободы от действительности. Само искусство является в каком-то смысле отражённым светом сакрального. В искусстве сакральное предстаёт как очаровывающее. Благодаря искусству, представления о сакральном первобытного человека перестают быть связаны исключительно с ощущением страха и обращаются к прекрасному. Благодаря искусству, человек уже не полностью погружен в чуждый и страшный для него мир, его сознание становится автономным и даже создает личностную альтернативу этому миру, какой бы призрачной и обманчивой эта альтернатива не была.

Восприятие сакрального у религиозно экзальтированных людей напоминает ослепительную вспышку света. Чувства и рассудок необходимо подготовить к встрече с сакральным. Отсюда и возникает у человека потребность в искусстве, как, в своего рода, посредничестве между человеком и сферой сакрального.

Религия связана, с заложенной в самой природе человека необходимостью, и поэтому она порождается страхом. С другой стороны, благодаря религиозному чувству происходит прорыв души человека из царства необходимости в царство свободы. Искусство способствует преодолению состояния необходимости и выходу сознания в состояние свободы.

Искусство представляет собой способ отражения света сакрального сознанием человека, причём отражённый свет существенно изменяет свои параметры по сравнению с истинным светом сакрального, содержащимся в религии. Представления об искусстве как отражённом свете сакрального имеет связь с учением Платона и неоплатонизмом. Платон и его последователи утверждали изначальное существование мира идей, который вечен, совершенен и неизменен. Сакральное является вечной и неизменной идеей, тесно связанной с религиозным мировоззрением. В искусстве сакральное представлено в его преобразованной, эстетической форме. Искусство представляет адаптированный для человеческого сознания, «ослабленный» вариант сакрального начала. Эстетическое чувство выступает как аналог религиозного чувства. Искусство создаёт образ вещи, но сама вещь, как считал Платон, является лишь тенью идеи. В этом плане уместно вспомнить случай, который произошёл с неоплатоником Плотиним. Когда художник хотел нарисовать его портрет, Плотин ответил ему примерно такими словами: разве не достаточно одного подобия, которым является мое лицо. Зачем же создавать подобие подобия, каким является портрет. Таким образом, в платонизме выстраивается взаимосвязь между религией (сакральное, мир идей) и

жизнью человека (мир вещей). Посредником между этими двумя мирами выступает искусство, содержащее в себе, перекодированное в эстетическое, сакральное начало.

Представления о сакральном в понимании первобытного человека представляют собой *сасег* – мерзкое, ужасающее. Они являют собой первоначальное отражение в рождающемся сознании первобытного человека, ужасающего своим несовершенством мира. По мере того, как сознание пробуждается, человеком преодолевается изначальный внутренний конфликт с окружающим его чуждым миром. Этот конфликт выражается на чувственном уровне и подобен «родовой травме» нарождающегося сознания, преодолевающего тьму бессознательного. Человеческое сознание появляется на свет в муках и страдании. Однако понимание процесса возникновения сознания становится недоступным для разума и памяти. Это напоминает кошмар, от которого человек вскакивает среди ночи, но через мгновение вдруг понимает, что он совершенно ничего не помнит. Такой конфликт человека и мира оказывается заблокированным. Возникновение разума, интеллекта, сознания способствует переводу изначального конфликта человека и мира в латентную форму. Именно эта ослабленная форма конфликта и даёт возможности дальнейшего выживания человека в «страшном» мире до тех пор, пока его сознание не выработает соответствующие механизмы защиты от разрушающего сознание конфликта. Искусство является как раз одним из важнейших механизмов защиты человеческого сознания от кошмара противостоящего ему «большого и чуждого мира». Именно благодаря искусству ужасающая ипостась сакрального приобретает очаровывающий лик. Сакральное воспринимается как духовное начало. Благодаря искусству человек преодолевает враждебную реальность окружающего мира. Благодаря искусству он может создать собственную альтернативу этой реальности. Возникновение искусства означает возникновение сферы свободы в деятельности человека.

Трансформация сакрального как гнусного, отвратительного в очаровывающее, прекрасное происходит именно благодаря искусству, т.е. благодаря эстетическому освоению человеком действительности. Природа отождествляется с сакральным как *mysterium tremendens*. Будучи несвободой, она отражается в человеческом сознании и этим самым создаёт просвет свободы, предоставляющий возможность человеку обрести свою самостоятельность в тотальности природного мира. Эти попытки могут быть различными по своему характеру и направленности: начиная от отказа от собственного «Я» и растворения в природе, что свойственно индуизму и буддизму, до обретения себя как личности, что свойственно христианству.

Эстетизация сакрального способствует возвышению богов. Архаические божества представляют собой богов воды и земли. Возникновение представлений о возвышенном, как эстетическом проявлении сакрального, способствует формированию принципиально иной мифологии. На смену богам воды и земли, персонифицирующим хаос, приходит поклонение небесным божествам-созидателям мира. Сакральное, в этом случае, связывается уже с небом, с «миром Горним». Благодаря искусству и эстетике, происходит глубокая трансформация представлений о сакральном в религиях ранних цивилизаций.

Исследование первобытного искусства раскрывает глубокие различия в эстетических представлениях, существующих в различных регионах. Так, «фрески» и гравировки скальной поверхности пещер, характерные для Франции и Испании, не имеют своего аналога ни в одной области Европы [20, 47]. Исследователи первобытного общества подчёркивают, что «богатство пещерного искусства», а также ряд других фактов, документированных археологией, даёт основание полагать, что в пещерах происходили древнейшие «мистерии» [20, 48]. Таким образом, первобытное искусство носило ритуальный характер. Оно было тесно связано с религиозными, сакральными представлениями древних людей. Оно было не просто связано, но и представляло важнейшую составную часть обрядности.

На первом этапе развития искусства мы видим ещё торжество материала над эстетической идеей. Эта идея носит зачаточный характер, доминирует ничем не ограниченная среда «плоти», природы, материала. Именно эта среда имеет сакральный характер, поэтому считается, что человек не должен существенно преобразовывать материал, поскольку он не обладает никакой свободой по отношению к природе. Поэтому обработка материала имеет грубый, примитивный характер. На следующей стадии развития первобытного искусства мы видим уже определённую дифференциацию, поскольку не всё в природе почитается сакральным. Возникают изображения животных, которых первобытные люди считают более совершенными существами. Животные изображаются контурно, символично, что подчёркивает сакральный характер первобытного искусства.

Следующая стадия развития искусства свидетельствует о дальнейшем развитии эстетических представлений. Отсюда стремление первобытного художника сделать изображения более детальными, что и осуществляется при помощи использования цветовой гаммы. Появление полихромии связано с тем, что символизм цвета приобретает сакральный характер. Уже в первобытном искусстве наблюдается явная связь между сакральным и эстетическим началом.

Первобытное искусство, непосредственно выражающее представления о сакральном, обнаруживает тесную связь с практической трудовой деятельностью человека и фактически способствует сакрализации этой деятельности. Таким образом, конкретная практическая деятельность человека, в частности, охота, превращается в некое подобие сакрального действия. Ведь будет или не будет удачной охота, в значительной степени, зависит от случая, поэтому необходимо обращение к высшим силам. Религиозно-магические обряды, предваряющие начало охоты, являются тем способом, благодаря которому, с точки зрения древнего человека, случайное можно преобразовать в необходимое.

Символическое изображение животных и людей характерно для искусства, связанного с религиями авраамического монотеизма – иудаизмом и исламом, где действует жёсткий религиозный запрет на изображения, полностью копирующие живые существа.

Важнейшим медиатором формирования духовного мира человека и развития его высших психических функций является миф. Он находится в тесной взаимосвязи с другими медиаторами сакрального: словом, знаком и символом. Мифу изначально присуща «символичность». Он может быть выражен посредством слова или какого-либо другого знака. Как отмечает русский филолог А.А. Потебня: «Миф генетически восходит к слову» [21, 430]. «Рассказанный» однажды, миф для первобытного человека и человека древних цивилизаций становится глубокой истиной. Он не нуждается ни в каких логических обоснованиях и содержит в себе абсолютную правду для древнего человека уже в силу своей «сказанности».

Миф играет основополагающую роль в формировании традиционной культуры. За всеми конкретными традициями, связанными с мировыми религиями, стоит огромный массив древних мифов. Всё разнообразие сюжетов традиционной культуры на Западе восходит к античным и библейским, а на Востоке – к индуистским и буддийским мифам.

Место и роль мифа в процессе формирования культуры были исследованы в многочисленных трудах психологов и философов, социологов и этнографов XIX–XX века. В первой половине XIX века наука не делала принципиальных различий между мышлением современного цивилизованного человека и мышлением архаичного, «первобытного», мифологического типа. В позитивистских концепциях представлениях доминировало представление о мифах как о плодах незрелой мысли, неумелых и несовершенных обобщениях, свойственных людям древности.

В конце XIX века наступил процесс «ремифологизации», связанный, в первую очередь, с именами Ф. Ницше и Р. Вагнера. В книге «Происхождение трагедии из духа музыки» Ф. Ницше писал о символи-

ческом характере древнегреческой мифологии, которая, по его мнению, создавалась на основе двух начал, нашедших выражение в образах Диониса и Аполлона [22]. В XX веке «ремифологизация» охватила всю мировую культуру. Возникли новые оригинальные точки зрения на то, чем является миф, какой смысл он имеет, для чего он служит. Миф был в значительной степени реабилитирован как один из способов постижения мира, свойственный людям различных исторических эпох.

Представители натурмифологической школы утверждали, что первобытный человек глубоко интересовался природными явлениями и этот его интерес носил теоретический, созерцательный и поэтический характер. Для приверженцев этой школы каждый миф в своей основе или «первичной сущности» имел конкретное естественное явление. Так, П. Эрентрейх, считал, что таким объектом для первобытного человека являлась луна. Для Л. Фробениуса единственным объектом, вокруг которого первобытный человек слагал свои символические сказания, являлось солнце. М. Мюллер считал, что в основании первобытного мифа находятся ветер, погода и краски неба.

Согласно работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа», само отношение мифологического сознания к явлениям природы характеризовалось тем, что в нем природа не существует в качестве внешнего мира, противостоящего человеку. А.Ф. Лосев утверждает, что миф «не есть поэтическое произведение, не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел», а есть «наиболее яркая и самая подлинная действительность, совершенно необходимая категория мысли и жизни» [23, 396].

Для первобытного человека все явления природы одушевлены. Как подчеркивает автор книги «Первобытная культура» Э. Тайлор: «Первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление всей природы – верование, которое достигает высшей точки в олицетворении её. Это вовсе не случайное или гипотетическое действие человеческого ума неразрывно связано с тем первобытным умственным состоянием, когда человек в мельчайших подробностях окружающего его мира видит проявление личной жизни и воли» [24, 129]. Э. Тайлор считал, что мифология примитивных обществ опирается на реальную и осязательную аналогию и что развёртывание словесной метафоры в миф относится к более поздним периодам цивилизации. Согласно Э. Тайлору материальный миф первичный, а словесный миф вторичен.

Представители исторического направления, в свою очередь, подчеркивали, что многие священные предания являются пересказом подлинных исторических событий прошлого. С точки зрения М. Элиаде: «Миф повествует о какой-либо священной истории, о каком-то первичном событии, происшедшем в «начале Времени». Миф представляет

собой историю о том, что сделали боги или божественные существа в начале Времени» [25, 63].

Представление о мифе как исключительно важной культурной силе было характерно для ведущих философов и социологов Европы начала XX века. Так, А.Бергсон видел в мифе вневременную живую сущность культуры, Э. Кассирер – «символическую» форму человеческой деятельности, подчеркивая при этом наличие в мифе рациональных элементов, а Л. Леви-Брюль говорил об иррациональном прелогизме мифа и об особой форме мышления древнего человека, которое он назвал «дологическим». Фундаментальная роль мифа и ритуала в жизни архаического общества и генезиса социальных институтов обосновывалась также крупнейшими этнографами XX века: Б. Малиновским, Дж. Дж. Фрэзером, Ф. Боасом, У. Робертсоном-Смитом, представителями «Кембриджской школы».

Б. Малиновский всячески подчеркивает, что «между словом, логосом – мифами, священными сказаниями племени, – с одной стороны, и ритуальными действиями, моральными установками, выражающимися в поступках, социальной организации и далее практической деятельности, с другой, существует тесная связь» [26, 94]. О глубокой связи между мифом и Логосом говорит и советский исследователь Ф.Х. Кессиди. Согласно его мнению: «Миф есть нечто неосознанное и объективно данное для того, кто мыслит мифологически. Когда миф осознаётся, а его образно-чувственная форма отделяется от идеи, в нем найденной, то подрывается непосредственная, буквальная вера в реальность образа, и миф начинает переосмысливаться, становится средством выражения совсем не мифологических, а художественно-эстетических, религиозных, нравственных, философских и тому подобных идей» [27, 55].

Огромная роль, которую миф играет в примитивной культуре, непосредственно связана с религиозным ритуалом, моральными фактами и социальными принципами: «Изученный в «живом виде, миф, как мы увидим, оказывается не символическим, а непосредственным выражением своего содержания. Это не объяснение ради удовлетворения научного интереса, а повествовательное воскрешение первозданной реальности, излагаемое ради удовлетворения глубоких религиозных нужд, моральных стремлений, социальных притязаний и социального подчинения, и даже практических требований» [17, 291].

Б. Малиновский предполагает, что миф, если его изучать живым, пересказывается для удовлетворения глубоких религиозных потребностей, является сводом моральных и даже практических предписаний, а также средством поддержания общественной субординации. Б. Малиновский считает, что в любой примитивной культуре миф выполняет незаменимую функцию: «Он выражает, укрепляет и поддерживает веру;

он оправдывает и проводит в жизнь моральные принципы; он подтверждает действенность обряда и содержит практические правила, направляющие человека. Миф является существенной составной частью человеческой цивилизации; он – не праздная сказка, а активно действующая сила, не интеллектуальное объяснение или художественная фантазия, а прагматический устав примитивной веры и нравственной мудрости» [26, 99].

Сходной точки зрения на роль мифа в жизни первобытного человека придерживается и М. Элиаде. Он утверждает: «Главная функция мифа заключается в установлении образцовых моделей всех обрядов и всех значимых человеческих деятельностей, таких, как питание, половые отношения, работа, воспитание и т.п.» [25, 65].

Миф существенно отличается от народной сказки или легенды. Отличие мифа от народной сказки заключается в том, что народная сказка является лишь сезонным представлением и актом общения. В свою очередь легенда, рожденная встречей с необычной реальностью, приоткрывает исторические картины прошлого. Миф же вступает в действие, когда обряд, церемония социальный и моральный закон требуют утверждения и подтверждения их древности, реальности и святости [26, 104]. По словам исследователя И.Н. Лосевой: «Миф, как и слово, выступает в качестве способа конституировать общность в языковом, этническом, и в конечном счете, культурном отношении. Миф необходим для оправдания действий и их результата, для мобилизации сил коллектива, для его сплоченности, от которой зависит степень его выживаемости» [28, 67].

Миф – это алгоритм мыслительной деятельности и поступков первобытного человека. Такой человек как бы пребывает в «мифологическом поле», он мыслит и действует, подражая героям мифов, чьи мысли и поступки служат для него своеобразной матрицей поведения. В какой-то мере это пребывание в «мифологическом поле» имеет определенное сходство с катарсисом. Ибо, сопереживая герою в его жизнедеятельности, человек проходит определенное очищение и возвышение.

Существование и воздействие священных сказаний, запечатленных в мифах, выходит за границы акта изложения и пересказа. Они не только черпают свою сущность из жизни и ее интересов: они руководят и управляют многими культурными явлениями, они составляют догматический костяк любой примитивной цивилизации. Как подчеркивает Б. Малиновский: «Эти сказания являются утверждениями первозданной, более величественной и значимой реальности, которая определяет современную жизнь, судьбы и деятельность человечества; знание их задает мотивы ритуальных и моральных действий человека, указывает, как исполнять эти действия» [26, 105].



С помощью мифа человек древних цивилизаций борется со смертью. Примером, подтверждающим данный тезис, является древнешумерский миф о царе Гильгамеше, отправившемся на поиски личного бессмертия к Утнапиштому (Зиусудре), единственному человеку, пережившему всемирный потоп. Другим примером борьбы мифов со смертным характером человеческого существования являются библейские мифы, в которых говорится о необыкновенно долгих сроках жизни допотопных патриархов: «Всех же дней Мафусаила было девятьсот шестьдесят девять» лет [Быт., 5: 27]. Э. Кассирер отмечает, что миф своим утверждением нерушимого единства и непрерывности жизни отрицает смерть. На эту сторону мифа обращает внимание и Б. Малиновский: «Миф, утверждающий веру в бессмертие, в вечную молодость, в жизнь после смерти, является не интеллектуальным ответом на загадку, а определенным актом веры, рожденной из глубочайшей инстинктивной и эмоциональной реакции на самую страшную и навязчивую идею» [26, 107].

Миф выполняет функцию, неразрывно связанную с поддержанием традиции и непрерывности культуры, с формированием культуры опосредованного восприятия старости и молодости, а также исторического прошлого человечества. Функция мифа состоит в том, чтобы «упростить традицию, придать ей значимость и власть, возводя ее истоки к высоким, достойным почитания, наделенным сверхъестественной силой, началам» [26, 143].

Дж. Дж. Фрэнгер в «Золотой ветви» разрабатывает теорию ритуальной и социальной функции мифа. Он устанавливает тесную связь между словом и действием в примитивной вере, показывает, что слова мифологических рассказов и заклинаний, с одной стороны, и акты ритуала, с другой, являются двумя неразделенными аспектами примитивной веры.

Иная концепция мифа была дана в психоанализе. З. Фрейд усматривал в мифических сюжетах буквальные и аллегорические выражения откровенных сексуальных влечений, якобы направленных на родителя противоположного пола («эдипов комплекс») и впоследствии вытесненных в подсознание. Вся мифология, с точки зрения З. Фрейда, становится иррациональным отражением определенных психологических комплексов и, по сути дела, является коллективным психозом. Религиозно-мифологическое чувство, согласно З. Фрейду, есть не что иное, как «чувство вины побежденных сексуальных конкурентов перед тем или другим победившим властелином, овладевшим всеобщей сексуальной сущностью, Землей» [29, 463].

К.Г. Юнг индивидуальным «комплексам» З.Фрейда противопоставил коллективно-бессознательные «архетипы». Непосредственная

реализация таких «архетипов», по мнению К.Г.Юнга и его последователей К. Кереньи, Дж. Кэмпблa, Э. Нойманна осуществлялась в мифологии народов мира. Важнейшими архетипами К.Г.Юнг считал следующие: «Мать», «Дитя», «Тень», «Анимус», «Мудрый старик», «Мудрая старуха» и т.д.

Творение мира в мифах трактуется приверженцами К.Г. Юнга как история рождения «Я», постепенная эмансипация человеческого сознания. Героическая борьба культурного героя с драконами интерпретируется как отделение сознательного «Я» от «Бессознательного». Этот процесс «индивидуации» представляет собой постепенное выделение индивидуального сознания из коллективно-бессознательного, изменение соотношения сознательного и бессознательного в человеческой личности до их окончательной гармонизации.

Мифы и архетипические сюжеты, согласно концепции К.Г. Юнга, имеют корни в коллективном бессознательном, но обращены на Космос и социум, они бессознательно социальны и сознательно космичны в силу сближения социума и Космоса; мифические герои преперсональны, они моделируют социум.

Французские структуралисты дали рационалистическую интерпретацию мифа. Так, К. Леви-Стросс подчеркивал, что при всей своей специфичности мифологическое мышление, с самого начала своего существования, было рациональным. По мнению французского структуралиста, оно было способно к классификации и анализу и смогло стать интеллектуальной базой для «неолитической технической революции»: «Далёкие от жизни, как мы часто думаем, результаты «действия фантазий – мифы и ритуалы, повёрнутые спиной к реальности, основной своей ценностью имеют сохранение вплоть до наших дней в остаточной форме способов наблюдения и рефлексии, которые были (и, несомненно, остаются) приспособленными к открытиям, санкционированным природой, начиная с умозрительной организации, умозрительного использования чувственных данных о мире в осязаемых терминах. Эта наука конкретного, по существу, должна была сводиться к иным результатам, чем те, которых добиваются точные и естественные науки, но она была не менее научной, и её результаты были не менее реальными. Удостоверенные за десять тысяч лет до других, они по-прежнему составляют субстрат нашей цивилизации» [30, 126].

К. Леви-Стросс утверждает, что архаический миф имеет познавательную и этиологическую функции. В отличие от современного мышления, миф не знает диалога, в котором содержится требование критики противоположных точек зрения. Согласно К. Леви-Строссу, миф является матричным представлением и полем разрешения некоторых задач первобытной логики. Некоторые образцы тотемической мифологии яв-

ляются своеобразным кодом, служащим для построения первобытным мышлением различных моделей мира.

Р. Барт утверждал, что миф – это, прежде всего слово, коммуникативная система, сообщение, обладающее формальными границами, но не имеющее субстанциональных границ поскольку «мифом может стать все что угодно, так как суггестивная сила мифа беспредельна» [31, 72]. По мнению Р. Барта: «Сущность мифа не определена ни тем, о чем он повествует, ни его материальным наследием, так как любой предмет может быть произвольно наделен значением, а в том, что он преобразует смысл в форму, иными словами, похищает язык» [31, 98].

Миф представляет собой особую систему, состоящую из трех элементов: означающего, означаемого и знака. Означающее в мифе у Р. Барта рассматривается с двух точек зрения: как результирующий элемент языковой системы и как исходный элемент системы мифологической. Означающее представляет собой форму, означаемое – концепт, а третий элемент является результатом коррекции первых двух: в языковой системе это знак (значение). Миф одновременно обозначает и оповещает, внушает и предписывает. Поскольку «миф ничего не скрывает и ничего не афиширует, он только деформирует, миф не есть «ни ложь, ни искреннее признание, он есть искажение» [31, 95].

В своих трудах Р. Барт рассматривает миф как явление исторического порядка. Он подчеркивает, что мифы могут быть очень древними, но вечных мифов не бывает, ибо человеческая история может превратить реальность в слово и только от нее одной зависит жизнь и смерть мифического языка. И в древности и в наше время мифология может найти свое основание только в истории, так как миф – это слово избранное историей; он не может возникнуть из «природы» вещей.

Согласно мнению Р. Барта, миф является своего рода константой, поскольку «более внимательное чтение мифа никоим образом не увеличивает и не ослабляет след его воздействия; миф нельзя ни усовершенствовать, ни оспорить; ни время, ни наши знания не способны что-либо прибавить или убавить» [31, 97].

Ритуально-мифологическая школа (М. Бодкин, Н.Фрай) склонна к отождествлению поэзии с мифом не только генетически, но и на всем протяжении историко-культурного процесса [32, 28]. Она рассматривает мифологические системы не как источник, а как сущность литературного произведения.

В русской философской традиции «диалектика мифа» разрабатывалась А.Ф. Лосевым. Он считает, что «всякая вещь мифична не в силу своей чистой вещественной качественности, но в силу своей отнесенности в мифическую сферу, в силу мифической оформленности и осмысленности» [23, 461]. А.Ф.Лосев подчеркивает неразличимость в мифе

идеального и реального, внутреннего и внешнего, души и тела, индивидуума и общества. В этом и заключается всеобъемлющая сила мифа, не различающего противоположностей.

Следуя православной традиции А.Ф. Лосев определяет миф как такую «диалектически необходимую категорию сознания и бытия, которая дана как вещественно-жизненная реальность субъект-объектного, структурно выполненного взаимообщения, где отрешенная от изолированно-абстрактной вещи жизнь символически претворена в дорефлексивно-инстинктивный, интуитивно понимаемый умно-энергичный лик» [23, 458]. Миф, по А.Ф. Лосеву, есть данный символ жизни, необходимость которого диалектически очевидна, или – «символически данная интеллигенция жизни» [23, 458].

Дж. Дж. Фрэйзер утверждал, что в своем духовном развитии человечество прошло три этапа – магический, религиозный и научный. Э. Кассирер и А. Бергсон различали две формы религии. Первая форма, которую Г.В.Ф. Гегель назвал «естественной» религией, есть мифология. Она доинтеллектуальна, возникает на эмоциональной основе, в значительной степени, иррациональна и не нуждается в подспорьях логики.

Мифология соответствует магическому этапу духовного развития человечества. На этом этапе человеческий индивид не отделяет себя от рода и не рефлектирует над собой. Не отделяет он себя и от природы. Как замечает А.Ф. Лосев: «Человеческий субъект на данной стадии развития есть не что иное, как только физическое тело, находящееся во всецелой зависимости от окружающих стихийных сил и чувствующее себя только слепым орудием в руках слепого хаоса вещей» [33, 274].

Поскольку первобытный человек не рефлектирует над собой, то у него нет различия между знанием и незнанием. Он все знает, но это равносильно тому, что он не знает ничего. Сам процесс познания мира, из которого человек себя еще не отделяет, возможен с помощью мифа – целостного представления, лишённого различения субъекта и объекта. Отношение человека к богам на этом этапе характеризуется тем, что человек может стать богом, вобрав в себя его частицу. Мифологические боги первоначально зооморфны, затем антропоморфны, они не обладают персональным и длительным существованием, зачастую не имеют даже собственных имен. Мифологический бог мыслится как сила, влияющая на ход какого-то частного события, о котором не думают до наступления следующего события, или как сила, исходящая от какого-либо героя, даже после его смерти. В этом плане особенно показателен японский синтоизм, «религия тысяч божеств», где каждый холм, каждая река имеет собственное божество.

Мифологические боги зачастую ведут себя как обычные люди. Их обуревают страсти, они плетут интриги, они лишены нравственного на-

чала. Как справедливо отмечает Ф.В. Шеллинг: «Гомеровские боги в своей безнравственности только наивны и в действительности ни нравственны, ни безнравственны, но совершенно изъяты из этого противостояния» [34, 96].

По мнению Б.Ф. Поршнева фетиши, тотемы, предметы табу первоначально выступают как знаки, тормозящие или, напротив, растормаживающие людей в процессе окриков, команд и т.п. Поздний мифологический бог, в которого превращается основатель рода, тотем – это обобщающий образ жизни, её обновлений и рождений. Он мыслится «природным, как и сам человек, а человек не лишен божественных характеристик. Отношение к богу отнюдь не сакральное, об этом говорят бесчисленные описания в мифах актов разрывания и пожирания своего тотема – бога, например, начиная с фригийского, а затем греческого Диониса и кончая папуасскими богами» [28, 66].

Миф, в процессе приспособления к функциям религии, сакрализуется. Как подчеркивает О.М. Фрейденберг: «Сакрализация мифа состоит не в прикреплении его к тому или иному культу, но в том, что он подвергается каузализации и этизации при тщательном сохранении всей его традиционной структуры» [35, 118].

В религии словесная, вещная и деятельностьная части уже обособлены. На этапе перехода от мифа к религии появляются священносказания, священнодействия и священные предметы. В религиозном сознании происходит расщепление и удвоение мира, только намечившееся в сознании мифологическом. Возникают «сакральный» и «профанный» миры.

Все, что говорят мифы о созидательной деятельности богов, принадлежит священному, т.е. участвует в Бытии. Напротив, то, что делают люди по собственному разумению, без обращения к мифической модели, относится к сфере мирского. Мирская деятельность, которая не ориентирована на мифологические образцы, рассматривается мифологическим сознанием как деятельность пустая, иллюзорная, «профанная» и, в конечном итоге, нереальная. Религиозное восприятие мира характеризуется тем, что почти вся жизнь индивида пронизана сакральным началом. В ранг сакрального возводится рождение, смерть, переход в другую возрастную группу, вступление в брак, посвящение в цари. Отделение сакрального от профанного и противопоставление его последнему распространяется не только на поведение человека, но и на пространство и время, которые приобретают сакральный смысл. В связи с таким переосмыслением реальности изменяются и прежние представления людей о божествах. Возникает представление о едином, всемогущем Боге, который является Творцом мира. В отличие от мифологии и политеизма, в монотеистической религии уже невозможно общение с Богом на рав-

ных, хотя в народных верованиях, где мифологический пласт является очень сильным, зачастую трудно отличить собственно мифологическое отношение к божеству от религиозного «почитания» Бога, от «поклонения» ему [28, 74].

Хотя Бог монотеистических религий антропоморфен, он в то же время абсолютен, является божественной личностью. Приобретая высшую сакральную ценность, он становится носителем морального начала. Таким образом, религия, по сравнению с мифологией, формирует этические принципы, придавая божеству и его творению нравственную окраску. Религиозная этика возводит моральные императивы в абсолюты, что необходимо для единообразия понимания морали, поскольку релятивизм в сфере этики мог бы привести к аморализму, и, в конце концов, к самоистреблению человечества.

С точки зрения религиозного мировоззрения, все, что относится к сфере сакрального, имеет высшую ценность и относится к добру. Молитва, например, этична, её нельзя смешать с проклятием, как в мифологическом сознании: Бог благ, добр к тем, кто верит в него. Бог является всемогущим, для него нет нерешаемых проблем, в то время как мифологические божества могут действовать только в пределах тех сил и явлений, которыми они повелевают. Вообще «идея всемогущества божеств возникает тогда, когда общественное сознание начинает видеть земного человека, его положение в мире, его зависимость от природы и общественных отношений, т.е. когда общество начинает отделять себя от природы, а индивид от рода» [28, 75]. Религия, будучи более сложным духовным образованием, чем мифология, проявляется на основе новых потребностей общества и выполняет функцию регуляции поведения человека, контролируя его духовный мир.

Процесс вычленения религии из мифологии в институциональную форму, связан с появлением особого слоя жрецов. Главная функция жреческого слоя в обществе заключается в том, чтобы служить посредником между властью вождей, стремящихся обращаться к людям от имени бога, и остальным коллективом. Религиозным идеологам отводится роль контролировать поведение людей посредством контроля над их духовным миром [28, 73].

Религия, как и мифология, пытается охватить всю жизнь и поведение человека, но в древнегреческом обществе, например, при наличии частной собственности на землю и частных интересов, это становится невозможным; чем ближе к современной эпохе, тем резче граница между священным и мирским и тем больше сфера мирского освобождается от сакрального [28, 74]. Наступает этап построения научной картины мира. Однако наука как форма познания продуцирует свои собственные мифы.

Ощущение близящейся катастрофы свойственно человеку современности, несмотря на научный характер его мировоззрения. Это ощущение порождено развёртыванием одного из главных мифов. Только в настоящее время оно порождается не библейской идеей эсхатологии, а вполне реальной угрозой ядерной войны. Как подчёркивает К.Г. Юнг, «новейший небесный миф» о летающих тарелках – это родившийся у нас на глазах миф, вызванный страхом гибели в атомной войне. «Научные» мифы, формирующие основы той или иной политической идеологии, противостоят религиозным заповедям. Они, как и архаичные мифы, часто лишены содержания и формируются той или иной группой, преследующей собственные интересы. Эти мифы не поднимаются до уровня мудрости, когда знание и истина ложатся на фундамент добродетели.

Все существующие мифы можно подразделить на следующие виды: мифы творения; героические мифы; эсхатологические мифы о конце мира; календарные мифы о периодическом обновлении природы.

Мифы творения воспроизводят то первоначальное событие, благодаря которому мир стал существовать. Без них не существует ни одна мифологическая и религиозная система.

Магистральной темой такого мифа, его фундаментальным архетипом является «творение» элементов природы и культуры обожествлёнными предками. Как подчеркивает М. Элиаде: «Миф провозглашает возникновение какой-то новой космической «ситуации», либо какого-то первичного события. Это всегда рассказ о каком-то «сотворении», о том, каким образом какая-либо вещь состоялась, т.е. начала существовать» [25, 63].

О том, как происходило сотворение мира, повествуют мифы Древней Греции, вавилонская теодицея, Книга Нуна в Египте, Библия, скандинавские и кельтские легенды и сказания и др.

Как подчеркивает М. Элиаде: «Всякое создание, являясь божьим творением, а, следовательно, вторжением священного, представляет собой также вторжение созидательной энергии в Мир. Всякое творение разражается от избытка. Боги творят от избытка мощи, от переполняющей их энергии. Сотворение осуществляется сверх-увеличением онтологической субстанции. Именно поэтому миф, повествующий об этой священной онтофании, об этом победном проявлении полноты бытия, становится образцовой моделью всякой человеческой деятельности: он сам по себе открывает реальное, сверх-изобильное, эффективное» [25, 65]. Всякая человеческая деятельность в эпоху древних цивилизаций восходила к деятельности божественной. Вследствие этого, она была сакрализована, освящена. Так, например, строительная и производственная деятельность имела своим прототипом космогонию.

Сотворение Мира становится архетипом всякой созидательной деятельности человека, в каком бы плане она не разворачивалась. Так возведение жертвенника богу Агни в Древней Индии представляло не что иное, как воспроизведение в микрокосмическом масштабе Сотворения. Вода, в которой замешивают глину, ассоциируется с первичной Водой. Глина – служащая фундаментом для жертвенника, символизирует Землю, боковые стенки представляют Атмосферу и т.д., а само возведение сопровождается декламацией стансов, которыми возвещается в понятной всем форме какой космический район только что был создан [25, 27]. Представление о творении мира из воды было характерно для стран Древнего Востока. В древнейшей вавилонской поэме «Энума Элиш» («Когда вверху...») повествуется о творении мира в результате смешения подземных и океанических вод, которые воплощены в Апсу и Тиамат. Начиная с определенного уровня культуры космогонический мир объясняет Сотворение преданием смерти какого-то гиганта (Имир – в германской мифологии, Пуруша – в индийской, Пань Гу – в китайской). Его органы служат для зарождения разных космических районов. Согласно другой группе мифов, не только Космос, но и съедобные растения, человеческие расы и даже различные общественные классы зарождаются в результате принесенного в жертву Первого существа из его плоти [25, 42].

По мифологии древних земледельцев, человек стал таким, какой он есть сегодня, т.е. смертным, сексуализованным и приговоренным к труду, в результате первичного убийства. В домифологическую эпоху божественное Существо приносилось в жертву с тем, чтобы из его тела могли произрасти клубни или фруктовые деревья. Это изначальное убийство коренным образом изменило образ существования человека. Как подчеркивает М. Элиаде: «Принесением в жертву божественного Существа устанавливается как жизненная необходимость в продуктах питания, так и фатальная неизбежность смерти, а следовательно, и половые отношения как единственное средство обеспечивать непрерывность жизни» [25, 67].

Человек полностью зависимый от природы несвободен, однако, человек, живущий в гармонии с природой – свободен, хотя его свобода существует только благодаря никем не нарушаемой гармонии. Если гармония нарушена извне, то человек гибнет. Для древних людей был характерен миф о золотом веке, когда люди живут в гармонии с природой и друг с другом. Миф о «золотом веке» – это миф, свойственный ранним цивилизациям. Поздние цивилизации постепенно отказываются от этого мифа в силу удалённости золотого века во времени. Люди ранних цивилизаций либо считали промежуток, разделяющий современную им цивилизацию и «золотой век», сравнительно незначительным (со-



гласно иудаизму мир существует всего лишь около 7 тысяч лет), либо, вследствие представления о «вечном возвращении», вообще не испытывают страха перед временем, как это характерно для индуизма. Поздние цивилизации отвергают идею «золотого века», вследствие апокалиптического видения мира, как это характерно для христианства, либо время воспринимают как вечное настоящее (идеология европейской демократии), либо мыслят источник смысла всего человеческого бытия в будущем, как это свойственно коммунизму.

Эстетическое в его связи с сакральным представляет собой внутреннее переживание человека, которое стремится выйти за пределы его телесности, к трансцендентному началу. Это – освобождение человека от царства необходимости и рывок к царству свободы. Отсюда стремление человека создавать самоценные предметы, которые обладают сакральной сущностью, а не только практически полезные в повседневной жизни человека. Эта глубокая эстетизация сакрального начала проявляется в движении от политеистических верований к монотеизму религий авраамической традиции. Боги утрачивают свои сугубо практические качества (бог торговли, бог любви, бог войны и т.д.), которые были свойственны античной и древневосточной мифологиям.

Высшим проявлением эстетизации сакрального является очеловечивание Бога в Богочеловеке – Иисуса Христа. Благодаря этому, Дух прорывается вверх к «миру Горнему», а сакральное начало должно воцариться над эстетическим.

Упорядочение мира выражается в борьбе сил Космоса против демонических сил Хаоса – чудовищ. Эта борьба описывается в героических мифах и является проявлением другого важнейшего архетипа. Нападение на «наш мир» – это отщипление мифического Дракона, восстающего против творения богов – Космоса и стремящегося обратить его в небытие. Враги приравниваются к могущественным силам хаоса. Всякое разрушение поселения равноценно возвращению в Хаос, всякая победа над захватчиком воспроизводит победу Бога над Драконом (т.е. над «Хаосом») [25, 37–38].

Победу над силами зла одерживает культурный герой. Перипетии судьбы культурного героя в различных мифах можно свести к следующим: «Герой отваживается перейти из обыденного мира в область сверхъестественного чуда, там он сталкивается с мифическими силами и одерживает решительную победу; герой возвращается из своего таинственного путешествия, обладая силой, и одаривает благодеяниями своих сограждан» [36, 30].

Рядом с «культурным героем» в качестве его брата-близнеца или даже его собственной «второй природы», иной ипостаси, выступает мифологический трикстер, который неудачно подражает деянием культур-

ного героя в делах создания элементов Космоса, введении обычаев и культурных навыков либо нарочно порождает «дурные» элементы природы и культуры. Культурный герой – прообраз положительного героя, а трикстер – прообраз антигероя [37, 253].

Эсхатологические мифы о предстоящем конце мира являются проявлением третьего важнейшего архетипа. Эти мифы содержат пророчества о конце света и встречаются у разных народов. Наиболее последовательное представление о космических циклах гибели и обновлении мира дает индуистская мифология: Вселенная погибает, когда засыпает Брахма и наступает его ночь, с наступлением дня бог вновь творит Вселенную. В то же время индуистской мифологии присуще и объяснение мировой катастрофы упадком добродетели людей в период современной Кали-юги, во время которой возобладал порок, в мире хранится лишь четверть дхармы, смешаны касты и т.д. [38, 671]. Аналогию индуистскому учению о югах (веках) представляет античная концепция смены четырех веков, изложенная в поэмах Гесиода и Овидия. Этическая оценка мировой катастрофы прослеживается в германоскандинавской мифологии («рагнарёк» – гибель богов), в иудейской и христианской религии.

Христианская апокалиптика унаследовала мессианские идеи, свойственные иудаизму. Но она преодолела его национальную ограниченность. В христианстве гибель мира, Страшный Суд являются разрывом во времени, после которого наступает спасение, воскрешение мертвых, явление небесного града Нового Иерусалима.

Календарные мифы о периодическом обновлении природы отражают представления древних людей о циклическом времени, о периодической повторяемости одних и тех же процессов. К числу мифов об умирающих и воскрешающих богах принадлежал миф об Осирисе. Как подчеркивает Дж. Фрэзер: «Египтяне видели в воскресении Осириса залог вечной жизни в загробном мире для самих себя. Они верили, что каждый человек будет жить в потустороннем мире вечно, если только его друзья, оставшиеся в живых, проделают над его телом все те операции, которые боги проделали над телом Осириса» [4, 344].

К числу древнегреческих календарных мифов о периодическом обновлении природы, относились миф о Деметре и Персефоне, миф о Дионисе и др. Миф о Деметре и Персефоне был положен в основу знаменитых Элевсинских мистерий, в то время, как миф о Дионисе лежал в основе вакханалий. Миф и ритуал здесь полностью согласуются друг с другом, хотя миф представляет собой явление экзотерическое, а ритуал – эзотерическое и не подлежащее разглашению. Первоначально Деметра и Персефона представляли собой олицетворение прошлого и будущего урожая, однако, в процессе многовекового развития религии на это эле-

ментарное представление налагаются высшие моральные и интеллектуальные соображения. Как отмечает Дж. Фрэйзер: «Образ зерна, которое зарывают в землю для того, чтобы оно взошло для новой, высшей жизни, естественно, вызывал в сознании людей аналогию с человеческой судьбой и укреплял в людях надежду на то, что и для человека за гробом, в неизвестном мире, излучающем высшее сияние, начнется лучшая, более счастливая жизнь. Однако этого простого аргумента совершенно недостаточно для того, чтобы объяснить связь Элевсинской богини хлеба с таинством смерти и с надеждой на вечное блаженство» [4, 373].

Б. Малиновский подчеркивает двойственность мифа, который, во-первых, является, прежде всего, культурным фактором, во-вторых, произведением словесного творчества - и как таковой, он имеет свои литературные аспекты. В силу этого миф содержит в себе зародыши будущих эпоса, лирики и трагедии: «Мифы о любви и смерти, истории о потере бессмертия, о конце «золотого века», об изгнании из Рая, мифы о кровосмешении и колдовстве включают те самые содержательные элементы, которым присущи таким художественным произведениям как трагедия, лирика и романтический рассказ» [26, 140].

Хотя интеллектуальное содержание мифической истории исчерпывается ее текстом, но функциональный, культурный и прагматический аспекты любого мифического сказания не в меньшей мере проявляются в манере его изложения, в социальном контексте воспроизведения, чем в самом тексте.

В героическом мифе «архетипический» характер культурного героя только намечается. В героическом эпосе он окончательно формируется как характер смелый, решительный, гордый, неистовый, строптивый, склонный к переоценке своих сил.

Сказка в отличие от мифа открывает путь для свободного сопереживания, для психологии исполнения желаний. Герои приобретают чудесные предметы, исполняющих желания и женятся на царевне, которая есть «Анимой» героя, т.е. женским вариантом его души. В рыцарских романах завершаются трансформация архетипов, намеченных в сказке и эпосе.

Миф, являясь мощным источником поэтической фантазии занимает уникальное положение в литературе XX века. В XX веке «ремифологизация» в поэзии связана с такими именами как У.Б. Йейтс, Э. Пунд, в драме – Ж. Ануй, П. Клодель, Ж. Кокто, Ж. Жироду, Ю. О’Нил, в романе – Т. Манн, Дж. Джойс, Г. Брех, Дж. Апдайк, Д.Г. Лоуренс, М.А. Астуриас, Г.Г. Маркес и др.

В то же время необходимо отметить наличие противоположности смыслов в модернистском романе и в фольклорно-литературной архаике. В большинстве «мифологизирующих» произведений XX века нару-

шен основной пафос древнего мифа, направленный на устранение Хаоса и создание модели достаточно упорядоченного, целесообразного и «уютного» Космоса [39, 167]. Так, например, Джеймс Джойс в романе «Улисс» с помощью иронически преобразованных мифологических архетипических мотивов выражает не столько пробуждение индивидуального служения из коллективного бессознательного, сколько трагедию отчуждения индивида в XX веке. Герои Кафки, в противоположность архаическим персонажам мифов, отчуждены как от общества, так и от высших сил, от которых зависит их судьба.

Исследование данной проблемы позволяет сделать некоторые выводы. Возникновение религиозного и эстетического сознания тесно связано с представлениями древних людей о сакральном. В силу зависимости первобытного человека от окружающего мира, страхом его перед этим миром, явно доминировали религиозные элементы. В то же время, сама идея существования духовных существ, в неменьшей степени, сделала человека человеком, чем умение создавать орудия труда. Сакральные и эстетические представления древних людей были тесно взаимосвязаны. Поэтому проблему сакрального необходимо рассматривать не только исключительно в религиозноведческом аспекте, но и в аспекте эстетическом.

Связь эстетического и сакрального, как его бытийной основы, в мифе является непосредственной. Именно единство ментальных, деятельных, чувственных актов и проявлений в мифе делает презентацию сакрального перформативной, когда определенные события скорее «вытанцовываются», нежели рассказываются.

Миф в эстетической сфере существует как особенная онтологическая реальность, и благодаря сакральному началу, лежащему в основе каждого мифа, он является своеобразной идеологемой. Миф, как идеологема, лежит в основе древних мифов языческих религий; мифов, которые вкраплены в религии авраамического монотеизма, а также современных мифов XX века, под воздействием которых всегда формировались политические идеологии, в частности тоталитарные. Миф имеет не только вербальное, но и пластическое выражение, а потому он всегда связан с эстетическим началом. Миф выступает в качестве своеобразного алгоритма умственной деятельности и поступков человека. В качестве главных конструирующих элементов мифа всегда выступают эстетическое начало, синтезированное с сакральной основой. Имея вербальный и пластичный характер, миф всегда связан с миром чувств, переживаний, а значит, с экзистенциальной сферой бытия.

## Литература

1. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке : [пер. с нем.]/ Эрнст Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с. – (Книга света).
2. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры/ Пер с англ./ Бронислав Малиновский. – М.: «Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН, 2004 – 959 с. – (Книга света).
3. Жирар Р. Насилие и священное / Рене Жирар ; [пер. с фр. Г. Дашевского]. – М. : Новое лит. обозрение, 2000. – 396 с. – (Интеллектуальная история).
4. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии религии: [пер. с англ.] / Джеймс Джордж Фрэзер. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с. – (Библиотека атеистической литературы)
5. Лукач Д. Своеобразие эстетического: в 4-х т./Д. Лукач. – М. : Прогресс, 1986– Т. 2. – 1986. – 472 с.
6. Угринович Д.М. Искусство и религия /Д.М. Угринович. – М.: Политиздат, 1982. – 288 с.
7. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М.: Мысль, 1974.– 487 с.
8. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии/ Е.Г. Яковлев. – М.: Высшая школа, 1977.– 224 с.
9. Семёнов Ю.И. Как возникло человечество/ Ю.И Семёнов. - М.: Наука 1966. – 576с.
10. Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха: к истории формирования общественного сознания /В.Ф. Зыбковец.– М. : Изд-во Акад. Наук СССР, 1959. – 248 с.
11. Рогинский Я.Я. Проблемы антропогенеза/ Я.Я. Рогинский. – М.: Высш. шк., 1977. – 263 с.
12. Борисковский П.И. Древнейшее прошлое человечества/ П.И. Борисковский. – 2-е изд. перераб. и доп. – М. : Наука, 1979. – 240 с.
13. Окладников А.П. Искусство эпохи палеолита/ А.П. Окладников// История искусства народов СССР. – М., 1971. – Т.1.– С. 10– 21.
14. Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии / С. Л. Рубинштейн. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 354 с.
15. Энгельс Ф. Анти-Дюринг/ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50-ти тт., 2 изд. – М.: Политиздат, 1961. - Т. 20. – С. 5–338.
16. Кьеркегор С. Страх и трепет/ Сёрен Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – (Библиотека этической мысли)
17. Малиновский Б. Миф в первобытной психологии/ Бронислав Малиновский/ Избранное: Динамика культуры. – М., 2004 – С. 285 –334.
18. Каюа Р. Людина та сакральне/ Роже Каюа ; [пер. с фр., відп. ред. С.Л. Удовик].. – К.: «Ваклер», 2003. – 256 с.
19. Коллингвуд Р. Дж. Принципы искусства /Р. Дж. Коллингвуд ; [пер. с англ.]. – М. : Яз. рус. культуры, 1999. – 328 с.
20. История эстетической мысли : в 6-ти томах / редкол.: М. Ф. Овсянников (пред.) [и др.]. – М. : Искусство, 1982– . Т.1: Древний мир. Средние века в Европе. – 1982. – 464 с.
21. Потебня А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня. – М. : Искусство, 1976. – 614 с.
22. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Фридрих Ницше. – М.: Мысль, 1997.– (Философское наследие. Т. 125). – Т. 1. – 1997. – 829, [2] с.

23. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 391 – 599. – (Из истории отечественной философской мысли).
24. Тайлор Э.Б. Первобытная культура [пер. с англ.] / Э. Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с. – (Библиотека атеистической литературы).
25. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Н. К. Грабовского]. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
26. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Бронислав Малиновский; [пер. с англ. А.П.Хомик ; под ред. О. Ю. Артёмовой]. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
27. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии)/Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972 – 312 с.
28. Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию/ И.Н. Лосева // Вопросы философии. – 1992.– № 7. – С. 64–76.
29. Философская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Сов. энцикл., 1964. – Т. 3. – 1964. – 584 с.
30. Леви-Стросс К. Первобытное мышление/ Клод Леви-Стросс; [пер. с фр., вступ. и прим. А. Б. Островского] – М.: Республика, 1994. –384 с. – (Мыслители XX века)
31. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика : [пер. с фр.] / Ролан Барт; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. –615 с.
32. История всемирной литературы: в 9 т. / гл. редкол.: Г. П. Бердников (гл. ред.) [и др.]. – М.: Наука, 1983. – Т. 1. – 1983. – 583 с.
33. Лосев А. Ф. Знак, символ, миф: тр. по языкознанию / А. Ф. Лосев. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 479 с.
34. Шеллинг Ф. В. Философия искусства : [пер. с нем.]/ Фридрих Вильгельм Шеллинг. – М. : Мысль, 1966. – 496с. – (Философское наследие).
35. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 1998. – 800 с.
36. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами / Джозеф Кэмпбелл. – Киев: София, 1997. – 336 с.
37. Юнг К. Г. Алхимия снов : [пер. с нем.] / Карл Густав Юнг. – СПб. : Тимошка, 1997. – 352 с.
38. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энцикл., 1992 . – Т. 2. – 1992. – 719 с.
39. Мелетинский Е. М. Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов / Е. М. Мелетинский // Бессознательное: многообразие видения. – Новочеркасск, 1994. – С. 159–167.

## **II. 2. КРИЗИС ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ПРОБЛЕМА САКРАЛЬНОГО**

Еще в конце XIX века русский религиозный философ В.С. Соловьев в своей работе «Кризис западной философии» констатировал: «Философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего» [1, 5]. Другими словами подобную по форме мысль выразил далекий от религии К. Маркс в XI тезисе о Л. Фейербахе: «Философы всех существующих эпох лишь объясняли мир. Но дело заключается в том, чтобы изменить его» [2,3].

По мнению В.С. Соловьева, западноевропейская философия, в своем историческом развитии, проходит три этапа. На первом этапе разум должен быть подчинен авторитету и самостоятельное мышление вне религиозной догмы невозможно. На втором – противоречие между разумом и авторитетом снимается, и задача философского мышления заключается в том, чтобы примирить их между собой. На третьем – истинным является тот авторитет, который не противоречит разуму [1, 7].

На третьем этапе развития западноевропейской философии возникает такая же двойственность разума и авторитета, как и на первом этапе, но только с противоположным знаком. Только второй этап, обозначивший проблему примирения разума и религиозного авторитета, означает превращение философии в классическую и стимулирует её дальнейшее развитие.

В.С. Соловьев, говоря о западноевропейской философии, отмечает, что она начинается с раздвоения между личным как разумом и общенародной верой как авторитетом [1, 7]. Это происходит тогда, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры и противопоставляет его общенародной вере как чему-то внешнему [1, 6]. В этом случае общенародная вера перестает быть собственной верой мыслящего лица, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения.

В отличие от западноевропейской философии, страны Востока не знали и не нуждались в философии как деле личного разума. Здесь господствовали сугубо коллективные формы бытия. Поэтому индивидуальное сознание, никогда не могло подняться до уровня личного, субъективного осмысления реальности. Даже в такой «экзистенциальной» по своему смыслу и содержанию библейской книге, как книга Иова, человек говорит с Богом «не как некто, от себя имеющий что-нибудь сообщить, а только в той мере, в какой Бог дает речь» [3, 43].

Именно на Востоке, где доминировал иной тип мышления, чем на Западе, возникли мировые религии, постулирующие истины, которые были обязательны для всех. В отличие от стран Востока, в античной

Греции и Риме не было создано подобных универсальных религиозных систем. Зато в Древней Греции возникли многочисленные философские школы, опирающиеся на мнения того или иного мыслителя по основополагающим проблемам бытия и познания, этики и эстетики, политики и логики. Многие из мнений ведущих древнегреческих философов претендовали на истинность. Однако лишь немногие из них приближались к истине вплотную, как это было характерно для взглядов философов Афинской школы. Мыслители античности, кто отождествлял истину с мнением, утверждали релятивизм, скептицизм и субъективизм, которые имели исключительное мировоззренческое значение в кризисные периоды человеческой истории. Что касается греческой религии, то она не выходила в целом за пределы мифологии, и мало отличалась, по своей сути, от мифологии других, более отсталых в интеллектуальном отношении, народов. Иными словами можно сказать, что сознание народов Востока опиралось на авторитет религии, в то время как сознание древних греков, обожествляло разум. Восток не дал миру сколь-нибудь серьёзной философии. Всё то, что мы называем индийской и китайской философией является, по своей сути, целостным комплексом религиозно-философского знания, в котором нельзя разделить эти два слоя. Они проросли друг в друга, и составили органическое единство, своеобразный симбиоз, которого никогда не было в античности. В античности, религия и мифология, с одной стороны, и философия, с другой, часто были противопоставлены друг другу. Одним из самых тяжких обвинений в адрес Сократа, было обвинение в святотатстве. У Сократа был единственный бог – бог философов – Нус, мировой разум. Он являлся монотеистом уже вследствие того, что был философом. Большинство греков, ходивших в языческие храмы, верили в существование мифологических божеств, которые, по сути своей, представляли силы природы. Греки и римляне нуждались в философии, поскольку не были религиозны по своему внутреннему убеждению. Ведь в существование природных сил нет нужды верить, они легко обнаруживают себя сами. Греческие философы верили в истину, которую ещё нужно было уметь доказывать.

В противовес античности, и даже религиозно-философским учениям Индии и Китая, Откровения, данные через пророков, евреям и арабам, «не нуждались в подпорках философии» [3, 43], они говорили сами за себя. Индивидуальность, а тем более личность, была слабо выражена на Востоке по отношению к коллективным формам бытия и не могла усомниться в господствующих, религиозных представлениях, выражающих волю коллектива, народа, племени. К господству авторитета над разумом располагал сам уклад жизни и общественный строй народов Востока.



Философское мировоззрение, в собственном смысле этого слова, несущее в своей основе индивидуальное личное мышление, явилось достоянием исключительно древнегреческого мира. Этот мир включал в себя множество мелких государств. В Древней Греции, в отличие от стран Востока, человек обладал определённой «автономией» по отношению к государству и коллективу.

Таким образом, философия как индивидуальное осмысление мира возникает в Древней Греции, т.е. именно там, где существует свобода личности, где индивидуальные формы бытия доминируют над коллективными. В древнегреческом полисе, который представляет собой «атомарный» город-государство, «атомарен» и каждый его гражданин. Его личное сознание не может полностью раствориться в коллективном сознании полиса, как это происходит с подданными великих империй. Гражданин греческого полиса, как правило, вынужден сам искать смысл своего индивидуального бытия. Философия возникает в Ионии, городах Великой Греции, в Афинах. Однако она не может возникнуть в Спарте, где коллективные родоплеменные формы бытия полностью господствуют над человеческой индивидуальностью.

Для древнегреческой философии характерны чётко выраженные метафизическая и этическая позиции относительно того, что «мыслить» и «быть», «знать» и «поступать» представляет собой одно и то же. Такая позиция свидетельствует о том, что философия в Древней Греции, в определённой степени, превращается в религию для интеллектуалов, в то время как для основной части населения основу религии составляет мифология, боги которой в своём поведении отнюдь не являются примерами высокой нравственности.

Глубокое различие между Древней Грецией и Древним Востоком проявляется в том, что для Древнего Востока характерно господство, противоположного греческому по смыслу и содержанию, принципа, согласно которому «верить» и «быть» – одно и то же. По словам М. Хайдеггера, именно в досократовской, допарменидовской Греции, которая ещё не знала философского дискурса в современном понимании смысла этого понятия, человек пребывал в истине бытия [4, 428]. Досократическая философия ещё не была наукой о наиболее общих законах природы, общества и познания. Она представляла собой скорее религиозно-философское учение наподобие конфуцианства или даосизма в Китае. Эта философия тесно переплеталась с мистикой и мифологией и не была до конца рационалистической. Она апеллировала скорее к переживанию истины, нежели к её поиску. М. Хайдеггер, как представитель экзистенциалистской философии, всем своим творчеством стремится опровергнуть ту рационалистическую доктрину, которая, стала доминирующей в мышлении человечества благодаря великим духовным учителям, пред-

ставляющим школу элеатов и Афинскую школу и знаменующим своей умственной деятельностью начало нового классического периода античной философии.

Мысль (нус, божественный разум) представлялась философам классического периода античности тождественной бытию. Она абстрагировалась от конкретного носителя. Эта мысль должна была неизменно включать моральное благочестие и красоту, иначе она теряла связь с божественным умом. Но само представление о благочестии, о моральном совершенстве, о добродетели, в Древней Греции существенным образом отличалось от христианского благочестия. «Стихия благочестия» в платонизме была космической по своему происхождению и характеру, поскольку вершину иерархии идей у Платона венчает именно идея Блага. Как свидетельствует труд Платона «Государство», идея Блага была безразлична и безжалостна по отношению к каждому конкретному человеку. Всё индивидуальное, личное, частное в платоновском государстве приносилось в жертву общему.

Древнегреческая мысль являлась мыслью, исполненной скептицизма ко всему тому, что недоказуемо, что требует внутреннего опыта, мистического переживания. Это была мысль, поверяющая гармонию алгеброй. Даже античный мистицизм – пифагорейство, по сути дела, был рационалистичен. Таким образом, в основе всего античного мировоззрения классического периода лежало представление не только о высшей силе разума, но и о его непререкаемом авторитете.

В Древней Греции в классическую эпоху обнаружили глубокие противоречия между философией как индивидуальным мировоззрением и «языческой» религией, на основе которой, формировались коллективные формы бытия, в том числе общество и государство. Так, древнегреческие философы Анаксагор и Сократ были осуждены за непочтительное отношение к богам. Смерть Сократа стала символичной для всего последующего развития философской мысли. Он был приговорен к смерти за то, что «выдумывал новых богов». Можно сказать, что он был фактически обвинен государством в ереси по отношению к существующей «языческой» религии, а также в индивидуализме по отношению к демократии, которая являлась наиболее коллективной формой правления в античном полисе. Показательно и то, что демократия, как торжество безличности и посредственности, крайне отрицательно оценивается великими древнегреческими мыслителями и подлинными «аристократами духа» Сократом, Платоном и Аристотелем. Да и вообще среди великих философов античности очень редко встречаются приверженцы демократии.

Упадок философской мысли в Древней Греции совпадает с эллинистическим периодом, когда на смену античному полису приходит

господство крупных эллинистических государств, таких как государство Птолемея в Египте и Селевкидов на Ближнем и Среднем Востоке. В эллинистический период греческие города-государства окончательно потеряли свою независимость, и вся территория континентальной Греции была включена в Македонское царство. Древний Рим, пришедший на смену эпохи эллинизма, с его культом государства и права, представлял собой огромную европейско-азиатскую империю, давшую миру сравнительно небольшое число оригинальных философов, большинство из которых были греческого происхождения.

Эллинизм с его восточными культами способствовал серьезному изменению отношения к месту и роли философии в жизни общества. Философия как вольнодумство стала открыто преследоваться властями. Допускалась только такая философия, которая изначально признавала над собой власть религиозного авторитета.

По словам Филона Александрийского, философия должна быть служанкой мудрости. Она есть «школа добродетели», заслуживает и достойна «избрания сама ради себя», ей человек должен отдать себя. Она есть самоценное благо, а не средство. Она явит себя «более величественной, если заниматься ею станут ради богопочитания и богоугождения» [3, 34]. Таким образом, в период эллинизма происходит сближение философии с религией и постепенное подчинение её религиозным представлениям.

В рамках эллинистической философии окончательно формируются такие её основополагающие положения, которые по своему характеру очень напоминают религиозные догматы. Стремление увековечить свои «догматы» ощущается в эллинистической философии, которая явилась синтезом греческой философии и восточных религиозных культов. Это и привело, в конечном счете, к тому, что «дух коленапреклоненного догматизма» стал основой эллинистического мировоззрения [3, 36].

Однако синтез греческой философии и восточных культов означал не только унификацию древнегреческой философии, но и плюрализм древневосточных культов в рамках эллинистической культурной религии. Именно таким образом плюрализм древнегреческой философии повлиял на монизм древнего культа.

Эллинистическая религия, знавшая и принимавшая все культы, соединившая их в своем синтезе, проиграла христианству потому, что, включая их, не могла суммировать их и прочесть все священные книги [3, 43]. Она обнаруживала, что речь, в каждом из них, идет о «всеединстве», но удлиняя свои ритуалы, никак не могла сделать их достаточно универсальными с тем, чтобы они исчерпали богатства других религий.

Это стремление объединить в себе различные, порой даже противоположные по характеру учения и синтезировать на их основе некие

универсальные, прилагаемые к различным культурам догматы – свойство религии любой переходной эпохи. Когда существующий канон уже кажется явно недостаточным для понимания сложного изменчивого мира, возникает потребность в обращении к другим канонам, что свидетельствует о значительном снижении сакрального потенциала исходного канона. Однако сами догмы многочисленных религиозных систем не складываются в определенную стройную систему, которая, например, была свойственна иудаизму или христианству. Эти догмы носят эклектичный характер, плохо гармонируют друг с другом и требуют серьезного философского обоснования. Иудаизм и раннее христианство в таком обосновании совершенно не нуждались, ибо представляли собой некую нерасчленимую целостность, свойственную религиозным системам Востока.

Для раннего христианства ядро сакрального содержалось исключительно в вере и исполнении закона и заповедей. Служение Богу требовало жертвенного подвига, напряжения всех духовных сил для борьбы с пороками, определённого аскетического строя жизни. Эпоха средневековья включала все три этапа развития религиозно-философской мысли, в зависимости от отношений разума и авторитета. Первый этап, когда разум был полностью подчинен авторитету, был связан с апологетикой и ранней патристикой. Второй этап, когда между разумом и авторитетом существовало определённое равновесие и отношения между ними развивались мирно, связан большей частью с учением «Отцов церкви», поздней патристикой. Заключительный этап развития философской мысли средних веков начинается со схоластики. На этом этапе признаётся истинным такой авторитет, который не противоречит разуму. Еще Иоанн Скотт Эриугена подчеркивает безусловное самодержавие разума и совершенное бессилие авторитета. Религиозный авторитет на этом этапе нуждается именно в философском обосновании, которое было совершенно не нужно апостолу Павлу и Тертуллиану, живущих только верой и презиравшим античную философию. Защищая наследие античности, средневековый мыслитель П. Абеляр утверждал, что все существенное в христианстве, будучи основанным на разуме, было уже известно древнегреческим философам. Средневековые философы-схоласты заговорили о преемственности между древнегреческой философией, в особенности философией Аристотеля и христианским богословием.

В конце эпохи средних веков философские умы Европы вместо того, чтобы подобно ранним схоластам стараться примирить разум с верою, снова отдают предпочтение классической античной философии. Отождествляя её с разумом, они прямо признают наличие глубоких противоречий между разумом и религиозным авторитетом, между философской истиной и религиозным догматом. Эти противоречия рассмат-

риваются ими как действительные и непримиримые, что для философа, апеллирующего к разуму, в конечном счете, равняется отрицанию религиозного догмата [1, 9].

Когда Бог, как главный объект постижения разумом и христианское религиозное Откровение, как авторитет, были отринуты философской мыслью, единственным предметом разума стала непосредственная природа вещей, существующий мир [1, 9].

Основоположниками философии Нового времени и научного мировоззрения были Ф. Бэкон и Р. Декарт. Если средневековая схоластическая философия представляла собой борьбу разума мыслящего «Я» с авторитетом церкви, то философия Нового времени представляла собой борьбу разума с внешним его началом, воплощенном в бытии природы. Ф. Бэкон считал, что истина познается исследованием и провозгласил полное подчинение разума опыту. Он утверждал, что для адекватного познания достаточно освободить ум от обманчивых предложений или предрассудков и от бесплодного формализма схоластики.

Р. Декарт свел все содержание внешнего мира к формальным математическим определениям протяженности, а все содержание человеческого духа – к формальной деятельности мышления. Благодаря картезианству произошло обоснование личной интеллектуальной свободы, которая рассматривалась самим Р. Декартом, как проявление в человеке Божественного «образа и подобия». Картезианство в то же время обосновало принцип строгой самодисциплины теоретического мышления перед лицом разного рода форм интеллектуального произвола [5, 8]. Р. Декарт утверждал дуализм между разумом и природой, являющейся объектом разума.

Б. Спиноза снял эту двойственность, признав субстанциональное тождество мышления и протяжения, души и тела. Душа для Спинозы есть лишь идея тела, или тело в идеальном акте. Точно так же тело есть душа как объект, протяженная идея. Поэтому нет души без тела, также как нет и тела без души. Поэтому и все телесное есть природа, в которой все единичные вещи одушевлены.

Дж. Беркли снимал существующую проблему дуализма материи и духа, признавая нереальность материи. Для Д. Юма уже одинаково нереальными были и материя и сознание, что создало почву для агностицизма.

Немецкая классическая философия явилась высшим пиком развития философского знания. Включив новые интеллектуальные резервы, она пыталась восстановить утраченную в эпоху Нового времени гармонию между авторитетом и разумом.

И. Кант, создавший систему трансцендентального идеализма, утверждал, что нашему познанию доступны лишь явления, сущность же

их нам неизвестна. Этим самым был восстановлен дуализм, а значит, и философская проблематика как таковая.

И. Кант подверг основательной и глубокой философской критике пять доказательств бытия Бога Фомы Аквинского. Понимая опасность безбожия, которая неизбежно возникала в европейской философии после его критики доказательств бытия Бога, И. Кант, в качестве альтернативы, предложил ещё одно доказательство, которое связано со сферой морали и нравственным законом. Это доказательство исходит из того факта, что именно религия, в течение долгого времени, являлась онтологическим фундаментом морали. Всякая предшествующая кантианству система морали имела происхождение в Боге и, следовательно, её основание было заложено в религии. У И. Канта, наоборот, нравственный закон, который априорно существует в душе каждого человека, представляет онтологический фундамент, на котором только и может существовать религия. Один из постулатов практического разума утверждает существование Бога. Это существование выводится непосредственно из наличия нравственного закона внутри души каждого человека. И. Кант своим этическим доказательством бытия Бога пытается на первый план выдвинуть этику и несколько подвинуть со своего коронного места религиозную метафизику. Здесь отчётливо просматривается общая тенденция протестантизма подменить религиозную метафизику религиозной этикой. Эта тенденция заметная уже у М. Лютера, который наложил оковы на сердце человека, особенно проявляется в учении о божественном предопределении Ж. Кальвина. Протестантская этика, как подчёркивал М. Вебер, и породила дух капитализма, взамен религиозного духа. Как отмечает Х.Л. Борхес, «Переводя Библию, Лютер, не подозревал, что выковывает народ, который уничтожит Библию навсегда» [6, 437]. Эту фразу можно понимать, как то, что именно протестантизм, у которого потенциал сакрального намного ниже католицизма, в конечном счете, породил учение И. Канта, отвергнувшее пять доказательств бытия Божия Фомы Аквинского. Вслед за И. Кантом идут другие «великие немецкие атеисты» – антитеист Ф. Ницше и научный атеист К. Маркс.

Ф.В.Й. Шеллинг восстанавливает тождество субъекта и объекта, но уже на принципиально другой основе: «В познании философская идеальность, или свобода сознания является как таковая; тут признается, что субъект, познающий натуральный процесс мирового развития, есть тот же самый субъект, который и совершает этот процесс, он познает здесь лишь свою собственную деятельность как предметную. Таким образом, в философском познании восстанавливается первоначальное тождество S и O, но уже не как пустое безразличие, а как положенное, признанное, как прошедшее через различие и в этом различии сохранившееся и возравтившееся из него к самому себе» [1, 31].

Сущность принципа, на котором основывался Г.В.Ф. Гегель, представлялась в том, что он заведомо заключал своё отрицание внутри самого себя. Поэтому в этой системе, отвергнувшей закон противоречия, невозможно было указать никакие внутренние противоречия, побуждающие к дальнейшему развитию системы, «так как всякое противоречие в её сфере ею же самою полагается как логическая необходимость и опять снимается в высшем единстве конкретного понятия, потому что есть абсолютно-совершенная, в себе замкнутая система, и зная её, мы лучше поймем общий смысл всего того умственного развития, которое в ней нашло свое завершение и самоопределение» [1, 34].

Гегелевская философия представляла собой последнюю завершённую систему, в которой разум совпадал с авторитетом. В первой половине XIX в. европейская культура остро ощущает дефицит сакральных ценностей. Уже тогда все претензии позитивной науки дать полную интерпретацию всех явлений природы и общества привели к радикальному изменению мировоззрения. Поскольку недостаток сакральных ценностей в европейской культуре уже был осознан в конце XVIII века, передовые умы того времени пытаются найти такую сакральную идею, которая могла бы заменить собой христианскую идею, или, по крайней мере, дать ей новую подпитку. Выдающийся деятель Великой французской революции М. Робеспьер вместо христианской религии провозгласил культ Высшего существа.

Эта попытка достроить божественное, сакрализируя общечеловеческие ценности, напоминала ситуацию, изложенную в Ветхозаветной притче о строительстве Вавилонской башни, которую земные цари пытались выстроить до небес. Культ Высшего существа, провозглашённый М. Робеспьером, как и все остальные квазирелигиозные культы, связанные исключительно с рациональной составляющей общественного сознания, не были наполнены сакральным содержанием в той степени, в какой были наполнены таким содержанием, как мировые, так и национально-государственные религии. Поэтому они были обречены на скорую гибель вместе со своими творцами и приверженцами. Ведь совершенно ясно сказано в Библии: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого [рода], ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20:4-6).

Духовный поиск западноевропейского сознания XIX века идёт по нескольким основным направлениям. Мыслителями этого времени предпринимаются многочисленные попытки формирования новой религии, основанной не на сакральных, а на рациональных началах. К числу

подобных «неорелигий» относятся, в частности, «позитивистская религия» О. Конта, «религия человека» Л. Фейербаха, религия сверхчеловека Ф. Ницше, толстовство, по-своему интерпретирующее Библию, а также многочисленные теософские, историософские и антропософские учения. Все эти «неорелигиозные» учения претендуют на то, чтобы дать человечеству своего рода «Новое Евангелие». Отдельную группу подобных учений составляют те, которые изначально заявляют о том, что они базируются исключительно на основе научного дискурса. К их числу относится, претендующее на абсолютную истинность, политико-экономическое и философское учение К. Маркса и Ф. Энгельса.

Вся последующая философия уже не представляла собой философии в её классической форме. Разум уже не мог рассматриваться как абсолютный, ибо сам Бог, как Абсолют, был отвергнут постклассической философией. Что касается авторитета, то он уже не находился исключительно в сфере религии. Этот авторитет мог быть авторитетом конкретного мыслителя: К. Маркса, В.И. Ленина, Ф. Ницше, З. Фрейда, К.Г. Юнга, Ж.П. Сартра и др. В результате появления многочисленных авторитетов, возникли «новые» философские мифы, лишённые сакрального авторитета Бога, но по-прежнему претендующие на абсолютную значимость.

Этическое доказательство бытия Бога, представленное И. Кантом, уже не выглядело самодостаточным, поскольку моральный закон в этом доказательстве находится впереди самого Бога. Это и вызвало в дальнейшем явный протест со стороны немецкого иррационализма в лице Ф. Ницше. Этот немецкий мыслитель, в противовес И. Канту, заявил о «смерти Бога». Ф. Ницше протестует не против христианской метафизики, не против доказательств бытия Бога Фомы Аквинского. Он протестует против морали, из которой И. Кант выводит бытие Бога. Ф. Ницше отказывается признать вторичность божества по отношению к моральному закону, онтологические корни которого теперь неизвестны и происхождение которого до конца не ясно. Ф. Ницше подвергает резкой критике всю предшествующую ему онтологию морали. Он отказывается моральному закону в его обоснованности и приходит к трагическому оптимизму сверхчеловека, который стоит уже «по ту сторону добра и зла». Окончательный тезис, исходящий из интеллектуальной и моральной ситуации, спровоцированной Ф. Ницше, выражен Ф.М. Достоевским в формуле «Если Бога нет, всё позволено».

Душевная трагедия Ф. Ницше, пришедшего к мысли о том, что сами люди убили Бога, была поднята на щит его многочисленными поклонниками. Тезис о смерти Бога превращается в оправдание аморализма и нигилизма. Абсолютная свобода, которая раньше мыслилась исключительно в Боге и только вместе с Богом, рассматривается теперь



представителями «философии жизни» и атеистического экзистенциализма как свобода от всех существующих моральных запретов.

Материалистическое мировоззрение К.Маркса, рассматривает идею Бога как изначально ложную, как идею, отчуждающую человека от его собственной сущности. Материализм, в отличие от нищезанятия, пытается уйти от внутреннего драматизма сознания человека, отчужденного от Бога.

Европейская постклассическая философия XIX – XX вв. представлена рядом философских построений, которые принципиально отличаются от подходов немецкой классики. Марксистская философия стремится к преобразованию мира, а не только к теоретическому осмыслению его. Позитивизм отрицает сам предмет классической философии и, в конечном счёте, идёт по пути уничтожения метафизики как таковой. Философия жизни и экзистенциализм утверждают свои положения в афористической форме, мало заботясь об их доказательстве. И, наконец, постмодернизм, сменивший постклассику в 70-х годах XX столетия, стремится осуществить «деконструкцию» всего философского знания. Такое состояние современной философии представляет определённый тупик.

С другой стороны, русская религиозная философия пытается на исходе XIX столетия вдохнуть новую жизнь в православную религию и культуру. Эти попытки наглядно представлены в трудах В.С. Соловьёва, Н.О. Лосского, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Л. Франка и др. Русские религиозные мыслители опираются в своих произведениях на нравственные поиски Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, а также представителей славянофильского направления в русской общественной мысли первой половины XIX века. Русская философия, как оригинальное направление мировой философской мысли, заявила о себе только во второй половине XIX века, довольно поздно по сравнению с философской мыслью других европейских стран. Тем не менее, эта оригинальная философия, основанная на началах православия, является уникальным достоянием всей постклассической философии. Появление философии в России во второй половине XX века не случайно, поскольку именно в этот исторический период не только в западноевропейской, но и в русской культуре начинает ощущаться острый дефицит сакрального. Сакральное в русской религиозной мысли уже не столько принимается на веру, сколько нуждается в рационалистическом обосновании. В XIX веке авторитет религиозной веры постепенно ослабевает и благодатный образ жизни встречается достаточно редко, сравнительно с прошлыми эпохами в истории человеческого духа. Вследствие дефицита сакрального, в строго религиозном его понимании, в русской философии начинается религиозно-философский поиск сакральных ценностей.

Философская мысль Западной Европы уже несколько веков назад прошла этот этап. Этим этапом в развитии мировоззрения для нее была средневековая схоластика, в которой философия обрела статус «служанки богословия». Однако задачи русской религиозной философии, в сравнении со средневековой европейской схоластикой, были значительно шире. Русская философская мысль конца XIX – начала XX вв. не только пытается обосновать религиозные догматы доводами разума, как это пытались, в своё время, сделать схоласты Западной Европы в XII – XIII вв. Эта мысль, оттолкнувшись от православной веры и религиозных представлений о человеке, используя построения классической диалектики Г.В.Ф. Гегеля и Ф.В. Шеллинга, стремится выработать полноценную нравственную философию. Этим самым она стремится спасти не только свою традиционную культуру, основанную на православии, от грядущего разрушения, грядущего «хама», но также и культуру Запада, плачевное состояние которой образно передал О. Шпенглер в самом названии своей главной книги «Закат Европы»

Русские религиозные мыслители предчувствовали, что западная философия пойдёт именно в таком направлении. И они попытались найти выход из подобного тупикового движения, во многом предвосхитив грядущую смену парадигмы философского мышления.

Этот тупиковый путь, проявляется в том, что философская мысль Запада, как известное рассудительное (рефлектирующее) познание, являющееся делом личного разума [1, 5], постепенно утрачивает свое значение и лишается своей самоценности. В рамках современного прагматического мировоззрения философия должна стать либо наукой, направленной на преобразование окружающего мира, либо, подобно религии, занять свое место в музее старых истин или, наоборот, заблуждений. Постмодернистская мысль, порвавшая с сакральными ценностями, утвердившимися всем предшествующим развитием метафизики, прикованная к повседневности, к профанному началу в человеке, утрачивает своё сугубо философское качество – свободу. Она превращается в новую своеобразную мифологию XXI века.

XX век уже знает несколько подобных философских мифологем, восходящих к конкретным наукам – политэкономии, психологии, математике, физике. Исходя из этих наук, постклассические мыслители пытаются описать практически все процессы, свойственные миру и человеку. Среди учений, опирающихся на конкретные общественные науки, есть учения, радикальным образом, повлиявшие на всю духовную ситуацию XX века. Наиболее влиятельными из них являются марксизм и фрейдизм.

Как уже было отмечено ранее, возможности классической философской мысли в процессе познания мира были поставлены под сомне-

ние ещё во второй половине XIX века. То, что сама философская мысль ставила под вопрос дальнейшее существование философии, как особого рода знания, в истории западной философии уже случалось. Так, после победы христианства была поставлена под сомнение вся античная философская мысль. Ведь преобразующие мир, коллективные, практические цели были свойственны философии, как отвлеченному, абстрактному знанию, в гораздо меньшей степени, чем религии. В религии же, по словам В.С. Соловьева, «отдельному лицу, как таковому, принадлежит более страдательное значение, поскольку, во-первых, объективным источником религии признается не зависящее от человека внешнее откровение и поскольку, во-вторых, субъективным основанием религии является вера народных масс, определяемая общим преданием, а не исследованием личного разума» [1, 6].

В то же время, для решения сугубо практических, повседневных, насущных проблем философия, как дело личного разума, гораздо менее пригодна, чем конкретная наука, которая опирается на объективные закономерности, свойственные окружающему нас миру. О непригодности философии для решения конкретных, практических задач свидетельствует пословица, в которой говорится о том, что если торговец серьёзно займётся философией, то вскоре обязательно разорится. Таким образом, религия, с одной стороны, и наука, с другой, гораздо более приспособлены для решения конкретных задач преобразовательской деятельности, нежели философия. Философия, полностью разорвав связи с религией, утрачивает, в значительной степени, свою онтологическую значимость. Она становится частным делом того или иного мыслителя. Философия выпадает из обоймы действенных средств преобразования мира, и её место уже может смело занимать наука, приносящая реальную пользу и конкретные результаты. Судьбу философии как метафизики в постклассическую эпоху можно, в какой-то мере, сравнить с судьбой живописи после открытия дагерротипа. Фотография, кино, телевидение, другие визуальные виды искусства более эффективны, чем живопись в процессе изображения того или иного предмета и явления, поскольку имеют возможность не только наиболее точно показать данный предмет зрителям, но и передать всю динамику развития того или иного явления. Хотя они, в некоторой степени, уступают живописи в плане художественности, однако этот недостаток визуальных технических видов искусства, компенсируется их многочисленными преимуществами. Совершенно оправданно, на заре Советской власти, В.И. Ленин сказал, что из всех видов искусства для большевиков наиболее важным является кино. Кино более эффективно, чем живопись. Наука тоже более эффективна, чем философия. Цивилизация более эффективна, чем культура. Когда в качестве критерия берётся эффективность преобразовательской дея-

тельности, а не высокая духовность, философия, как и религия, отодвигаются на второй план. Судьбу философии можно, в некоторой степени, сравнить с судьбой книги в компьютерный век. Хотя у книги остаётся ещё немало поклонников, к которым относятся и авторы, но мы уже давно перестали быть самой читающей страной мира, а эффективность Интернета в плане получения необходимой информации намного выше.

Марксизм-ленинизм, представляющий, в своей основе, политическое и экономическое учение, на протяжении большей части ушедшего XX века занимал господствующее положение в нашей стране. Он являлся, по сути, государственной идеологией и рассматривался одновременно и как разум, и как авторитет. Он выдавался официальными идеологами в качестве единственно истинной философии, которую наконец-то выработало человечество. Это «последняя» философия рассматривалась как итог всех раздумий многих поколений мыслителей. Такая философия, как считали советские идеологи, не только объясняет мир, но и содержит в себе методологию его фундаментального преобразования и обновления. Иными словами, эта философия, в противоположность экзистенциалистскому «философствованию», должна содержать в себе единственную и неопровержимую истину. В этом смысле марксистская философия, в какой-то мере, должна была уподобиться восточной философии и даже в чём-то стать подобной религии. Необходимо отметить, что в некоторых странах Востока марксистская философия хорошо прижилась, трансформировалась и принесла серьёзные плоды и экономике и политике. Так, в Китайской Народной Республике произошёл синтез марксизма с традиционным религиозно-философским учением конфуцианства, основные положения которого были высказаны в глубокой древности, а во все последующие времена обретали лишь новые комментарии. Всё это было выражено в тезисе ЦК КПК о строительстве социализма с китайской спецификой. В КНДР на базе марксизма и корейской национальной традиции, было выработано учение о «великой Чучхе». Оно всячески способствует сплочению народа Северной Кореи в его длительной борьбе против американских посягательств на суверенитет страны.

Высказывание В.И. Ленина, согласно которому «Учение Маркса весильно, потому что оно верно», звучало на протяжении долгого времени как неоспоримая истина для нескольких поколений советских людей. Все глобальные философские проблемы рассматривались как уже потенциально разрешенные в рамках диалектического и исторического материализма. Такое положение дел в советской идеологии на начальном этапе её развития, напоминало положение в период раннего христианства, когда, как считали апологеты, необходимость дальнейшего развития философии отпала, поскольку человечество, наконец-то, получило

абсолютную истину в форме божественного Откровения в готовом виде. Крупнейший христианский апологет Тертуллиан писал, что необходимость в дальнейшем развитии философии в античном понимании этого слова отпала, так как истина учения Христа уже воссияла над человечеством. Марксизм также претендовал на роль столь же значимой истины на новом этапе развития человечества. Однако он категорически отвергал христианство, полагая себя истиной без Христа. Марксизм претендовал на мировоззрение нового «эона», которое уже не будет нуждаться в серьёзной подпитке со стороны религии. В этом мировоззрении само представление о том, что есть истина, должно радикально измениться.

К началу XX века философия постепенно утрачивает свой самостоятельный характер «науки наук» и становится «служанкой» политики. Такие философские направления как марксизм и ницшеанство стали основой для формирования тоталитарных политических идеологий.

Господство иррационалистической философии жизни и, связанного с ней экзистенциализма, породило протест со стороны мыслителей рационалистического направления. В противовес иррационализму был выдвинут тезис о том, что необходимо вернуть философии статус «строгой науки». Сама попытка вернуть философии этот статус была вызвана ощущением утраты ею специфики своего предмета и являлась проявлением глубокого мировоззренческого кризиса, охватившего человечество в минувшем столетии.

Такая попытка предпринимается со стороны, по крайней мере, трёх направлений: позитивизма, феноменологии и марксизма. Позитивистская попытка оборачивается глобальной критикой метафизики, разрушением её структуры и разделением философии на отдельные науки, такие как социология и политология. В рамках феноменологических исследований Э. Гуссерля была предпринята попытка вынесения за скобки всех субъективных мнений для того, чтобы обнаружить «чистое сознание», освобождённое от субъективизма и психологизма. Эта попытка не увенчалась успехом, поскольку феноменология признала главной истиной то, что «всякое сознание есть сознание какой-либо вещи». Всякое сознание изначально интенционально и интересубъективно, следовательно, никакого абсолютно «чистого сознания», полностью свободного от своего объекта нет и быть не может. Дальнейший путь феноменологии заключался в том, что она разработала методологию исследования «жизненного мира», которая явилась важнейшей для дальнейшего развития иррационалистической философии экзистенциализма. Что касается философии марксизма, то она была провозглашена в странах социализма единственно научной философией современности. Эта абсолютизация одного из философских направлений привела к тому, что марксизм фактически превратился в квазирелигиозное учение в соцстранах. В то же время многие западноевропейские мыслители, в част-

ности Ю. Хабермас, Э.Фромм и др., относились к нему как к нормальной исследовательской тенденции.

Можно провести некоторые параллели между средневековой философией и марксизмом XX века. В средние века, философия вследствие подчинения религии как истине в последней инстанции, могла выступать только в качестве «служанки богословия». Такая философия могла быть исключительно религиозной, опирающейся на авторитет. С утверждением марксизма в качестве государственной идеологии в некоторых государствах Европы и Азии, теория диалектического и исторического материализма заявила о себе как о единственной научной философии. Такой эта философия должна была быть не только в теоретическом смысле, как объясняющая мир, но и применительно к практике, как преобразующая его. Общественная практика рассматривалась в марксизме как единственный критерий истины. К тому же задача марксистской философии заключалась не столько в объяснении существующего мира, сколько в его преобразовании. Марксистская философия мыслилась идеологами как сугубо «партийная» философия единственного до конца революционного класса – пролетариата. В таком однозначном позиционировании марксистской философии по отношению к революционному движению проявилась как её сила, так и её слабость. Ведь практика сама по себе не имеет той степени абстрагирования от многочисленных случайных факторов, которая характерна для научной теории. Практика всегда конкретна, она осуществляется в конкретной ситуации, применительно к конкретному объекту, предполагает конкретные методы реализации поставленной задачи. Нуждаясь в конкретном теоретическом обосновании, она, однако к этому обоснованию полностью не сводится. Ведь знание теории или истории живописи вовсе не означает, что знаток является хорошим художником. Знание теории педагогики и дидактики еще не означает, что человек является настоящим учителем в практическом плане. В диалектическом и историческом материализме, в рамках которого осуществлялось преобразование философии в «оружие» изменения мира, заниматься только объяснением мира означало отрывать теорию от практики. В конечном счете, такое теоретическое знание застыло в своем развитии. Именно это и способствовало вырождению марксистской философии в некое подобие религиозно-научного симбиоза, покоящегося на «мифе материализма». Удержаться на сугубо научном уровне мировоззрения диалектический и исторический материализм не мог уже потому, что он являлся всё-таки философией, а это другой тип мировоззрения по сравнению с наукой.

Основные положения наиболее концептуально оформленного материалистического учения – диалектического и исторического материализма, были изрядно поколеблены после развала системы социализма в Восточной Европе и СССР в конце 80-х годов – начале 90-х годов XX

века. Однако и в современный период истории материалистическое мировоззрение представляет собой одно из важнейших направлений развития общественной мысли, в рамках которой происходит осуществление человеческой деятельности. Это определяется как раз тем, что материализм всегда был тесно связан с естественнонаучным видением мира. Поскольку именно научное мировоззрение продолжает доминировать в современном мире, материализм как учение, имеющее глубокую метафизическую основу, будет оставаться на плаву ещё долгое время и представлять серьёзную альтернативу постмодерну, стремящемуся расправиться с метафизикой полностью и окончательно.

Само материалистическое мировоззрение имеет глубокие корни в сознании человека. Человек по своей природе смертен и нуждается в своей жизни в каких-то точках опоры. Взгляд в бездну небытия порождает в его душе безотчётный страх, а мысли о неизбежности собственной смерти у морально неподготовленных к этому людей парализуют мышление и активную деятельность. Такая экзистенциальная ситуация очень трудно переносится обыденным сознанием человека, поскольку оно не представляет, как её можно переломить в свою пользу или хотя бы как из неё выйти с наименьшими потерями. Материализм как «научный» миф даёт человеку возможность «обратного» выхода из царства свободы в царство необходимости. Он уводит человека от «проклятых вопросов», приводит его к осознанию полной зависимости от земного мира и земных дел. Человек бежит прочь от бесконечного и вечного и одновременно несущего угрозу его жизни реального мира, к чему-то определенному, конкретному, ограниченному во времени и пространстве. Материалистическое мировоззрение создаёт в сознании человека собственную иллюзию защищенности. Поэтому материалистическое мировоззрение и не нуждается в идее Бога. Ведь, по словам В.И. Ленина, «материя никуда не исчезает и не создаётся из ничего. Она только переходит от одного вида к другому». Недаром основоположника материализма Демокрита из Абдер прозвали «смеющимся», в противовес «плачущему» диалектику Гераклиту, который никак не мог найти твёрдой почвы под ногами в этом изменчивом мире. Даже смерть, с точки зрения античного материалиста, не должна вызывать какого-либо страха. По этому поводу Омар Хайям говорил следующее:

«Поскольку только раз ты должен умереть  
Умри – большой беды нельзя тут усмотреть  
Кровь, кости, жилы, грязь – что ты имеешь  
Считай, их не было, как и не будет впредь».

Религиозная философия предлагает качественно иную альтернативу смерти и конечному существованию человека. Она исходит из идеи

существования бесконечного Бога и бессмертия души. В своей основе любая религия несёт дуалистическое представление о существовании сакральной и профанной сфер мироздания. Согласно религиозной этике, человек как существо, обладающее свободой воли, источником которой является Бог, может либо свободно выбрать, либо отвергнуть Бога.

Если религиозная философия предполагает открытость человеческой души бесконечному и вечному, то материализм, наоборот, стремится «заиклотить» человеческое сознание на конечном. Материализм ставит во главу угла тот момент времени, который человек непосредственно проживает «здесь и сейчас», на существующей в данный период времени ситуации, способствует погруженности сознания человека в свою эпоху. С позиции материализма, человек должен решать, в первую очередь, конкретные задачи, продиктованные ему повседневным существованием, и не слишком задумываться над смыслом жизни и другими «проклятыми вопросами». Человеку не следует особенно задумываться над последствиями своих решений. Поэтому такое мировоззрение предоставляет человеку моральное право на ложь. Ещё в 60-е годы XX столетия советские лидеры с уверенностью говорили своему народу о том, что уже к 80-му году будет построен коммунизм, понимая, что никто в те годы не может проверить справедливость этих слов. Таким образом, момент «дурной веры» политиков зачастую превалировал над сугубо рациональными рассуждениями философов данного направления. Материализм в его различных формах, будь это «атомистический» материализм Демокрита и Эпикура, материализм французских просветителей, вульгарный материализм, диалектический и исторический материализм, неизменно имел оптимистический характер. В отличие от оптимистических утверждений материалистической философии относительно «светлого и прекрасного» будущего, Библия видит грядущее отнюдь не только в светлых тонах. Хотя праведникам обещана вечная жизнь и Град Божий, христианская эсхатология повествует о конце света, о Страшном суде. Она исходит из того, что всемирная история не идёт по пути безусловного прогресса. Согласно монотеистическим религиям, число праведников в будущем мире не увеличится, а сократится. Эсхатологические прозрения апостола Иоанна Богослова скорее пугают подавляющее большинство людей, нежели радуют. В то же время все светские утопические мыслители дают человечеству несбыточные надежды, свидетельствуют о том, что наступит время, когда «все богатства польются полным потоком» и сулят человечеству в будущем «молочные реки с кисельными берегами».

О корнях материализма писал русский мыслитель П.И. Новгородцев: «Когда я прорываюсь в область метафизического и не имею точек опоры, то начинаю испытывать страх и хочется за что-нибудь уце-



питься» [7, 33]. Этот выход человеческого «Я» в сферу метафизического, в бесконечность сопряжен с огромным риском для разума. Отвергнув Бога, человек ищет точку опоры для разрешения возникающих в его сознании противоречий в явлениях материального характера. Современный человек, отвергая сакральные ценности, провозглашённые в национально-государственных и мировых религиях; ценности, которые являются труднодоступными для его рационалистичного сознания и понимания, ищет ответы на поставленные, но не разрешаемые вопросы в сфере профанного, повседневного. Современные люди, прикованные к решению сиюминутных проблем, в своем подавляющем большинстве, уже не способны постичь всю глубину религиозной мысли прошедших эпох. Они постигают лишь какой-то её частный аспект, абсолютизируя его при этом. Человек XX века, лишенный какой-либо внутренней опоры и в Боге, и в самом себе, ощущает глубокую душевную драму, внутреннюю раздвоенность. Частная идея, возведенная в абсолют, превращается в кажущуюся антитезу Абсолютной идее Бога, которую провозглашает всякая религиозная философия.

Религиозная философия рассматривает такое раздвоение сознания современного человека как бунт части против целого. В религиях, принадлежащих к традиции авраамического монотеизма, он персонифицирован в бунте Сатаны против Бога. На физиологическом уровне, этот бунт части против целого, может проявляться посредством безудержного роста раковых клеток, разрушающих живые, нормальные ткани человеческого организма. Принципиально не подлежащая полной объективации Абсолютная идея в сознании современного человека может деградировать до уровня идеи, воплощенной в каком-либо материальном объекте, а не в Космосе или в Боге. Современный человек уже не может постичь природу вещей во всей ее целостности и многомерности. В рамках материалистического мировоззрения он постигает только лишь один из её аспектов, постигает природу и самого себя, исключительно как объект. Для сравнения материалистического и религиозного мировоззрения уместно показать некоторые отличия современной европейской и традиционной восточной медицины. Восточная медицина стремится постичь весь организм, во всей его целостности и многогранности. Отсюда и способы лечения болезней, такие как рефлексотерапия, массаж акупунктурных точек и т.д. Европейская медицина предполагает узкую специализацию врачей в терапии, хирургии и других медицинских науках. В итоге европейская медицина рассматривает, по сути, каждый орган как отдельную часть тела, она стремится вылечить конкретную болезнь, удалить больной орган путём хирургического вмешательства, а не лечить весь организм.

С религиозной точки зрения, именно Дух является источником сакрального, источником жизни и свободы человека. Он вечен и неразрушим. В рамках материалистического мировоззрения бесконечный по своей природе Дух, заключается в «темницу» пространственно-временных рамок материального бытия. Русский поэт Максимилиан Волошин ярко проиллюстрировал заточение Духа в темницу материи в таких строках:

Но пусть огонь и жалит и язвит  
Могучий дух, задушенный телами  
Лаокоон, опутанный узлами  
Горючих змей, напрягся и молчит [8, 341].

Вследствие такого «заточения», «закрепощения» и «унижения» Духа, в рамках материалистического мировоззрения приоритет отводится ценностям сугубо материального характера. Духовным ценностям отводится сравнительно незначительная роль. Религиозное мировоззрение, наоборот, предполагает, что многомерный и вечный Дух «веет, где захочет». Он объемлет собой и материю, как один из моментов своего развертывания в трёхмерном пространстве и времени.

Религиозная философия исходит из понимания того, что истинной родиной Духа, является «сердце человеческое». Русский философ И.А. Ильин подчеркивает, что мышление без сердца всегда цинично и неизбежно приводит, в конечном счете, к животной алчности и пошлomu кокетству. Эти слова православного мыслителя, со всей определённой, могут быть отнесены и к современной духовной ситуации, в которой произошла фундаментальная замена сакральных ценностей на политические и экономические, на ценности, относящиеся к сфере профанного. Бизнесмены и политики, ратующие на словах о благе народа, стремятся из его бед и пороков, извлечь для себя как можно большую экономическую и политическую выгоду. Их мышление, как правило, сугубо прагматично, утилитарно и материалистично. Их моральные ценности чаще всего не поднимаются выше светских моральных установок и этикета. Не имея в себе глубокого нравственного чувства, они склонны к многочисленным заблуждениям и часто не способны «отличать зерна от плевел». О таких людях, имеющих «слепое» сердце, Псалтырь говорит следующее: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога». Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро» [Пс., 13:1], «Сердце развращенное будет удалено от Меня, злого Я не буду знать» [Пс., 100: 4].

Точка зрения христианства исходит из того, что Бог наделил человека плотью и, вдохнул в неё «душу живую». Благодаря существованию «души живой» стало возможным сообщение человеческой природы

с трансцендентной сущностью бытия, которой является Бог. Бог присутствует в сердце и разуме человека как Дух, ведущий постоянный диалог с индивидуальной человеческой душой. Отношения индивидуальной человеческой души и божественного Духа рассматриваются еврейским мыслителем М. Бубером как диалог на уровне смыслов между «Я» и «Ты»: «Дух в его обнаружении через человека есть ответ человека своему Ты. Человек пользуется разными языками – языком речи, искусства, действия, дух же один: ответ являющемуся из тайны и обращающемуся к нам Ты. Дух есть слово. И подобно тому как устная речь сначала оформляется в слове в мозгу человека, затем озвучивается в его гортани, хотя то и другое суть лишь своего рода рефракция истинного процесса ибо поистине речь не заложена в человеке, но человек пребывает в речи и говорит из неё, – так всякое слово, так всякий дух. Дух не в Я, он между Я и Ты... Человек живет в Духе, если он может ответить своему Ты» [9, 37]. Именно такое представление о Духе характерно для религий, принадлежащих к традиции авраамического монотеизма. Поскольку Дух олицетворяет собой сферу сакрального, а человеческая душа пребывает в материальном теле, согласно религиозному мировоззрению, только Дух способен поднять душу человека к высшему смыслу её существования.

В философии постмодерна, Дух, как основная несущая конструкция культуры человечества, полностью отсутствует в силу господствующего в ней «дурного» антропоцентризма, который вырождается в собственную противоположность. В постмодернистской философии, человек – это всего лишь знак, который присутствует в каком-то тексте. Современный антропоцентризм постмодерна, в отличие, например, от гуманизма эпохи Возрождения, характеризуется тем, что место Божественного Духа занимает даже не индивидуальное человеческое «Я», а всего лишь плоть, обладающая сознанием и желанием.

Любое светское понимание Духа основывается на отождествлении его с человеческой душой. Религиозное мировоззрение по-иному смотрит на данную проблему и рассматривает Дух как трансцендентную сущность бытия. Ведь в процессе освящения душа и тело, исполняясь Духом, сакрализируются, преобразуются. Христианство исходит из того, что движение осуществляется от тела через человеческую душу к Духу Божественному, а затем наоборот, Дух Святой пребывает в душе и теле. Тело обретает Святость от насыщения его Духом Святым, а душа человеческая возвышается до уровня Духа.

Кризис философского мировоззрения в современном мире проявляется также в том, что на исходе тысячелетия человечество наконец-то осознало, что во многом неадекватно понимает, что же представляет собой Космос и какое место в нем занимает человек. Этот мировоззрен-

ческий кризис вызвал к жизни многочисленные теософские учения Е. Блаватской, А. Безант, Дж. Кришнамурти, Н. и Е. Рерихов, Р. Штейнера. К их числу относятся и современные эзотерики Ошо, К. Кастанеда и др. Эти «духовные учителя» пытались, каждый на свой лад, эклектично объединить в одном учении истины, свойственные различным, по своему характеру и происхождению, религиозным и философским системам. Результатом подобного духовного поиска должно быть, как считали основоположники подобных учений, создание синтетического религиозно-философского учения и приспособление его к современному научно-материалистическому мировоззрению. Однако подобная попытка выйти из мировоззренческого кризиса не увенчалась успехом по многим причинам.

Эзотерическое знание, доступное лишь посвященным, было не верифицируемо, и требовало изначального признания авторитета, заложенного в субъективном религиозном опыте отдельных лиц. Оно несло некоторую двусмысленность, исходя из своего сомнительного происхождения. В то же время, обращение большинства теософов к религиозным учениям Востока свидетельствовало о том, что в рамках сциентистского мировоззрения, западный «цивилизованный мир» уже не находит надлежащих ответов на возникающие вопросы. Обращение к подобным учениям свидетельствовало также о значительном, до сих пор нерастратенном сакральном потенциале культуры стран Востока.

Всю культуру человечества можно условно разделить на культуру Духа, культуру души и культуру плоти. Культура XX века ознаменовала собой явное преобладание плотского, животного начала над Духом. Это выражается, прежде всего, в характере доминирующих научных и философских теорий, в частности теории психоанализа З. Фрейда, претендующей на философское осмысление природы, культуры и человека с биологических позиций.

На формирование направленности и основных идей того или иного философского учения, в некоторой степени, влияет и принадлежность самого автора, отца-основателя к определенной нации, религии, культуре. Эта принадлежность отчётливо указывает на связь автора с сакральными ценностями соответствующей культуры. Это касается не только религиозных мыслителей, но и тех, которые считают себя последовательными атеистами.

Наиболее яркими примерами таких мыслителей являются К. Маркс и З. Фрейд, открыто заявляющие об атеистической направленности своего мировоззрения. Однако в их трудах звучат многие идеи, связанные с сакральным началом того народа, к которому они духовно принадлежат. В данном случае речь идёт о сакральных ценностях еврейского народа. Сакральное еврейского народа отчётливо присутствует в

творчестве этих мыслителей, независимо от декларируемого ими атеизма. Влияние сакрального проявляется даже в том, что К. Маркс и З. Фрейд, в ходе своих рассуждений, сводят сложные исторические и духовные процессы к простым основаниям, снижают высокие духовные устремления человека до уровня природных инстинктов. Именно проведением такой редукции, они противостоят тем сакральным ценностям, которые содержатся в культуре европейских народов, которая на протяжении тысячелетий вырабатывались аристократией, являющейся главной социальной группой, генерирующей культурные смыслы. Редукционизм этих мыслителей отчетливо виден, когда мы сравниваем мышление З. Фрейда с мышлением его ученика, немца по происхождению, К.Г. Юнга. К.Г. Юнг стремится всячески поднять статус культуры как можно выше, а не сводить все её многочисленные проявления к природным инстинктам, как это делает его учитель З. Фрейд. Когда сравниваешь мировоззренческую позицию двух ведущих представителей психоанализа З. Фрейда и К.Г. Юнга, то невольно видишь резкий контраст между ними. К.Г.Юнг возвышает сакральный потенциал культуры до «сверхсознания», в то время как З. Фрейд, рассматривает культуру, как нечто производное от биологической природы человека и, тем самым, принижает культуру до подсознания. К.Г. Юнг, в аналитической психологии которого предпринята попытка осуществить прорыв в сферу Духа, дал вполне обоснованную критику позиции З. Фрейда: «Стоило проступить в каком-либо человеке или художественном произведении отблеску духовности, как Фрейд ставил его под подозрение и усматривал в нем вытесненную сексуальность... Если продумать логически его гипотезу до конца, это будет уничтожающим приговором над культурой. Культура окажется пустым фарсом, болезненным результатом вытесненной сексуальности» [4, 601].

Такой редукционизм, в известной степени, связан с тем, что многие сакральные представления еврейского народа формировались, когда он был народом-изгоем, в частности, в период вавилонского пленения или в период диаспоры. Сведение всей сложности и многомерности социокультурного процесса к экономической, материальной сфере, классово-вой борьбе или половому инстинкту, является примером того, что фундаментальные основания бытия, указанные мыслители стремятся отыскать именно во временной земной жизни. Это происходит потому, что представления о посмертном существовании человека не были достаточно развиты в религии и культуре того народа, к какому принадлежат по своему рождению указанные мыслители. У многих народов семитского происхождения, в особенности у шумеров, вавилонян, и, в какой-то степени, у евреев, в глубокой древности, отсутствовало, в четко выраженном плане, учение о загробной жизни. А ведь такое учение яв-

ляется важнейшей составляющей любой религии. Отсутствие представлений о загробной жизни приводит к серьезным отличиям в системе высших ценностей у евреев и тех народов, которые исповедуют христианство и ислам. В этих религиях утверждается, что загробная жизнь как раз и есть вечная жизнь. Так, христианство и ислам в учении о посмертном существовании человека исходит из представлений о рае и аде.

Религии семитских народов также отличаются от религий индоарийского происхождения, исходящих из представлений о цикличном времени и возможности периодической повторяемости событий. Народы, принадлежащие к данной традиции, в отличие от христиан и мусульман, верят в бессмертное существование человека благодаря представлению о повторяемости мировых циклов. Представления о посмертном существовании человека, о том, что человеческое существование не ограничивается лишь жизнью тела, у индоарийских народов были воплощены в мифе о вечном возвращении и реинкарнации.

Представления о посмертном существовании были также у многих народов, исповедующих языческие верования. Так, у древних египтян «загробной обителью» душ умерших считались поля Иалу, у германско-скандинавских народов обителью погибших воинов была Вальхалла.

В иудейской, шумерской, вавилонской религии акцент делается на настоящем времени, времени земного существования человека. Поэтому и культура, согласно мировоззрению З. Фрейда и его последователей, редуцируется до уровня инстинктивной деятельности человека. Относительно позиции различных мыслителей и религиозных учителей существует замечательный еврейский анекдот: Моисей сказал своему народу, что всё в голове, Иисус сказал, что всё в сердце, Карл Маркс говорил, что всё дело заключается в желудке, Зигмунд Фрейд – в половой сфере, а Альберт Эйнштейн доказал, что всё относительно. Таким образом, поскольку у евреев основной жизнью была земная жизнь, а не посмертное существование, то и все истоки деятельности они сводили к каким-то земным делам. К. Маркс, во главу угла, ставил экономические отношения. З. Фрейд акцентировал внимание на сфере либидо, А. Эйнштейн утверждал релятивизм всего существующего.

Узкое, искаженное, несистемное представление об Универсуме в XX веке привело к глубокому кризису самого существования человека в мире, когда само человеческое бытие было поставлено под вопрос не только атомным оружием, но и с философских позиций.

В настоящее время это особенно характерно для постмодернистского мировоззрения, в котором всякий исходный порядок подвергается деконструкции и «мировое дерево» начинает расти не с корней, а со ствола. Нарушение принципа иерархии идей приводит к тому, что в основу мировоззрения положены какие-то частные по своему характеру

истины и блага. В результате их взаимного противостояния, они меняются местами: одна вытесняет другую и заменяет ее, затем ей на смену приходит следующая и так происходит до полного разрушения системы. Наглядным примером эскалации этих энтропийных процессов является трагическая история XX века. После неудачной попытки построения коммунизма, идея которого была сакрализована, общество стало жить «обратно», провозгласив курс реформ, связанный с «профанной» идеей рыночной экономики. В действиях политиков отсутствует последовательность и, созданное за десятилетия, разрушается в считанные дни. Порой преступная деятельность рассматривается как вполне нормальная и даже предпочтительная честному труду.

Современное материалистическое мировоззрение отрицает существование невидимого мира трансцендентных сущностей. В своем отрицании оно апеллирует к «здоровому смыслу», к научным аргументам. Однако доказательства истинности подобного отрицания весьма проблематичны. Все попытки рационалистической аргументации против существования Бога, сферы сакрального, наталкиваются на глубокие противоречия, в своё время определённые И. Кантом, как антиномии. Существование Бога нельзя доказать, также как его нельзя опровергнуть. Материалистические рассуждения основываются на том, что Бог, сакральное, в них априорно, без всяких серьёзных аргументов, выступает как несуществующее, как ничто. Однако такая аргументация не может полностью отрицать бытие сакрального.

В некоторых религиозных системах, в частности, в буддизме, сакральное также, в какой-то мере, ассоциируется со сферой Ничто. Главным способом его постижения является достижение состояния нирваны, заключающееся в угасании всех земных чувств. Следует отметить и то, что в христианстве сакральное может быть постигнуто не только благодаря катафатической (утвердительной) теологии, но и апофатической (отрицательной) теологии, ярчайшим примером которой являются труды крупнейшего православного философа и богослова Псевдо-Дионисия Ареопагита. Как сказал известный болгарский писатель Богомил Райнов, в Бога верят все, только одни верят в то, что он есть, а другие в то, что его нет. Таким образом сфера сакрального всегда будет открыта, если не для его религиозного постижения, то хотя бы для его научного исследования в различных религиозных и культурных традициях.

Аргументы, относящиеся к отрицанию сферы сакрального, не превосходят обычно доводы «здорового смысла», тогда как сакральное по своей природе, глубоко мистично и апеллирует не сколько к внешнему опыту, сколько к внутреннему опыту человеческой личности. По своей природе оно требует веры, и «здоровый смысл» здесь не является доминирующим фактором в процессе его постижения. С религиозной точки

зрения, власть Бога является самой сильной властью. В какой-то мере можно сказать и так, чтобы властвовать над миром он даже не нуждается в каком-то материальном существовании. Он может существовать как идея, и эта идея может властвовать над миром. Поэтому в пользу существования сакрального как отдельной сферы могут выдвигаться аргументы не только онтологического плана, как, например, аргументы Фомы Аквинского в пользу бытия Бога или «онтологическое доказательство» Ансельма Кентерберийского, но и этические аргументы. Невозможно создать более или менее ясное этическое учение, не опираясь при этом на существование сферы сакрального. Это хорошо доказали и французские просветители, стоящие на позициях атеизма. Для Дени Дидро самым трудным понятием при написании «Великой энциклопедии» оказалось понятие морали. Это доказал И. Кант, отвергнувший пять доказательств бытия Бога Фомы Аквинского и предложивший взамен их единственное, но очень важное доказательство, непосредственно связанное с наличием морального закона в душе человека, источником которого может быть только Бог.

Для западноевропейского человека эпохи Просвещения, отвергающего сакральные ценности христианства и стоящего на материалистических позициях, во всех его словах и действиях сквозит та или иная причина чисто материального характера, высшее сводится к низшему, сакральное к биологическому, телесному, профанному. Такой человек, казалось, разрушив все догматы, на самом деле пребывает в новой иллюзии, которая была особенно ярко выражена в концепции «человека – машины» французского просветителя Ж.О. Ламетри. Страх перед бесконечностью, перед зияющей зоной неопределённости пространства и времени порождает и питает эту иллюзию. Сердце такого человека отказывается воспринимать мир невидимый. В унисон с идеями французского Просвещения звучит и мысль Вольтера о том, что «если бы Бога не было, его следовало бы выдумать». Для XX столетия гораздо более соответствующей духу времени, является мысль Ж.П. Сартра, утверждавшего «что если бы Бог был, его следовало бы отвергнуть», предписывающая свободный выбор человека, независимый от существования или несуществования Бога. Эта фраза французского атеистического экзистенциалиста звучит гораздо трагичнее, чем вольтеровская словесная эквилибристика, ибо она не отрицает Бога, а рассматривает лишь упование на него, как моральный искус. Эта фраза звучит после трагического открытия Ф. Ницше «смерти Бога», после нацистских концлагерей и использования оружия массового уничтожения, превратившего в считанные секунды города в груды пепла. Насильственная смерть в XX веке стала настолько обыденной, что современным человеком она стала восприниматься как «удел» человеческий. Суждения Ф. Ницше и Ж.П.



Сартра возвращают нас к теме бунта павшего ангела против Бога, к первородному греху, но уже в метафорическом, а не собственно религиозном смысле.

Безрелигиозный человек XX столетия пытается обрести в существовании самого себя и окружающего его мира какой-то смысл, но наталкивается на абсурд. Чувство абсурда с особой силой передано в «Мифе о Сизифе» А. Камю: «Спуститься на одну ступень ниже – и мы попадаем в чуждый нам мир. Мы замечаем его «плотность», видим, насколько чуждым в своей независимости от нас является камень, с какой интенсивностью нас отрицает природа, самый обыкновенный пейзаж. Основанием любой красоты является нечто нечеловеческое» [10, 30]. Такой мир, лишенный любви и смысла безбожен и расчеловечен.

Отсутствие духовного измерения личности приводит человека к ощущению утраты смысла своей жизни. Это ощущение с наибольшей силой проявляется в наиболее значительных образцах современной культуры. Из разобренных отношений, сложившихся между человеком, утратившим Бога и миром, в котором Бог для человека «сокрыт», произрастает ситуация абсурда. Человеческое сознание, отвернувшееся от своего источника — Божественного разума, останавливается «у последней черты» бытия, превращая в мертвые объекты все окружающее и даже само себя. Ж.П. Сартр называет этот процесс «неантизацией бытия».

Достигнув своего наивысшего напряжения, человеческая душа, утратившая способность к общению с Богом, ощущает лишь одиночество и пустоту. В произведениях многих авторов XX века конечная, брэнная, лишенная божественной благодати человеческая душа ведет «немой» диалог с мертвым «царством камней» и опустевшим безмолвным небом. А. Камю подчеркивает, что хотя ни сам человек, ни мир, окружающий его, сами по себе не содержат абсурда, абсурд возникает как результат их взаимного диалога [10, 39]. То же можно сказать и о взаимоотношениях людей друг с другом. «Другой» человек выступает для человеческого сознания как совершенно чуждый и потенциально опасный объект. Изображая в своих пьесах отношения между людьми как отношения между палачом и жертвой, Ж.П. Сартр делает вывод о том, что настоящий «ад — это другие» [11, 612]. Человеческое сознание, взыскующее по своей природе смысла бытия, не находит ответа на поставленный вопрос. При отсутствии в человеке духовного измерения происходит «овеществление» его души. Ощущение абсурдности жизни характерно для многих «властителей умов» XX века. В словах одного из наиболее ярких представителей философии экзистенциализма Ж.П. Сартра, выражено ощущение абсурдности человеческой жизни: «абсурдно, что мы родимся, абсурдно, что мы умираем».

Постмодернистские и структуралистские теории Ж. Дерриды, К. Леви-Стросса, Ф. Гуаттари, Ф. Бодрийара не предусматривают за философским знанием истинности или ложности, они носят плюралистический характер. Сама история философии представляется в рамках подобного мировоззрения как текст, как своего рода комбинаторика, позволяющая лишь выявить потенциал человеческой мысли. «Дух серьезности» полностью исчезает из философии. Она превращается в некое подобие «игры в бисер», поражающей парадоксальными и неординарными решениями. Такая философия имеет весьма отдаленное отношение к тем проблемам, с которыми мы сталкиваемся в реальной жизни.

Оттолкнувшись от «смерти Бога», констатированной Ф. Ницше, философия постмодерна эволюционировала к «смерти человека», которую провозгласил М. Фуко. Представители постмодернизма уже не являются «кузнецами смысла», а выступают в качестве его могильщиков. Утрата представления о трансцендентных сущностях современной философией способствует, в конечном счете, превращению окружающего мира в такую же иллюзию, какой в рамках атеистического мировоззрения стал Бог.

Существующая в настоящее время пропасть между философским знанием и религиозным Откровением свидетельствует о том, что в период глубокого кризиса ценностей философия и религия отвернулись друг от друга. Доводы разума не подтверждаются авторитетом, авторитет не подтверждается доводами разума. Расхождение между разумом и авторитетом характерно для всех кризисных эпох. Но, несмотря на существующую большую разницу между ними, философия и религия обладают некоторыми общими качествами, которые позволяют им вступить в диалог друг с другом. По словам В.В. Бибихина, всякая философия религиозна задолго до того, как берется за «религиозные темы» [3, 37]. Эта «религиозность» философии заключается уже в том, что она постоянно возвращается к одной и той же проблематике. Философии, как и религии, свойственно движение по кругу, постоянное возвращение к исходной точке.

Существование материи во времени и пространстве и бесконечность Духа, выходящего за пределы этих измерений — вот те исходные моменты духовной драмы, пережитой с особенной остротой в ушедшем столетии. В XXI век человечество вступает с мыслью о том, что большая часть представлений, на основе которых люди строили свою жизнь в прежние эпохи, представляют собой иллюзии и предрассудки. К числу таких иллюзий причисляется уже не только религия, мистика, но и «миф материализма», «здравый смысл». Человечество, поддавшись в XX веке соблазну материалистического видения мира, постепенно приходит к выводу о том, что такое видение не затрагивает глубинные смыслы бы-

тия. Оно способно давать ответы лишь на конкретные вопросы, относящиеся преимущественно к естественнонаучному познанию мира. В этом оно подобно «здравому смыслу». Глобальные же проблемы «человеческого бытия» в рамках исключительно материалистического видения мира, видимо, невозможно не только осмыслить, но и представить во всей полноте, сложности и многообразии.

Пренебрежение к духовным проблемам, выражающееся в трактовке природы человека, как исключительно материальной, превращало человека в вещь, в объект среди объектов. Всё это способствовало тому, что Дух как один из важнейших системообразующих элементов человеческой природы был полностью выключен из системы отношений «плоть – душа – Дух». Эта система, возникшая еще в период существования древнеегипетской цивилизации, на протяжении многих тысячелетий являлась господствующей в религии и философии. Исключение Духа из этой триады привело к тому, что человечество, пошедшие за ложными пророками, одержимыми жаждой власти и политическими вождыми, ослепленными яростью и ненавистью к своим врагам, оказалось стоящим перед пропастью. Ведь люди, которые полностью отдают себя какой-либо «конечной», по своей природе, политической или религиозной идее, напоминают слепых с картины П. Брейгеля, следующих в ров за таким же слепыми поводырями.

Если такая парадигма бездуховного мышления и существования человечества сохранит своё доминирование на сколь-нибудь длительное время, человечество может прийти к деградации в нравственном и культурном отношении. О подобной опасности для человечества предупреждает Х. Ортега-и-Гассет: «Если этот тип человека-массы будет продолжать господствовать в Европе и решать её судьбы, достаточно 30 лет, чтобы наш континент вернулся к варварству» [12, 169].

Выход из мировоззренческого тупика представляется возможным не в отвержении материалистического мировоззрения как такового. Как уже было сказано ранее, оно имеет глубокие корни в человеческой природе. Необходимо продумывание всех наиболее трудных и парадоксальных мест этого мировоззрения, а также всей истории человечества последнего столетия, до логического предела и, в конечном счете, включение материалистического мировоззрения как одного из важных моментов духовной деятельности человечества в более широкую мировоззренческую систему.

Существующее искомое состояние мира, осознаваемое из «за-смертной» точки, является мощным препятствием энтропийным процессам, происходящим в природе и человеческом обществе. Если это исходное состояние не осознается как высшая реальность и высшая спра-

ведливость, то в окружающем нас мире, по сути дела, начинает происходить неупорядоченная циркуляция идей.

### Литература

1. Соловьёв В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) /Владимир Сергеевич Соловьёв // Сочинения: в 2 т.– М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 3 – 138.– (Философское наследие, т. 105).
2. Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. // Избранные произведения в трёх томах. – М.: Политиздат, 1980. – Т. 1. – С. 1–3
3. Бибахин В.В. Философия и религия / В.В. Бибахин// Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 34–44.
4. Философская энциклопедия: в 5 т./ гл. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Сов. Энциклопедия, 1970– . – Т. 5. – 1970. – 740 с.
5. Рашковский Е.Б. Европейская культура нового времени: библейский контекст /Е.Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 80 – 92.
6. Борхес Х. Л. Сочинения : в 3 т. / Хорхе Луис Борхес. – Рига : Полярис, 1994.– (Urbi et orbi). –Т. 1. – 1994. – 559 с.
7. Новгородцев П.И. Об общественном идеале /П.И. Новгородцев. – М.: Пресса, 1991. – 640 с. – (Из истории отечественной философской мысли)
8. Русская поэзия начала XX века (дооктябрьский период). – М.: Художественная литература, 1977. – 512 с. – (Библиотека всемирной литературы. Серия 3.Т.177)
9. Бубер М. Два образа веры : пер. с нем. / Мартин Бубер; под. ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левита, С.В. Лёзова. – М. : Республика, 1995. – 464 с. – (Мыслители XX века).
10. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство/ Альбер Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с. – (Мыслители XX века)
11. Великовский С. Путь Сартра-драматурга /С.Великовский // Сартр Ж.П. Пьесы – М., 1967. – С.589 – 670.
12. Философская энциклопедия: в 5 т./гл. ред. Ф. В. Константинов. – М. : Сов. Энциклопедия, 1970– Т. 4. – 1970. – 740 с.

### ***II. 3. ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ***

Научное мировоззрение, начавшее формироваться ещё на рубеже XVI – XVII веков под влиянием эмпиризма Ф.Бэкона и рационализма Р.Декарта, окончательно утвердилось в качестве доминирующего мировоззрения только во второй половине XIX века. Данное мировоззрение является сравнительно недавним изобретением человечества. Хотя наука, как отдельная отрасль познавательной деятельности человека, возникла в древней Греции гораздо раньше, примерно на рубеже VII –VI века до н. э. Наука возникла вместе с философией и в рамках философского знания. На первом этапе развития античной философии доминирующим её течением являлась натурфилософия, которая неизменно включала в себя компонент научного знания.

В отличие от ранней древнегреческой натурфилософии, которая представляла собой определённую систематизацию научных знаний о природе, о свойствах объективного мира, классическая философия пошла по другому пути, пути конструирования общих понятий, диалектике идей. Она во многом была предтечей религиозной философии, в особенности, такая её ветвь как платонизм.

В странах Древнего Востока разрозненные научные знания появились намного раньше, чем в Древней Греции. Однако наука, как отдельная отрасль знания, так и не смогла сформироваться. Все знания научного характера были встроены в религиозно-магический комплекс, который представлял, в основном, знания сакрального характера. Систематизация и синтез разрозненных научных знаний с древневосточной магией были осуществлены в «Полном герметическом корпусе», составленном в эллинистическом Египте. Возможно, данный комплекс сочинений, сочетающий в себе элементы естествознания, мистики и оккультизма, является апокрифическим. Его составление приписывается легендарному и загадочному Гермесу Трисмегисту.

Вытеснение натурфилософии на периферию философского знания, происшедшее благодаря классической философии Афинской школы, прежде всего платонизму, способствовало тому, что многие направления научного познания мира были фактически заблокированы абсолютно идеалистическим мировоззрением платоновской школы. Эта школа в период античной классики, получила значительные преимущества по сравнению с «физиками» и «физиологами» досократической эпохи. Платон предлагал сжечь книги, написанные Демокритом, поскольку они дают почву для материализма и атеизма в философии. В естественнонаучной направленности философской мысли и материалистическом подходе к исследованию окружающего мира Платон видел

главную опасность для развития духовного начала в человеке. Отдельные элементы материалистической и натурфилософской парадигмы в античной философии после Афинской школы встречаются разве что в атомистических взглядах Эпикура.

В эпоху средних веков торжествует теологическая парадигма и теоцентрический принцип, где материализму и научному познанию мира просто нет места. Вплоть до наступления эпохи Возрождения мы имеем лишь отрывочные сведения относительно развития научного знания.

Настоящий расцвет естествознания, связанный с появлением «галилеевской науки», Европа переживает только в эпоху Возрождения. В этот период появились первые профессиональные учёные, произошло глобальное изменение системы информационных технологий, связанное с появлением книгопечатания. Наука не только вышла из-под жёсткого контроля церкви, но и смогла, в известной степени, противопоставить себя религиозному мировоззрению. Это способствовало глубокому перелому в мировоззрении, вызвавшему глобальный кризис ценностей и радикальное изменение направления вектора духовного развития человека. Духовная ситуация, возникшая в эпоху Возрождения, со всеми её плюсами и минусами, подробно описана А.Ф. Лосевым в книге «Эстетика Возрождения», который даёт этой эпохе противоречивую оценку, подчёркивая скорее негативные моменты, чем позитивные моменты ренессансного мировоззрения.

Эпоха Возрождения является наиболее конфликтной и динамичной эпохой в истории человечества, чем все предшествовавшие ей эпохи. Она сравнительно коротка по времени и является, по сути, промежуточной эпохой между Средневековьем и Новым временем в мировоззренческом плане. В данную эпоху происходит глубокий кризис католического вероисповедания, проявлением которого стала Реформация. Реформация представляет собой первый и ощутимый удар не только по католической церкви, но и по всему религиозному мировоззрению европейских стран. В ходе Реформации от римско-католической церкви отпало значительное число стран Северной Европы. Итогом Реформации, как важнейшего идеологического течения эпохи Возрождения, явился фактически узаконенный Вестфальским миром 1648 года, распад «Священной римской империи германской нации» на большое число княжеств. Таким образом, в эту эпоху вслед за церковным расколом последовало и закрепление государственного раскола единого европейского континента. Этот раскол способствовал тому, что только к концу XIX века ведущая страна центральной Европы Германия смогла объединиться. Католическая церковь, чтобы поднять хоть как-то свой упавший престиж, хотя и продолжала преследовать некоторых учёных, пытавшихся

действовать вразрез с её интересами, однако, с другой стороны, пыталась им покровительствовать. Этим она пыталась показать своим оппонентам из лагеря лютеран и кальвинистов, что новые веяния ей вовсе не чужды. Парадоксальная ситуация, сложившаяся в этот исторический период, привела к появлению даже среди высших иерархов католической церкви, приверженцев идей гуманизма, которые обращали внимание на гуманитарные и даже на сугубо естественнонаучные проблемы. Так, в эпоху Возрождения глубокий синтез научного и религиозного мировоззрения пытался осуществить философ и богослов, католический кардинал Николай Кузанский.

Многие крупные учёные эпохи Возрождения находились не только под влиянием официальной церкви, но и под воздействием оккультизма. Интерес к алхимии, астрологии и другим «герметическим наукам» в эту эпоху был живым и всеобъемлющим. Такие великие астрономы эпохи Возрождения, как И. Кеплер и Т. Браге, считали себя астрологами и занимались предсказанием судьбы по звёздам. Составление гороскопов, поиск философского камня, занятия оккультизмом и магией – вот что отличало учёного эпохи Возрождения от современного исследователя. Попутно необходимо отметить тот факт, что магическое знание в течение долгого времени в архаических обществах выполняло ту же функцию, какую наука играет в современном мире. Это знание, по своему характеру и содержанию, является практическим и направлено на достижение конкретных целей. В эпоху Возрождения именно занятия магией, алхимией, астрологией, могли обеспечить безбедное существование учёным, как это было, например, при Пражском дворе императора и чешского короля Рудольфа II. В то же время, занятия теоретической наукой, кардинально изменявшей картину мира, часто способствовало тому, что учёный мог предстать перед инквизиционным трибуналом по обвинению в ереси. Протестанты с насмешкой относились к попыткам католической церкви преследовать учёных и, одновременно стараться им покровительствовать. Католическая церковь, несмотря на все свои попытки лавирования между «истинной верой» и «истинным знанием», так и не смогла оказать серьёзное моральное и идеологическое сопротивление протестантскому мировоззрению, провозгласившему принципиально новую систему ценностей, в которой наука должна была занять почётное место.

В эпоху Нового времени представление об истинном знании существенно изменилось. Это было связано, прежде всего, с восстановлением в правах эмпирической науки, восходящей еще к временам античности. Лозунг Ф. Бэкона «Знание – сила!», и последовавшее затем декартовское «*Cogito ergo sum*», означали торжество эмпиризма и рацио-

нализма, и способствовали освобождению науки от власти религиозных догматов.

Появление таких мыслителей как Ф.Бэкон и Р. Декарт, означало глобальное изменение самой парадигмы философского знания, в котором наука заняла достойное место, впервые со времён досократической философии. В конце концов, церковь, в период, Нового времени, вынуждена была окончательно отказаться от преследований учёных и даже, в какой-то мере, признать их правоту. Инквизиционные трибуналы перестали судить учёных как еретиков. Правящие слои общества, в том числе и церковные, стали всячески покровительствовать исследовательской деятельности учёных. Однако именно в этот период, когда диалог между католической церковью и учёными начал налаживаться, а взаимная неприязнь двух сторон перешла в план словесной полемики между клерикалами и исследователями, по церковной идеологии, и по католической церкви в частности, был нанесён второй мощный удар со времён Реформации. Этот удар последовал со стороны французских философов-просветителей, которые впервые в истории сформулировали принципы атеистического мировоззрения, вывели научное знание из-под всякого церковного влияния и, в конце концов, провозгласили революционное преобразование мира своей главной целью. Наступательный характер науки Нового времени, радикализм взглядов учёных, заявивших о себе, как о новых спасителях человечества, привели к тому, что церковь и монархическое государство не смогли им, в этот период, что-либо противопоставить даже в плане духовности. Великая французская революция, всколыхнувшая всю Европу и даже весь мир, совершилась. Эта революция являлась не только социальной революцией. Она была революцией мировоззренческой, и, по сути, научной революцией. Она впервые соединила научное знание с атеизмом и материализмом, что привело к установлению доминанты научного мировоззрения, получившего своё философское обоснование.

Противостояние радикальным атеистическим идеям французского Просвещения могло идти только со стороны немецкой классической философии, стремившейся сохранить известный баланс между тремя видами мировоззрения: религией, философией и наукой. Г.В.Ф. Гегель определил три существенных признака науки. Это существование достаточно большого объема данных; существование модели, систематизирующей и формализующей эти данные; наличие возможности на основе модели представить новые факты, лежащие вне первоначального опыта. Таким образом, наука в философии немецкой классики, представляет собой совокупность моделей, каждая из которых систематизирует какую-то часть наших знаний о мире. Такой подход, в определённой мере, ограничивает права науки и ставит её в зависимость от философии, ко-



торая на короткий период, в конце XVIII – начале XIX века смогла заменить собой религию, в качестве доминирующего мировоззрения. Однако философия не может долгое время занимать положение доминирующей формы мировоззрения уже вследствие её интеллектуализма, недоступности для подавляющего большинства населения. Философия является уделом сравнительно немногочисленной группы интеллектуалов, тогда как религиозная вера доступна всем. Что касается эмпирической науки, то её достижения, особенно чисто технического характера, также являются общедоступными.

Наука Нового времени пошла по пути, на котором знание стало рассматриваться именно как материальная, служащая определенным практическим целям, сила. Философские предпосылки материально-преобразовательной практики на основе полученных знаний стали господствующими сначала в Европе, а затем и во всем мире. В конечном счете, абсолютизация этой идеи привела к формированию определенного мировоззрения и специфического стиля мышления – «технократизма». Секуляризация, очищение мышления от всего сакрального, удаление из человеческого сознания духовной сферы, постепенно привело к новому мировоззренческому кризису, который в XX веке проявился в двух мировых войнах, многочисленных революциях, экономических и экологических кризисах и катастрофах. Человек, объявленный властелином природы, но лишенный нравственного духовного видения, не смог надлежащим образом распорядиться полученными научными знаниями.

В XX веке достижения технических и естественных наук существенно изменили картину мира. Благодаря доминированию научного знания изменился и сам подход человека к окружающему миру. На протяжении сравнительно короткого времени появилось огромное число новых наук. Сама возможность формирования многочисленных научных направлений была заложена в природе науки как знания, основанного исключительно на опыте.

Научная мысль охватила ранее неизвестные ей стороны действительности. Она проникла в тайны атомного ядра, исследовала космическое пространство, создала искусственный интеллект. В XX столетии наука нашла ответы на многие из тех вопросов, над решением которых, в течение многих веков трудились лучшие умы человечества. Столь стремительный взлет научной мысли способствовал тому, что именно наука явилась той основой, на которой формировалось мировоззрение значительной части человечества. Опираясь на эксперимент и строгие доказательства, наука способствовала глобальному прорыву в познании тайн природы, изменению образа мыслей человека.

Наука вытеснила на периферию все остальные формы общественного сознания, в первую очередь, религию. Прогрессивным в XX столетии стало считаться мировоззрение, опирающееся исключительно на достижение науки. Религиозное мировоззрение стало восприниматься значительной частью общества как архаическое. В Советском Союзе власти, провозгласившие опору на науку, стали преследовать служителей культа подобно тому, как в эпоху средневековья и Возрождения инквизиция преследовала ученых.

Вытеснив религию на периферию мировоззрения, наука попыталась занять её место. Однако этого, в конечном счёте, не произошло в силу того, что задачи религии и науки существенно отличаются друг от друга. В то же время, утрата религиозного чувства или замена его суррогатом веры, наподобие теософии, сайентологии, существенно обеднила духовное начало в человеке. Наступил острый кризис духовных ценностей, который с особой остротой стал проявляться, в моральном плане. Потеряв религиозное измерение личности, человечество стало постепенно утрачивать онтологическую основу морали и нравственности. То же самое случилось и с категорией прекрасного в эстетике. Именно религиозная духовность являлась, в течение длительного времени, главным критерием различия прекрасного и безобразного. Истина, благо и красота, определяющие духовный идеал человечества ещё со времён античности, стали, образно говоря, провисать в воздухе, утрачивая свою онтологическую основу. Единство трёх составляющих, существующего ещё со времён античности идеала калокагатии, было нарушено. Истина утратила свой абсолютный характер, поскольку в научном плане могла существовать только относительная истина, «дочь времени, а не авторитета». Эта научная истина действовала в строгих рамках той или иной научной теории. То, что было свойственно классической физике, оказалось неприемлемым для физики атомного ядра. Принципы морали невозможно было обосновать, исходя исключительно из данных науки. Нельзя было также сформулировать исключительно на основе рассудочного научного знания, учение о прекрасном. В результате распада целостного мировоззрения, человек в XX веке почувствовал свою глубокую отчуждённость от окружающего его мира. Отношения между человеком и миром в XX веке стали враждебными, что особенно наглядно проявилось в умонастроениях экзистенциализма, который в своём атеистическом варианте, представлял собой «философию отчаяния и страха».

Несмотря на огромное число материальных благ, существенно повысивших уровень жизни значительной части населения планеты, остаётся фактом то, что именно наука произвела на свет ядерное, химическое, бактериологическое, нейтронное и другие виды оружия массово-

го уничтожения. Подобные результаты научной деятельности стали использоваться милитаристскими кругами с целью политического шантажа, а иногда и для прямой агрессии. Научные открытия, пополнившие арсенал средств политиканов, стали представлять вполне реальную угрозу дальнейшему существованию человечества. Наука XX века, создав оружие массового уничтожения, подорвала у значительной части населения земного шара представление о ценности человеческой жизни и уверенность в завтрашнем дне.

Наука не могла создать какие-либо моральные ограничения для человечества. Наоборот, она показала, что для неё нет запретных тем. Развитие некоторых научных теорий XX века, в частности евгеники, клонирования, приводит к опасным результатам для дальнейшей судьбы человечества. Подобные результаты являются прямым следствием индифферентности научных истин по отношению к нравственности. Об этом опасном пути науки писал русский поэт М. Волошин, утверждавший в своей поэме «Путями Каина», что, путь человечества только через науку и прогресс – это «творчество навыворот», когда все самое лучшее в человеке принесено в жертву формуле и химере. Трагедия материальной культуры – это выбор Каина, убившего в себе Дух – брата Авеля: «Человек утверждает бога мятежом, творит неверием, строит отрицанием» [1, 8-9].

Яркий пример деградации морально-нравственных установок современного общества, использующего данные науки в корыстных политических целях, продемонстрировала ядерная бомбардировка Хиросимы и Нагасаки. Эта бомбардировка была совершенно излишней в плане разгрома империалистической Японии, которая и без этого вынуждена была вскоре капитулировать. Более того, она даже и не была направлена против враждебного государства, которым Япония была, на тот период времени, для США. Цель бомбардировки заключалась в создании эффекта устрашения по отношению к непосредственному союзнику Америки во Второй мировой войне – Советскому Союзу. Японцы, по сути, стали заложниками масштабного геополитического противостояния, которое произошло в будущем, и борьбы за новый передел мира, которая развернулась между сверхдержавами в конце Второй мировой войны. Жители Хиросимы и Нагасаки оказались жертвами по той простой причине, что один союзник по антигитлеровской коалиции стремился показать другому союзнику, кто, в действительности, является реальным властелином мира. Бомбардировка японских городов, не имеющая существенного значения для решения военно-стратегических задач в войне с Японией, явилась проверкой на «крепость нервов» Советского Союза.

Двойственная роль науки, стоящей «по ту сторону добра и зла», способствовала формированию мировоззренческого дискомфорта, который, в той или иной степени, охватил значительную часть людей, в том числе и самих ученых. Сциентизм, торжествовавший в конце XIX века свою победу над религией, породил глубокое недоверие человечества к представлениям о том, что наука приносит только благо. В XX веке появилось глубокое чувство неуверенности всего человечества в своём завтрашнем дне. Этого чувства не было прежде, поскольку во все предыдущие века, человечество не обладало всем арсеналом средств для собственного самоуничтожения. Возможно, что в возникшем недоверии, к стоящей «по ту сторону добра и зла», науке, проявился инстинкт самосохранения человечества, подступившего к опасной черте слишком близко.

Многие губительные для человечества научные теории явились результатом индифферентности научных истин по отношению к морально-нравственным нормам. Разрыв науки и нравственности в условиях XX века проявился с катастрофической силой. Это произошло и вследствие того, что сама нравственность, утратила свое онтологическое обоснование, прежде коренящееся в религии, и выродилась в классовую или чисто ситуативную мораль. Мораль, по сути дела, утратила своё собственное измерение и превратилась в политику. Ярким примером такого превращения морали в политику является известный ленинский тезис о том, что морально лишь то, что служит интересам пролетариата как восходящего класса. Собственно мораль, сделавшись проявлением политики, в известной степени вернулась к своим дохристианским формам и принципам.

Господствующее в современном мире представление о необходимости основывать мораль, право, политику на базе «общечеловеческих ценностей» также, к сожалению, не содержит в себе глубокой нравственной основы и не является панацеей от всех бед, которые подстерегают человечество в ближайшем будущем. Представление об «общечеловеческих ценностях» является крайне ненадежным моральным ориентиром. Этот ориентир, по сути, носит также исключительно политический характер, и свойственен только одной идеологии современного общества, демократической и либеральной идеологии Запада. Сама же демократия, хотя и предоставляет для каждого человека широкую возможность выбора, однако напрямую никак не связана с нравственным идеалом человечества, основанном на «золотом правиле нравственности». Выбор человеком тех или иных моделей поведения носит в рамках такой морали чисто ситуативный характер и связан с политической конъюнктурой сегодняшнего дня.

В истории человечества, безусловно, существуют некоторые предпосылки для его единения в будущем. Существуют идеи, которые сближают разные народы, нации, расы. Но также в культуре есть и те объективные основания, которые препятствуют его полному объединению. Вопрос заключается, прежде всего, в том, на каких принципах и когда может произойти подобное объединение. Поэтому желание В.В. Маяковского «без России, без Латвий, жить единым человечьим общезжитием», хотя и греет душу глобалистам всех мастей, но может быть мирно осуществимо разве что только в далёком будущем. Провозглашённая в глобалистских доктринах идея слияния народов, рас, национальностей в единое человечество, с единой мировоззренческой системой, основой которого должна стать именно наука, не может быть достигнута за короткое время. Более того, такая глобализация существенно обеднит человеческую культуру. Такая культура станет культурой «утраченных различий», что, в сущности, и провозглашается идеологами постмодерна. Принцип, провозглашённый в советском варианте глобализации, согласно которому культура «Нового мира» должна быть «национальной по форме и социалистической по содержанию», по крайней мере, предусматривал сохранение в течение длительного времени национальных культур, со всеми их особенностями. В то же время, в большинстве проектов глобализации, выработанных идеологами Запада в конце XX века, эти особенности должны быть преодолены в считанные десятилетия.

Человек эпохи постмодерна, утратив нравственный критерий, попадает в порочный круг противоречий. Он лишается точки опоры во враждебном для него мире, поскольку наука, в отличие от религии, не может ему предоставить незыблемые истины. Рассудочное мышление, лишённое любви и благодати, превращает человека в вещь среди вещей, в объект среди объектов. Человек эпохи посткультуры утрачивает критерии отличия добра от зла. Он вынужден блуждать по лабиринтам собственных сиюминутных пристрастий, продиктованных инстинктами и эмоциями. Осознание писателями XX столетия процессов, ведущих к превращению современного человека в объект, индифферентный ко всякой морали, заметно во многих литературных произведениях XX века. Это осознание видно даже в самих названиях: «Человек без свойств» Роберта Музиля, «Человек-вещь» Гоффредо Паризе, «Человек-ящик» Кобо Абэ и др. Ведущие писатели XX века свидетельствуют о тотальном отчуждении человека от самого себя, о распаде человеческой личности. Вслед за идеей «смерти Бога», провозглашённой Ф. Ницше, постмодернистская философия проводит мысль о «смерти человека».

Наука, утратившая связь с нравственным началом и, в то же время, являющаяся огромной силой, сориентированной на безграничное

познание, и на практическую деятельность, сопряженную со служением политике, может принести не только большую пользу для человечества, но и нанести его дальнейшему существованию огромный вред.

Недоверие к науке было вызвано и тем, что, глубоко проникнув в тайны природы, она, в то же время, не смогла создать убедительной, фундаментально обоснованной теории морально-нравственного преобразования человечества. Наоборот, многие научные теории подобного рода оказались несостоятельны. Решение этой проблемы осталось открытым, и, в конце концов, научная мысль вынуждена была снять данную проблему с повестки дня, как не подлежащую научному разрешению. Некоторые сомнительные с точки зрения морали, проекты, наподобие грандиозной по масштабам коммунистической утопии, во многом отошли в прошлое. На рубеже тысячелетий человечество осталось лицом к лицу с проблемой нравственного выбора. От того, каким будет этот выбор и зависит вся его дальнейшая судьба.

Господство научного мировоззрения в XX веке могло состояться только благодаря материалистической философии, которая заняла исключительно важные позиции в интеллектуальной жизни современного человечества. Данное мировоззрение, сформулированное на основе данных науки, и постоянно апеллирующее к её авторитету, так и не смогло дать, в конечном счете, адекватного определения закономерностей развития общества, и, в своей основе, содержало ряд постулатов, которые на проверку оказались ложными. Убедительные доказательства многих гипотез, не обладающих самоочевидностью, так и не были представлены до настоящего времени. Так, до сих пор осталась не решенной, с научной точки зрения, проблема происхождения человека. Современное человечество вряд ли уже будет удовлетворено приведёнными Ф. Энгельсом доказательствами истинности гипотезы «о роли труда в процессе превращения обезьяны в человека».

Несмотря на то, что объем наших знаний об окружающем мире неизменно растет, эти знания, в своем подавляющем большинстве, носят односторонний характер. Они получены из опыта и рационального мышления. На первых порах, они могут удовлетворить наше любопытство. Они могут создать предпосылки для быстрой смены одной теории другой. Однако такие знания не дают человечеству даже намека на ответ на извечный вопрос о том, кто мы, откуда пришли, куда идем, поскольку практически не затрагивают ценностно-смысловую сферу. Они не дают возможности удовлетворительно для разума разрешить загадку смерти и личного бессмертия, которая мучила еще шумерского царя Гильгамеша. Поэтому, какое бы значение для человека и человечества в целом не представляли научные знания, они далеко не полны. И слова Гамлета, обращённые к Горацио о существовании множества вещей, которые «не

снились философии», вполне актуальны и для нашего времени. На основе только научных знаний, которые есть знания, в первую очередь, в конкретной области, можно сформировать лишь «частичного человека» – «профессионала» своего дела, который не озабочен метафизическими проблемами и чувствует себя уютно в обществе потребления и мире комфорта. Однако любой, взыскующий истины, человек не может быть удовлетворен таким примитивным решением проблемы смысла жизни. Он чувствует глубокую неудовлетворенность в том, что не способен ответить на те «проклятые» вопросы, которые задавал Ф.М. Достоевский в своих произведениях. Он, понимает, что для того, чтобы дать истинный ответ на подобные вопросы, одного рационализма науки будет явно недостаточно.

Невозможность с позиций материализма объяснить все феномены, характерные для природы, человека, общества и познания, поставила в тупик дальнейшие перспективы развития материалистического мировоззрения на рубеже XX – XXI веков. Это вовсе не означает, что сама наука, имеющая перед собой конкретные цели и задачи, перестала занимать важнейшее место в познании мира. Это означает лишь то, что материалистическую философию, доминирующую в сфере научного познания, сменила философия постмодерна, которая уже никаким образом не хочет мириться с дальнейшим существованием метафизики и предлагает человеку полностью уйти от её проблематики. Философия постмодерна отвергла основной вопрос философии, актуальный для материализма. Более того, в своём «нигилизме» она пошла дальше. Вслед за религией, потерпевшей сильный удар от материализма, философия постмодерна стремится «деконструировать» метафизику как ложную форму знания. В отличие от материализма, полагающего себя, как философию, опирающуюся на науку, постмодернизм ни на какую научность не претендует.

В связи со сложившейся в современную эпоху духовной ситуацией, возникает закономерный вопрос: возможно ли построение целостного мировоззрения исключительно на основе науки? В какой мере, в процессе формирования такого мировоззрения наука как мировоззренческая доминанта способна интегрировать в это целостное мировоззрение искусство, религию, философию?

А. Камю в «Мифе о Сизифе» заметил, что Галилео Галилей перед угрозой пыток инквизиции отрекся от научной истины и был в каком-то смысле прав, поскольку «такая истина не стоила костра» [2, 25]. Вместе с тем подавляющее большинство ученых упорно отстаивали открытые ими научные истины, несмотря на то, что некоторые из этих истин поставили под вопрос дальнейшее существование самого человечества. Таким образом, научная истина всё же содержит в себе нечто такое, что

содержит в себе религия, за утверждение которой, многие её приверженцы готовы были принять мученическую смерть.

Наука обладает множеством методов и внушительным арсеналом средств, благодаря которому достигается рациональное знание. Наука, опирающаяся на строгие доказательства, все больше вторгается в те сферы, которые раньше были исключительно уделом религии, стало быть, были связаны, прежде всего, с верой. Тем не менее, наука не может с помощью своих методов разрешить «вечные» проблемы бытия человечества, такие как проблема жизни и смерти, проблема смысла жизни, проблема смерти и бессмертия. Ведь в науке доминирующим подходом к исследовательской деятельности выступает установка на разложение объекта на наиболее простые элементы. Такое аналитическое знание является только одной из сторон познавательной деятельности человека.

Необходимо ещё знание синтетическое. В выработке такого знания принимают участие литература, искусство, религия. Для постижения проблем смысла жизни, нравственного закона, смерти и бессмертия требуется, в первую очередь, синтетическое знание, которое не может быть исключительно рациональным. Это знание должно объединять в себе как рациональные компоненты, так и интуитивное, эмоциональное знание, связанное с целостным постижением проблемы, а не разделением её на отдельные структурные составляющие.

Наука, как система объективного знания, не может быть связана своим содержанием с теми или иными особенностями отдельных наций, этнических групп и даже целых регионов. Хотя в разных странах и достигнут разный уровень её развития, однако, по своему содержанию, наука является наднациональной и космополитической. В то же время, религия связана с определенными традициями, уходящими вглубь веков. Этим она дополняет космополитизм науки. Наука едина для всех, в то время как религия множественна. Своими мифами и догматами религия апеллирует непосредственно к психологии конкретного народа. В то же время, мировая религия, распространяясь по различным странам, приобретает интернациональный характер. Примером этого является христианство, которое изначально заявляет о своём вселенском, наднациональном характере. В то же время, христианство распадается на три основных ветви, каждая из которых стремится закрепиться в определённых странах. Так, православие исповедует подавляющее большинство восточнославянских народов, греков, болгар, грузин и др. В то же время, православные церкви действуют в странах, где эта религия не является доминирующей, в частности в Японии, США, Канаде. Наднациональным характером обладают все мировые религии. В последнее время на



наднациональный характер претендуют и некоторые религии, принадлежащие к индийской традиции.

Научное знание именно в силу стремления к объективности носит вневещностный характер. В то же время, религиозное откровение апеллирует непосредственно к каждой человеческой личности.

Наука носит натуралистический и материалистический характер. Она не может признавать какие-либо сверхъестественные факторы. Религия, наоборот, исходит из существования сверхъестественного начала. Религия изначально предполагает существование сферы сакрального, которая является определяющей для всей земной жизни человека, для природы и для общества. Религия предполагает существование Бога, трансцендентных существей, «сверхприроды», исходя из которых, она объясняет многие проблемы человека и мира. В науке сакральное начало так ярко не выражено. Однако оно тоже есть и представлено некоторыми устоявшимися научными теориями, аксиомами в математике и т.д.

Религия и наука различаются, исходя из источника знания. Если источником научного знания является исключительно опыт и рассудок, то источником религиозного знания является Откровение, внутренний опыт личности, вера.

Научные труды имеют открытый для всех характер и, в принципе, доступны каждому. Религиозные тексты почитаются в качестве сакральных текстов, только теми, кто исповедует данную религию. Научное знание переводимо в современную понятийную матрицу, что ведет к углублению исторического научного текста, включению его в более общую систему. Религиозный текст является уникальным не только по своему содержанию, но и по своей форме и, поэтому, его перевод «в современную понятийную сетку приводит к его десакрализации и тривиализации» [3, 43].

Наука включает в себя не только рациональное начало, но и элементы иррационального. Однако этих элементов значительно меньше, чем в религии, искусстве, морали. Разница между наукой и религией состоит и в том, что в религиозном мировоззрении противоположность рационального и иррационального снимается в рамках единого религиозного опыта. В науке же, наоборот, эта противоположность всячески подчеркивается, поскольку иррациональные элементы, существующие в науке, связаны, в первую очередь, с отсутствием достоверного знания в отдельных фрагментах научной картины мира, незаполненными знаниям лакунами, гипостазированием, с принятием на веру некоторых допущений. В науке зачастую подчёркивается противоположность между познаваемым явлением и непознанным его глубинным истоком. Соотношение это постоянно меняется, в силу чего, научные гипотезы не всегда достаточно обоснованы, стабильны и рациональны.

Наиболее стабильными среди наук, являются математические, точные науки. Что касается естественных наук, то они гораздо менее стабильны. Так, в современном мире генетика, в значительной степени, заменила господствующие, ещё совсем недавно в биологии, дарвинистские и эволюционистские взгляды [4, 52]. В то же время само происхождение генетического механизма эволюции, объясняющей смену генетических программ пока неизвестно. Современное естествознание приносит с собой новые факты, вынуждающие отказаться от прежних способов мышления и прежних взглядов на мир вообще, в частности, на пространство и время [5, 69].

Религия является наиболее стабильной из форм общественного сознания. Несколько раз менялась коренным образом научная картина мира за последние несколько столетий. В то же время, идея Бога в душах верующих, остается непоколебимой и неизменной на протяжении целых тысячелетий. Индуистская ведическая религия возникла еще во II-м тысячелетии до н.э., буддизм в VI в. до н.э., основные догматы христианства неизменны уже 2 000 лет.

В отличие от точных наук, где невозможно представить европейскую, арабскую или китайскую алгебру или геометрию (хотя есть геометрия Евклида, Лобачевского, Римана), религии приходят на смену друг другу в географическом, этническом и хронологическом плане. В то же время, религиозные системы имеют и определённое сходство друг с другом, как в отношении морально-нравственных принципов, так и в отношении сведений, приводимых в священных книгах. Примером такого сходства является хотя бы то, что религиозная этика, как правило, основывается на «золотом правиле нравственности».

Сведения о всемирном потопе имеются не только в священных книгах иудаизма, христианства и родственного им ислама. Они присутствуют также в религиях, непосредственно не связанных с традицией авраамического монотеизма. Так, сведения о потопе, в частности, приводятся в ассиро-вавилонском эпосе, религиях Китая, мифах американских индейцев и т.д. Однако национально-государственные и мировые религии не сводимы одна к другой, поскольку они исходят из конкретных реалий истории и психологии, исповедующих их народов.

Наличие существенной разницы в представлениях, которые формируются в рамках науки и религии, не свидетельствует об ущербности и неполноте этих типов мировоззрения. Разница между наукой и религией свидетельствует, в первую очередь, о многообразии мира.

По сравнению с религией, опирающейся на соответствующие догматы, и естественными науками, гораздо меньшая стабильность знания характерна для гуманитарных наук. Как замечает М. Хайдеггер, гуманитарная наука, чтобы быть истинной, должна быть неточной. Пред-

ставления о закономерностях развития общества часто зависит от той или иной политической доктрины, которой придерживаются те, кому в настоящий момент принадлежит политическая власть. Психологические качества и субъективные взгляды самого исследователя, занятого изучением той или иной социальной проблемы, также оказывают воздействие на сделанные автором исследования выводы. Примером нестабильности в области гуманитарных наук является постоянное переписывание истории в угоду политической конъюнктуре, переоценка места и роли тех или иных исторических личностей. Труды по истории или философские труды несут на себе яркий отпечаток личности автора, и в этом смысле они напоминают произведение литературы. Концептуальное оформление исторических фактов также тесно связано с тем, каких взглядов придерживается тот или иной автор, какую идею он отстаивает в своём тексте. В этом плане можно признать справедливыми слова В.И. Ленина о «партийности» литературы (и истории тоже). История постоянно изменяется в угоду тому или иному политическому вождю, теряя зачастую свою научность и объективность. Негативный момент, влияющий на подачу и интерпретацию исторического материала, заключается не только в субъективных качествах историка и в том, в какое время и при какой власти он живёт. Изменчивость, по-видимому, имманентна, подобной Протею, истории. Дать абсолютно объективную концепцию всемирной истории, даже при всей добросовестности историка, тщательно исследующего факты, видимо, не представляется до конца возможным, исходя из природы самого исторического процесса. Иррациональное начало, связанное с верой, присутствует в общественных науках не в меньшей степени, нежели в религии.

Н.А. Бердяев рассматривал научное знание как знание, выводимое из опыта и законов логики. Причем каждый новый элемент знания, согласно Н.А. Бердяеву, выводится из предыдущих элементов с такой же неизбежностью, с какой поезд проходит станции «в указанной на карте последовательности». По мнению Н.А. Бердяева, ученый находится в «железных тисках» законов природы и логики и не может свободно творить.

Н.А. Бердяев подчёркивает, что разделение мира на объект и субъект остро ставит перед человеком проблему познания. То, что называют объективным познанием этого мира, есть лишь познание его «упадка». При этом понятийное определение явлений объективного мира лишь усиливает его объективирование. Объективация означает потерю свободы интуиции и ощущения, подчинение их необходимости, господствующей в предметном мире. Преодоление объективации возможно лишь путем «трансцендирования», то есть духовного перехода «по ту сторону» сущего. Но и на уровне объективного познания, «по эту» сто-

рону, возможно понять некоторые тайны бытия. Во-первых, оно есть познание этого пришедшего в упадок мира, в котором мы живем. Во-вторых, объективное познание на определенном уровне способно к прорывам в трансцендентную сферу. Это особенно характерно для такой науки как математика, в которой, по словам Н.А.Бердяева, отражается Логос. Наконец, объективное научное познание способно пролить свет на сам процесс объективирования. Таким образом, хотя научное познание есть объективирование, оно есть и осознание человеком самого себя. Познание, и теоретически и практически, подчиняет мир человеку через его творчество и труд [6, 62].

Свободное творчество принципиально отличается от научного знания тем, что оно достигается в результате внезапного внутреннего озарения, как наитие свыше. Поэтому творчество, в гораздо большей степени, присуще религиозному знанию, которое не может быть выведено путем доказательств и предполагает в своей основе акт веры. Как совершенно справедливо показал И. Кант, аргументы Фомы Аквинского в пользу доказательства бытия Бога являются необходимыми, но не исчерпывают всей проблемы целиком. В том случае, если бы существование Бога можно было доказать, то религия перестала бы быть отдельной формой сознания и стала бы одной из разновидностей науки. В этом плане следует понимать и известное высказывание Тертуллиана: «Верю, потому что это абсурдно». Если, что можно доказать, то оно и не требует веры. Оно может быть доказано совершенно рационально. Объектом веры, является как раз то, что не может быть доказано. Знание и вера представляют две стороны человеческого отношения к миру. В процессе познавательной деятельности человека, они, в известном смысле, дстраивают друг друга.

Указанными особенностями сфера «науки» и «религии» полностью не разграничивается. Глубокое научное знание иногда является «внезапно» как внутреннее озарение творчески мыслящей личности. Оно подобно акту религиозной веры, что и ставит под сомнение существование четкой и полностью определённой границы между научным и религиозным знанием. В качестве иллюстрации данного тезиса можно привести теоремы в математике, которые первоначально формулируются не на основе дедуктивного доказательства, а интуитивно. Доказательство формулируется уже потом. В то же время, не для всякой «угаданной» математической истины такое доказательство существует. Математик К. Гёдель утверждает, что в науке может иметь место истинное, но недоказуемое утверждение.

В эпоху становления философской мысли и познания в странах Древнего Востока, наука, философия и религия не имели столь резких различий, какие существуют сегодня. В рамках античной мировоззрен-

ческой парадигмы основные средства восприятия, понимания и познания науки, философии и религии сливались в «положительном всеединстве» и качественно дополняли друг друга. В эпоху античности идеалом знания являлось знание абсолютное, обладание которым считалось доступным человеку. Мыслители Древней Греции рассматривали подобное знание как результат созерцания внешнего мира и элемент духовного внутреннего совершенства человека. Платон связывал знание со способностями человека к нравственной жизни. Античность не различала научного и религиозного знания, знание было единым. Пифагор считал, что существуют два рода знания: «акусмата» – магиго-мифологическое знание и «математа» – знание научного характера, доступное исключительно математике. Оба эти виды знания, согласно Пифагору, соответствуют друг другу. Они представляют изначальное единство любой познавательной деятельности человека.

Языческая религия эпохи античности кардинальным образом отличалась от религий, принадлежащих к традиции авраамического монотеизма. Религия античности представляла собой, в первую очередь, мифологию. Боги античной религии олицетворяли природные силы. Поэтому вера в олимпийских богов существенно отличалась от веры в единого всемогущего Бога в монотеистических религиях, и тем более от веры в Христа. Признание существования олимпийских богов не входило в противоречие с накопленными знаниями научного характера, полученными из опыта или выведенные путем дедуктивных рассуждений. Античные божества могли выступать как аллегории, по отношению к реально действующим в природе и обществе силам, и представляли собой осмысление реальности окружающего мира в мифологическом ключе. Понятнейшая сетка античной науки могла налагаться на античную мифологию. У древнегреческих философов, начиная с Ксенофана Колофонского, стало складываться представление о философском боге. Оно существенно отличалось от прежних мифологических представлений о божествах, но также не входило в противоречие с данными античной науки. В качестве божества греческими философами почитались космос, вселенная, природа. Пантеистическое мировоззрение, как мифологическое, так и философское, находилось в полном согласии с данными науки. Мифология посредством мифов и образов выражала ту же самую реальность, о которой, на языке понятий и категорий, говорили античная наука и философия.

В наиболее глубоких научных знаниях содержатся некоторые элементы, свойственные религии, что свидетельствует о том, что всякое подлинное знание в своей основе представляет собой некую нерасчлененную целостность и единство. Научные знания не просто пассивно отражают реальный мир, они формируют систему, состоящую из опре-

деленных понятий. Научные знания имеют двуединую материально-идеальную основу, объективно-субъективную природу. На уровне фундаментальных обобщений научные знания не всегда противоречат религиозной вере, а иногда и совпадают с положениями религии. На признании этого принципа и была построена господствующая в эпоху европейского средневековья теория «двойственности истины», получившая распространение в трудах философов и теологов.

Попытки обратиться к синтетическому знанию свойственны и русской религиозной философии конца XIX – начала XX века. Примером этого является концепция положительного всеединства, разработанная В.С. Соловьёвым, исследования в области иконописи и технических наук П.А. Флоренского, учение о ноосфере В.И. Вернадского, русский космизм Н.Ф. Фёдорова и К.Э. Циолковского. В.С. Соловьев исходит из того, что существуют три формы знания: положительная наука, философия и теология: В.С. Соловьёв отмечает: «В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлечённой философии – общая идея, в теологии – абсолютное существо. Первая, таким образом, даёт необходимую материальную основу всякому знанию, вторая сообщает ему идеальную форму, в третьей получает оно абсолютное содержание и верховную цель» [7, 149].

В. И. Вернадский не связывал формирование разумной оболочки Земли исключительно с абстрактно-логическим научным познанием. С его точки зрения, разум существовавший тысячелетиями задолго до науки, воплощался и в других формах человеческого познания. В.И. Вернадский говорил о преемственности идей в мифологии, религии, философии и науке. Он исходил из того, что хотя мифы древних цивилизаций были далеки от научного знания, в них за символами и метафорами всегда скрывался определённый смысл и какая-то часть истины. Это сакральное символическое знание в древности рассматривалось как прообраз единого, абсолютного, совершенного знания.

Процесс познания, по мнению В.И. Вернадского, включает в себя как научные, так и вненаучные формы. В своей статье «Автотрофность человечества» В.И.Вернадский утверждает следующее: «В биосфере существует великая геологическая, быть может, космическая, сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе, представлениях научных или имеющих научную основу. Эта сила, по-видимому, не есть проявление энергии или новая особенная ее форма. Она не может быть, во всяком случае, просто и ясно выражена в форме известных нам видов энергии. Однако действие этой силы на течение земных энергетических явлений глубоко и сильно и должно, следовательно, иметь отражение, хотя и менее сильное, но несомненно и вне земной коры, в бытии самой планеты. Эта сила есть

разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного. Проявление этой силы в окружающей среде явилось после мириады веков выражением единства совокупности организмов – монолита жизни – «живого вещества», одной лишь частью которого является человечество» [8].

Разделение единого знания на научное и религиозное знание, было связано с победой христианства. В отличие от античной мифологии с её большим числом богов, отвечающих за определённые участки реальности, христианство несло высшую истину по отношению ко всему остальному знанию. Христианство исходило не из обожествления сил природы и не из «здорового смысла». Оно непосредственно исходило из Божественного Откровения, данного человечеству в Ветхом и Новом Завете. Возникающие в христианской религии образы не являлись аллегорическими образами по отношению к природным силам. Христианство открывало особую духовную сферу, почти неизвестную античному языческому мировоззрению. В этом и заключалось его глубокое противоречие по отношению к существующей античной науке, изучавшей телесную и «душевную» сферы. Христианство было непосредственно обращено к сакральной реальности, которая являлась, с его позиций, подлинной реальностью, в то время как окружающий человека мир, который исследовала наука, являлся непосредственным порождением сакральной реальности. Он был сотворён Богом и был от него полностью зависимым. В силу того, что религия и наука находились по разные стороны сакральной реальности, возникла конфронтация между христианской церковью и научным миром. Церковная идеология тормозила развитие науки, так же как в классическую эпоху Платон требовал уничтожения трудов материалиста Демокрита. Эта конфронтация между религией и наукой, характерная для всей эпохи средневековья достигла апогея в эпоху Возрождения, когда католическая религия стала терять свои позиции. Преследования учёных, среди которых были такие выдающиеся умы своего времени как Н. Коперник, Г. Галилей, А. Везалий и др., были обусловлены тем, что церковь, всеми силами стремилась сохранить теоцентрическую картину мира. Мышление учёных этой переломной эпохи шло вразрез с официальной линией церкви. Возник вопрос о том, какое знание является истинным: знание, которое дано в Откровении, или знание, которое дано в процессе накопления опыта. Этот вопрос никогда не стоял так остро как в эпоху Возрождения.

О драматическом характере развития взаимоотношений между наукой и религией в эпоху Возрождения и Нового времени говорит православный философ В.Н. Тростников: «Со временем Бог как личность начал как бы растворяться в тумане, и высшим уровнем стал представляться тот, который на самом деле был вторым – исходящие от Бога универсальные идеи, проекции Его премудрости на отвлеченные поня-

тия и категории. Когда такое миропонимание стало в Европе нормой, возникла наука. Ее создали люди, которые были еще христианами по своему рвению, но уже перестали быть христианами по тому объекту, на который они направляли это рвение. Этим объектом продолжала быть для них истина, но теперь они понимали ее уже в психологическом смысле, как теорию. Конечно, эта подмена произошла не сразу: с самого начала исследователи подходили к изучению окружающего мира как к расшифровке Божьего замысла в отношении тварного бытия. Именно так смотрел на свою деятельность И. Ньютон. Физика была для него инструментом богопознания, и когда он посчитал возможности этого инструмента исчерпанными, он его оставил и занялся толкованием Святого Писания. Его принято считать первым естествоиспытателем Нового времени, на самом же деле, он был последним богословом средних веков.

Даже по своей жизни он был таким же, как и они, – не вступал в брак и почти все время проводил в уединении. Он завершил собою список великих ищущих Бога аскетов, который открывается Св. Антонием. После него творение стали искать в отрыве от Творца и постепенно совсем забыли о Творце. Четырехсотлетний переходной период, названный «Возрождением», закончился и в Европе действительно возродилось римское язычество с его сосредоточенностью всех помыслов на здешнем и материальном» [9, 37–40]. Гносеологический переворот Нового времени состоял в том, что человек осознал свою ограниченность в мире, отчужденность от Бога.

В то же время, в эпоху Нового времени существовала и другая точка зрения. Г.В. Лейбниц говорил о всеведении вездесущего Бога, которому вовсе нет никакой нужды специально обращать свое внимание на Землю. Он верил, что наука когда-нибудь достигнет такого же всеведения. Г.В. Лейбниц считал, что ученый сможет приблизиться к знанию, равному божественному. Для божественного же знания нет различия между прошлым и будущим, ибо все присутствует во всеведущем разуме Творца. Время, с этой точки зрения, элиминируется неизбежно, и факт его исключения становится свидетельством того, что человек приблизился к «квазибожественному знанию» [10, 48].

Учёные, исследовательская деятельность которых, непосредственно связана с областью технических и естественных наук, работают, с миром объективности. Их деятельность, с религиозной точки зрения, проходит в сфере профанного. Далек не всегда частные научные исследования выводят мировоззрение учёных на уровень понимания метафизических истин. Большинство исследователей являются узкими специалистами в какой-либо отдельной отрасли науки. Кто-то является специалистом в области гидравлики, кто-то в области механики, чья-то задача заключается в том, чтобы дать новое решение назревшей экономи-



ческой проблеме, получить от произведенных затрат наилучший экономический эффект. Подобная теория и практика имеют лишь косвенное отношение к сфере сакрального. Однако не следует винить естествоиспытателей в отсутствии в их мировоззрении более или менее ясных представлений о сакральном. Исследования свойств объективного мира вовсе не закрывают пытливому уму учёного путь к сакральному. Глубокое понимание естественных наук, также как и общественных, выводит мировоззрение учёного на философский уровень, который тесно связан с сакральным началом. Занятия науками может стимулировать развитие интереса учёного к сакральной реальности. В качестве примера можно отметить, что один из крупнейших учёных современности, специалист в области космонавтики, академик Б.В. Раушенбах, при сугубо техническом характере своей научной и профессиональной деятельности, стал известен как богослов и метафизик. Именно технические вопросы стыковки космических кораблей привели его к глубокому исследованию пространственных построений в живописи. Рассматривая сугубо техническую проблему стыковки космического корабля на основании принципа обратной перспективы, он пришёл к глубокому пониманию обратной перспективы в иконописи. Б.В. Раушенбах тщательно исследовал действие этого принципа в православной иконе. Благодаря исследованиям искусствоведческого характера, он вынужден был углубиться в проблематику теологии и религиозной метафизики. Обращение к богословию и религиозной эстетике способствовало тому, что Б.В. Раушенбах нашёл ту религию, которая, на его взгляд, обладала исключительно высоким потенциалом сакрального. Всё это способствовало изменению его религиозных убеждений. Б.В. Раушенбах отошёл от лютеранского вероисповедания и принял православную веру.

Напряженные отношения между наукой и религией связаны также с тем, что либо религия брала на себя обязанность объяснять явления, подлежащие научному осмыслению; либо наука брала на себя ответственность выступать в качестве ниспровергателя религиозных догматов, существующих на протяжении тысячелетий. В то же время, развитие антагонизма между этими формами мировоззрения, как правило, не способствовало решению проблем ни в науке, ни в религии.

Одним из проявлений глубокого кризиса в отношениях науки и религии явилось появление научного атеизма. Идеология научного атеизма взяла на себя ответственность выступить против существования Бога от имени науки, оперируя ее аргументами. Однако его слабость заключалась в том, что с помощью данных естественных и общественных наук атеизм так и не был в состоянии ответить на важнейший для него вопрос: «Что конкретно должен сделать человек, чтобы убедиться в небытии Бога?». Без него атеизм оказывался, по сути дела, лишь слепой верой в небытие Бога. Ведь даже если бы Бога не было, это оставалось

бы вечной тайной для человечества, в которую можно только верить или не верить, но не знать.

Вера атеистов в то, что Бог не существует, обладает рядом существенных недостатков по сравнению с религиозной верой, которой они пытаются противопоставить собственное неверие. Религиозное сознание рассматривало человека как вечное существо, у которого вечной является не только душа, но и тело, поскольку в акте воскресения Христа была заложена и вечная жизнь каждому человеку. В рамках атеистического мировоззрения человек лишался вечной жизни и, по сути дела, был обречен на «вечную смерть». Если неверие в Бога тоже вера, то в чём тогда её преимущества по сравнению с верой в Бога и бессмертие души. Вопрос относительно того «существует Бог или его нет?» изначально коренится в личном и свободном выборе человеком своей позиции по отношению к Богу. Однако изначальная позиция веры, в отличие от знания, не может быть ориентирована на небытие Бога. Вера, по крайней мере, пусть даже ложная, имеет смысл только в том случае, когда верят в существование бытия. Таким образом, доказательства небытия бога не являются абсолютными, а вера в его небытие абсурдна по определению. Доказательства бытия Бога также не являются абсолютными, однако вера в его бытие имеет определённый смысл, поскольку такая вера исходит из существования бытия. Вера не может исходить из существования небытия. В отличие от знания, которое имеет критический характер, вера не критична по своей сути, она носит экзистенциально-волевой характер. По аналогии с основной характеристикой сознания Э. Гуссерлем «Всякое сознание есть сознание какой-либо вещи», о вере можно сказать следующее: «Всякая вера есть вера в бытие». Вера в небытие была бы «критической» верой, а такая вера не возможна исходя из самой её онтологической природы.

Атеизм не имеет никаких существенных аргументов, подтверждающих его главный догмат. Однако данная идеология может оправдать любое действие человека, освободить его от всех нравственных запретов, тогда как христианство предлагает человеку жить на основе нравственной максимы относительно того, что все его действия должны быть праведными.

Базирующееся не только на науке, но и на вере, атеистическое мировоззрение в XX веке ввязалось в жесточайшую борьбу с религией, с намерением её полностью уничтожить. Это особенно было характерно для тоталитарных государств прошлого столетия, когда была предпринята беспрецедентная попытка ниспровержения религии. В это время атеизм утратил практически весь свой научный характер, он превратился в направление «классовой борьбы». «Классовая борьба» с религией и церковью вышла за пределы какой-либо рациональной аргументации атеистической позиции, что и привело к чисто силовому сценарию ре-

шения всех проблем. Разрушение церквей, аресты и расстрелы священнослужителей, замена Бога политическим вождём – все подобные действия голословно прикрывались «единственно верным научным мировоззрением». В результате возник мировоззренческий тупик, когда ни религиозная вера, ни атеизм значительной части населения не внушают никакого доверия. Эту ситуацию М. Хайдеггер охарактеризовал как «нечтость Бога».

Выход из создавшегося мировоззренческого тупика возможен только на пути восстановления баланса между научными знаниями и религиозной верой. Религия должна обладать нравственной силой, в то время как знания представляют собой материальную силу. Здесь необходимо подчеркнуть, что основа нравственности заложена в духовном потенциале религии, однако научное знание также должно быть нравственным. В ходе осуществления практической деятельности человека научное знание обладает материальной силой, однако границы практической деятельности должны быть определены знанием нравственного характера, в выработке которого религиозная традиция играет не последнюю роль.

Мировоззрение человека не может определяться только научными знаниями. Нравственно-смысловые ценности заложены и в религии, рассматривающей человека как духовное существо, а также в литературе и искусстве.

Процесс познания имеет многоаспектный характер. Научное познание является важнейшим видом познания, но оно не исчерпывает все познавательные возможности человека. Поиск правильного решения той или иной проблемы, возникающей на пути человеческого познания, увенчается успехом только в том случае, когда будут выбраны оптимальные средства и методы. В процессе познавательной деятельности человека должен быть задействован не только разум, но и сердце. В религиозной философии именно сердце рассматривается как средоточие эмоционально-духовной жизни человека. Сердце, с религиозной точки зрения, не просто кровеносный орган, питающий тело и разум, аместилище Духа. Познание сердцем является необходимым для разрешения гуманитарных проблем современного человечества. Оно будет способствовать углублению сотрудничества народов, принадлежащих к разным религиозным конфессиям в борьбе за мир, за запрещение оружия массового уничтожения. Оно даст возможность народам мира объединить свои усилия в деле охраны окружающей среды. Такое познание будет способствовать подъёму уровня доверия между отдельными государствами, способствовать преодолению вражды и отсутствия взаимопонимания между народами. Конечно, познание сердцем налагает на учёных-исследователей определённые запреты, поскольку оно зиждется

на известном принципе «не навреди». Познание сердцем ограничивает безудержное экспериментаторство учёных, ставя научные эксперименты в определённые нравственные рамки. Именно такое познание становится в настоящее время необходимым для человечества для его самосохранения и дальнейшего развития.

К сожалению, сама наука не может определить для себя нравственные границы познавательной деятельности. Она служит тем, кто её финансирует, находится на службе у политики. Сама по себе, наука, не несёт в себе нравственного стержня. Но для нынешнего века, когда угроза человечеству стала вполне реальной и ощутимой, нравственный стержень для науки совершенно необходим и поэтому должен быть принесён. Он может быть принесён извне, прежде всего из религиозной этики, которая формирует принципиально иное отношение к миру, нежели то, которое формирует наука. Для науки мир, да и человек, служат всего лишь объектами исследовательской и чисто оперативной деятельности. Религиозная этика этому «орудованию» вещами, среди которых человек – тоже вещь, может противопоставить только любовь, сердечное отношение человека к миру и человеку.

Избранное, благодаря познанию сердцем, направление научной и практической деятельности позволит человечеству резко снизить риск ядерной катастрофы, преодолеть экологический кризис, возникший вследствие грабительского отношения человека к природе. Оно даст также возможность преодолеть взаимное отчуждение между народами, снизить градус напряжённости и наладить контакты между противоборствующими сторонами. Познание, вернув себе нравственную основу, будет способствовать социальному прогрессу человечества, достижению поставленных целей.

Позитивная наука, отбросившая в сторону «вечные» вопросы, которые на протяжении тысячелетий ставила перед собой философия, и на которые давала ответ религия, духовно обеднила жизнь современного человека. Когда человек задумывается о сущности своего бытия, он ставит вопрос о смысле жизни. Постановка данного вопроса, хотя и носит вполне рациональный характер, но ответ на него наука дать не в состоянии. Само «вопрошание» о смысле жизни требует от человека серьёзной духовной подготовки. Проблема смысла жизни включает в себя рациональный, эмоциональный, интуитивный компоненты. Ответ на подобный вопрос может возникнуть внезапно, в результате духовного озарения, мгновенного прозрения, в котором истина приоткрывается человеку, открывая ему самого себя. Духовное прозрение означает духовный взлёт над противоречащими друг другу началами жизни, рациональным и иррациональным, верой и разумом, и позволяет ощутить универсальную целостность и единство истины бытия.

Если наука исследует трехмерный мир, то религия и философия исходят из существования многомерного мира. В рамках такого миропонимания наши представления о пространстве и времени расширяются до чисто духовного понимания вечности и бесконечности. В этом варианте познания мира, также, как и в процессе познания мира путём искусства, происходит вхождение сознания в другие измерения. Пространство и время воспринимаются как многоуровневые категории, продуцирующие различные уровни реальности. Пространственно-временной континуум, под воздействием духовной энергии, качественным образом преобразуется в человеческой душе. Религиозные традиции, уходящие своими корнями в давнее прошлое человечества, так или иначе, стремятся развить в каждом человеке духовное начало, сделать это начало определяющим и преобразующим. Наука это сделать не в состоянии потому, что она сконцентрирована исключительно на рациональном, рассудочном характере миропонимания.

Религия исходит из представлений о многомерности пространства и времени, которые, в своей основе, имеют духовную природу. Наука допускает существование неисчерпаемого многообразия материальных явлений, типов взаимосвязей и закономерностей. В последние десятилетия в науке проводится мысль о возможном существовании различных пространственно-временных форм и отношений в микро и мегамире. Причем свойства любой пространственно-временной формы, по видимому, обусловлены какими-то своими фундаментальными видами материи [11, 26].

Существенные изменения в отношении представлений о роли и месте человека в познании мира подчеркиваются лауреатом Нобелевской премии по химии И. Пригожиным: «Наше восприятие природы становится дуалистическим, и стержневым моментом в таком восприятии становится представление о неравновесности. Причем неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но и открывающей такие возможности для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется. В ситуации далекой от равновесия дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейные уравнения обычно имеют более, чем один тип решений. Поэтому в любой момент времени может возникнуть новый тип решения, не сводимый к предыдущему, а в точках смены типов решений – в точках бифуркации – может происходить смена пространственно-временной организации объекта» [10, 50]. Эти мысли выдающегося учёного являются наглядным свидетельством того, что современное мировоззрение уже не может удерживаться в чисто научных рамках. Оно предполагает движение мышления к целостности знания, к «поло-

жительному всеединству», которое, в каком-то смысле, было свойственно древним культурам. Необходим синтез знания, но уже на принципиально ином, высоком уровне развития науки.

Этот универсальный синтез научного знания и его вненаучных форм предполагает новое отношение человека к миру. Оно становится возможным благодаря сближению деятельности ученого и литератора. Вследствие сближения науки, литературы, искусства, религии, возникают новые возможности синтеза универсального знания, рационального по форме и нравственного по содержанию. Подобную корреляцию между художественным творчеством и современными представлениями естественных наук приветствует И. Пригожин, утверждающий, что хотя «универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносим с современной физикой и космологией» [10, 51]. О глубокой связи между пространственными построениями в сакральном искусстве иконописи и современной космонавтикой, говорит и другой выдающийся исследователь нашего времени Б. В. Раушенбах.

Мы можем прийти к следующим выводам. В настоящее время наступил глубокий кризис всей предшествующей системы ценностей, среди которых особое место занимала наука. Ещё совсем недавно научные достижения находились в центре внимания всего человечества. Но прошли несколько десятилетий и слава науки, как силы преобразующей мир, несколько померкла. Научно-технический прогресс на заре развития науки представлялся многим учёным и политикам панацеей от всех бед. Однако, как показало время, наука приобретает ущербность именно тогда, когда пытается заменить собой все остальные отрасли знания. Проблема соотношения научного и вненаучного знания поставлена исключительно остро именно в наши дни. Остро стоит и проблема существования в дальнейшем философского знания. Так, развитие философского знания ставится под вопрос представителями «антифилософии» постмодерна, которые отрицают основной вопрос философии и стремятся провести «деконструкцию» не только всей классической метафизики, но даже направлений постклассической философии. Выход из создавшегося кризиса философии может быть найден на пути глубокого переосмысления таких важнейших философских категорий, как материя, время, пространство, движение именно в духовном плане. Без духовного переосмысления фундаментальных представлений классической физики и других естественных наук, человечество не сможет дальше продвигаться вперед в направлении науки. Любой кажущийся прогресс в области науки, без развития духовного начала в самом человеке, будет оборачиваться регрессом.

Наука сама по себе, без чётко сформулированных ценностно-смысловых ориентиров её дальнейшего развития, не может в дальней-

шем способствовать прогрессу и совершенствованию человечества. Без ценностно-смысловой сферы невозможно прийти к пониманию истинной картины мира. Научное мировоззрение, как и любое другое, может приближаться к истине, но может и отдаляться от неё. Оно является истинным только тогда, когда обладает ценностным измерением и нравственно обосновано. В противном случае, мы встречаемся либо с очередными упражнениями в софистике, либо такое научное знание, обладая разрушительным потенциалом, ставит человечество перед пропастью. И в одном, и в другом случае, научное знание и, сформированное на его основе, научное мировоззрение не является истинным по существу. Такое знание не должно существовать, поскольку идёт вразрез с духовными потребностями человечества и ведёт человечество к гибели. Оно не должно существовать, поскольку оно лишено нравственного измерения. Ведь, начиная со времён глубокой древности, именно ценностно-смысловой компонент знания, априорно заложенный в мышлении человека, рассматривался мыслителями разных эпох как основополагающий критерий истинности или ложности любого знания, в том числе и научного.

С целью преодоления кризисной ситуации современной эпохи, должна существенно измениться и сама методология научного познания. Она должна измениться в сторону конвергенции научного знания и различных направлений духовного знания. Сам творческий потенциал исследователя определяется его способностями рассматривать исследуемое явление с различных точек зрения, выходить в процессе исследования за рамки одной парадигмы, а также в использовании ассоциативного, образного и системного мышления для нахождения оптимального решения той или иной научной проблемы.

Как показывает история науки, научное творчество многих крупных ученых было вполне совместимо с их религиозными взглядами. Первооткрыватель теории относительности А. Эйнштейн, не принадлежавший к числу верующих учёных, писал в то же время о том, что «жизнь священна» и является главной ценностью, которой должны быть подчинены все остальные. Из этого высказывания ученого следует, что даже, несмотря на релятивистский научный подход, провозглашённый в теории относительности, должны существовать некоторые ценности, которые, по своей природе, носят абсолютный и безусловный характер. Наука должна способствовать тому, чтобы вся иерархия научных фактов и оценочных суждений выстраивалась, исходя именно из этих сакральных ценностей.

Лишь только тогда, когда человечество найдёт способ вести разумный диалог с природой, оно сможет понять истинное предназначение мира и человека, а также четко определить те приоритеты научного

поиска, благодаря которым оно получит не только максимальную пользу, но и благо как таковое.

Свойство научной мысли заключается в том, чтобы в максимальной степени рационализировать процесс, ограничив его на данный момент только потенциально достижимыми целями. В этом случае должны быть тщательно выверены используемые средства, должен быть сформирован четкий план действий. Однако ограничение научного знания только достигаемыми на данный момент целями, рано или поздно приведет к тому, что процесс познания будет приостановлен. Сложная и глобальная цель познавательной деятельности будет редуцирована к сравнительно простой и ограниченной, прагматичной по своему характеру и смыслу, задаче, ориентированной на сегодняшний день. Мысль же, пропитанная сакральным началом, будет способствовать тому, что процесс познания станет универсальным и всеобщим.

Научная мысль и религиозный догмат, имеют разные векторы направленности. Научная мысль, всегда однозначна и унифицирована в смысловом плане для всех народов, независимо от принадлежности их к расе, национальности, религии, языку. Религиозный догмат, в который оформлена сакральная идея, действует в пределах конкретной религии. Однако именно сакральная идея формирует господствующую интеллектуальную парадигму, в пределах которой разворачивается вся история и культура данного народа. Сакральная идея многомерна, и эта её многомерность свидетельствует о вечности Бога и бесконечности мира. Это выводит сакральную идею за пределы той культуры, в которой она предстаёт в форме того или иного религиозного догмата. Таким образом, сакральная идея становится достоянием всего человечества, как и достижение науки. Разница между ними заключается, прежде всего, в том, что научное мировоззрение редуцирует мир к относительно простым моделям, в то время как сакральная идея стремится к усложнению мировоззренческих систем, приданию им духовного измерения и ориентира.

Существуют различные представления о том, какие отношения должны быть у науки и религии. Наиболее радикальные взгляды на эту проблему, восходящие к материалистической философии, негативно оценивают перспективы религии в современном обществе и подчёркивают растущие перспективы науки. Однако есть и такие теории, которые подчёркивают необходимость и возможность их сосуществования в современном мире и, даже, утверждают принцип дополнительности науки и религии, как двух взаимодействующих между собой способов отношения человека и мира.

В качестве примера можно привести то, что современная теория физического вакуума допускает возможность существования так называемого первичного торсионного поля, которое посредством информа-



ционного поля «управляет» рождением материи из вакуума, ее развитием в проявленном виде. Информационное поле взаимодействует с материей, что и создает впечатление о наличии «сверхсознания». Взаимодействие информационного поля с материей порождает т. н. «мыслеформы». Они представляют собой устойчивые полевые образования, некоторые «закодированные» сведения о конкретном материальном объекте в структуре информационного поля. Наиболее активно и интенсивно с информационным полем взаимодействует такое материальное образование как человек с помощью совершеннейшего «прибора», каким является его головной мозг. Вместе с сердцем, такая самодостаточная система выступает в виде своеобразного вибратора, открытого колебательного контура, который способен принимать специфические сигналы мыслеформ. Если наука открыла такие мыслеформы, которые проверены в опытах с материальными объектами, то религия опирается на мыслеформы, которые заключают в себе знания о сакральном. Такая гипотеза предопределяет «мирное сосуществование» и «взаимодополнение» науки и религии, материального и идеального, объективного и субъективного.

Научное мировоззрение исходит из приоритета закона. Собственно говоря, понятие благодати неизвестно науке. Благодать как внутренний опыт человека не может быть адекватно описан на её языке. Между представлениями о божественной благодати и научным мировоззрением на современном уровне развития науки существует глубокая антиномия. Преодоление этой антиномии возможно только в рамках знания представляющего собой синтез науки, религии и художественного творчества. О такой возможности высказываются некоторые современные ученые, в частности И. Пригожин в своей статье «Философия нестабильности».

Постижение внутреннего опыта индивидуума научными методами дело чрезвычайно сложное, поскольку внутренний опыт, по своей природе не носит объективный характер, он во многом сродни художественному творчеству. Однако существуют отдельные гуманитарные науки, такие как литературоведение, искусствоведение, ставящие перед собой задачи адекватного постижения не только внешних обстоятельств, связанных с появлением того или иного произведения литературы и искусства, но и постижение внутреннего опыта переживаний писателя, художника, в процессе создания им произведений литературы и искусства. Таким образом, наука в принципе, может проникать во внутренний мир человека. Именно благодаря исследованию внутреннего мира автора становится возможным адекватное постижение созданных им произведений литературы и искусства.

Наука стремится рационально объяснить все явления природы и общества. Однако именно в силу своего рационализма наука часто не может указать человеку конкретный выход в сложившейся жизненной

ситуации. Построенные на основе научного знания теории морали не обладают достаточной обоснованностью. Поэтому нельзя сбрасывать со счетов религию, как важнейший тип мировоззрения, в котором заложены основополагающие основы всей культуры человечества. В нынешней, крайне сложной для будущего человечества ситуации, наука не только должна признать возможность мирного сосуществования с религией, но и двигаться в направлении синтеза научных и вненаучных взглядов для более адекватного и всестороннего постижения истины.

Критически-аналитическое осмысление процесса познания приводит к мысли о существовании неразрывного «диполя», состоящего из Истины и Тайны. Обретение научных знаний связано с вечным стремлением человека к Истине, религиозное же знание зиждется на признании Тайны бытия. Научное, философское и религиозное знание, которое отделено от Любви, Справедливости и других этических параметров, древние мыслители рассматривали как плутовство, а не мудрость.

### Литература

1. Волошин М. Путиами Каина. Трагедия материальной культуры / Максимилиан Волошин // Волошин М. Собрание сочинений / Под общ. ред. В.П.Купченко и А.В.Лаврова. – М.: Эллис Лак, 2004. – Т. 2. – С. 5–62.
2. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство/ Альбер Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с. – (Мыслители XX века).
3. Ахундов М.Д., Баженов Л.Б. Естествознание и религия в системе культуры // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 42–53.
4. Наука. Философия. Религия // Наука, технология, человек. Восьмая международная конференция 2.10. 1997. Объединенный институт ядерных исследований. Институт философии РАН. Московская Духовная Академия: – Дубна, 1977.
5. Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание/А.П.Дубров, В.Н.Пушкин. – М.: СП «Соваминко», 1990. – 280 с.
6. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Введение в философскую антропологию Николая Бердяева / Л.И.Новикова, И.Н. Сиземская // Человек. – 1997.– № 3. – С. 57 – 66.
7. Соловьёв В.С.Философские начала цельного знания /Владимир Сергеевич Соловьёв/Сочинения: в 2 томах. – М., 1988. – Т.2. – С. 139 –288. – (Философское наследие)
8. Вернадский В. И. Автотрофность человечества // В.И. Вернадский/ Русский космизм. Антология философской мысли : [Составление С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой]. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. –С. 288–303 – Режим доступа: <http://www.pobeda.ru/mbnff/biblio/knigi/antrukos/vern1.html>
9. Тростников В.Н. Европейская наука как артефакт христианского познания истины/В.Н. Тростников //Православие и культура. – Киев. Украинское православное братство святых Кирилла и Мефодия. – 1993. – № 2.
10. Пригожин И. Философия нестабильности / Илья Пригожин; [пер. с англ. Я.И. Свирского] // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
11. Мостепаненко А. М. Пространство и время в макро-, мега- и микромире / А.М. Мостепаненко. – М.: Политиздат, 1974.– 240 с.

## ГЛАВА III. ПРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНА САКРАЛЬНОГО.

### *III. 1. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СИСТЕМЕ САКРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ*

В основе современного западного мировоззрения лежат ценности, которые в общественно-политической и юридической литературе часто именуется как «общечеловеческие». Эти ценности неразрывно связаны с традицией гуманизма. Само слово «гуманисты» стало применяться по отношению к мыслителям эпохи Возрождения, провозгласившим именно человека высшей ценностью. Основы мировоззрения этих мыслителей были сформированы не столько христианской теологией эпохи средневековья, сколько философией времен античности, к которой обратились гуманисты с вопросом о том, что же такое человек и как возможны его отношения с существующим миром. Видными гуманистами эпохи Возрождения являлись итальянские мыслители Э.С. Пикколомини, М. Фичино, Л. Валла, Пико делла Мирандола, Дж. Бруно и другие. Позиция этих мыслителей в отношении религии и церкви, и связанных с ними сакральных ценностей католического Средневековья, существенно отличалась. Так, Энео Сильвио Пикколомини был римским папой под именем Пий II, а признающий существование множества миров Джордано Бруно был сожжён как еретик на Кампо ди Фиоре. Однако всех мыслителей-гуманистов объединил антропоцентризм в трактовке отношений между человеком и миром. В дальнейшем термин «гуманизм» стал применяться и в отношении идеологии других исторических эпох, в частности Нового времени. Его также стали связывать с французским Просвещением.

Мировоззрение современного мира также часто позиционирует себя как гуманистическое. Аксиологические и морально-этические аспекты проблемы человека были затронуты в произведениях западноевропейских мыслителей атеистического направления, представляющих философию жизни (Ф. Ницше), марксизм (К. Маркс, Ф. Энгельс), атеистический экзистенциализм (Ж. П. Сартр, А. Камю), фрейдизм (З. Фрейд, Г. Маркузе, Э. Фромм). Проблема человека с особой остротой ставится в философии экзистенциализма и персонализма. В рамках философии XX века складывается отдельная отрасль знания – философская антропология.

В отличие от мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени, с их жизнеутверждающими тезисами, постмодернизм в лице его выдающихся представителей, таких как Р. Барт, М. Фуко, провозгласил

«смерть человека». У философов данного направления концепт «смерти» стал доминировать над концептом «жизни» в самом понимании проблемы человека.

Именно этим доминированием «смертоносных» тенденций, постмодернизм отличается от учений философов-модернистов, которые, подобно Ф. Ницше, считали биологическую жизнь высшей ценностью. Модернисты, следуя заветам Ф. Ницше, провозгласившего в будущем торжество «сверхчеловека», стремились создать наивысшую, по их мнению, форму гуманизма, утверждающую «абсолютную свободу» человека. Эту позицию западноевропейских литераторов подверг резкой критике Ф.М. Достоевский, показавший в своих произведениях весь её аморализм, сформулированный в тезисе «если Бога нет, то всё позволено».

Наглядной иллюстрацией преобладания смерти в художественной литературе XX века является творчество представителей драматургии абсурда С. Беккета и Э. Ионеско, «нового романа» А. Роб-Грийе и К. Симона. Мотивы не только физической, но и духовной смерти человека, его морального вырождения доминируют во многих произведениях литературы и искусства постмодерна. Петербургский кинорежиссёр Евгений Юфит даже обозначил особый художественный стиль словом «некрореализм». «Некрореализм» входит в свои права, когда утрачены практически все прежние духовные ценности и у человечества исчезли «последние надежды». В этой ситуации главной ценностью объявляется смерть. Один из фильмов мексиканского режиссёра Ф. Аррабаля так и называется: «Да здравствует смерть».

Проблема человека всегда оставалась приоритетной в творчестве религиозных философов, которые вели идейный спор с представителями философского модернизма на Западе. Особый вклад в разработку учения о человеке как существе духовном внесла русская религиозная философия конца XIX – начала XX века. Проблема человека была с особой остротой поставлена в литературном наследии Ф.М. Достоевского и нашла дальнейшее развитие в трудах русских мыслителей Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова, П. И. Новгородцева, В. В. Розанова, Ф. А. Степуна, С. Л. Франка. Различные направления религиозной философии Запада, в особенности, религиозный экзистенциализм, персонализм и неотомизм, рассматривая различные аспекты философской антропологии, подчёркивали духовную сущность человеческой природы.

С гуманизмом позиционировало себя и коммунистическое мировоззрение, до недавнего времени являвшееся одним из господствующих мировоззрений человечества. В то же время, провозгласив превосходство общественной собственности над частной, и рассматривая классовую борьбу как стержень всемирной истории, марксистское мировоззрение, по словам французского философа Л. Альтюссера, проявило себя, в ка-

кой-то мере, как «теоретический антигуманизм», растворяющий индивидуальность и личность в коллективных формах бытия. Коммунистическая идеология всегда была сориентирована, в первую очередь, на социоцентрические и группоцентрические классовые ценности, а не на человеческую личность во всей её индивидуальности и неповторимости. Попытка мыслителей марксистского направления объяснить всю глубину проблемы человека, исходя исключительно из представления о нем, как о «высокоорганизованной материи», сводила сложную и многомерную проблему человека к социальному уровню. Возникшие на основе синтеза марксизма и фрейдизма учения Г. Маркузе, Э. Фромма, В. Райха сводили эту проблему к чисто биологическому началу в самом человеке. Вследствие этого, некоторые сложные и неоднозначные явления человеческой психики марксистская и неомарксистская (фрейд-марксистская) психология стремились объяснить на основе упрощенных трактовок понимания душевно-духовной природы человека. Такая психология обычно исследует только наличного человека, человека в данный момент времени его существования, но совершенно не говорит нам о том, что есть Человек в высшем понимании этого слова. Этот недостаток материалистической психологии совершенно правильно подметил один из выдающихся советских психологов А.Н. Леонтьев: «Мы разобрали человека на части и хорошо научились «считать» каждую из них. Но вот собрать человека воедино мы не в состоянии» [1, 21]. Также как и неомарксистские направления на Западе, советская психологическая школа, основываясь на физиологической теории И.П. Павлова, несмотря на значительные успехи в раскрытии тайн человеческой психики, так и не смогла построить полноценную модель человеческой личности.

Такая модель не была создана и в рамках основных направлений в западноевропейской психологии XX века, таких как бихевиоризм, фрейдизм, «аналитическая психология» и др. Все успехи и неудачи этих направлений свидетельствует об утрате современной психологией понимания целостности человеческой личности. Человека как личность необходимо рассматривать не только на биологическом уровне, как это делают фрейдисты, и не только на социальном уровне, что свойственно марксизму, но и в отношении к чему-то более высокому, чем сам человек. Человека следует рассматривать в отношении к Абсолюту, Космосу, Богу, что было свойственно мыслителям прежних исторических эпох античности и средневековья. По этому поводу уместно вспомнить хорошо известное высказывание К. Маркса о том, что «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны» [2, 731]. В подобном высказывании, на наш взгляд, выражена совершенно справедливая идея относительно того, что процесс познания движется не только от простого к сложному, но и на основе принципа дедукции, от сложного к простому.

Современный западный гуманизм, в отличие от марксизма, растворяющего человеческую личность в коллективных формах бытия, апеллирует преимущественно к индивидуализму. Он стремится сгладить существующие противоречия между представителями различных общественных классов, наций, религиозных конфессий, подменив принципом толерантности существование у каждого человека своих убеждений, любовь к истине, веру в Бога. Провозглашая примат общечеловеческих ценностей над ценностями различных социальных групп, классов, конфессий, современный западный гуманизм исходит из представлений о человеке вообще. Исходя из размышлений о таком абстрактном человеке, жизнь которого лишена какого-либо духовного содержания, а существование ничем не наполнено, постмодернистская философия приходит, в конце концов, к выводу о «смерти человека» в философском смысле. Англо-американский поэт Т.С. Элиот называет таких людей «полыми людьми», выражая этим трагизм отчуждённости современного человека от мира и Бога. Постмодернистское мировоззрение, как мировоззрение кризисное, в какой-то мере напоминает собой, мировоззрение античных софистов. Философия софистов, провозгласившая человека «мерой всех вещей», была первой формой античного гуманизма. Эта философия являлась, по своей сути, кризисной философией, поскольку её, как и современную постмодернистскую философию (или «антифилософию»), отличали субъективизм, скептицизм и релятивизм.

На современном этапе, между гуманистическим мировоззрением, вырождающемся в свою противоположность в эпоху постмодерна и, основанном на теоцентризме, христианским мировоззрением, всё сильнее углубляется различие в понимании самой природы человека. Концепция глобализации, насаждаемая в XX веке апологетами западной цивилизации и идеологами «демократии», способствует не столько решению, сколько усугублению сложных и неоднозначных процессов, которые происходят в современном мире. Это стремление измерять все народы и культуры одной меркой, без учёта исторических традиций, особенностей менталитета и культурных различий между ними, может привести к тяжёлым последствиям в плане дальнейшего существования человеческого общества.

Гуманизм любой эпохи провозглашает антропоцентризм главным принципом в понимании отношений между человеком и миром. Однако антропоцентризм, провозглашённый в рамках современного постмодернистского мировоззрения, существенным образом отличается от антропоцентризма эпохи Возрождения. Эстетическая, по своему характеру, философия эпохи Возрождения раскрывала органическое единство духовной и телесной природы человека. В современном же постмодернистском мировоззрении человек является всего лишь знаком среди дру-

гих знаков. Говоря словами знаменитой рок-группы «Пинк Флойд» он «ещё один кирпич в стене». Это касается не только тоталитарных государств, но и государств, провозглашающих себя «оплотом» демократии. В современной мире исчезает та духовная энергия, которая когда-то делала человека духовным существом. С помощью различных средств воздействия на психику, манипуляции сознанием, аннигилируется та духовная основа, которая давала возможность человеку быть носителем морально-нравственного начала. Духовные запросы человеческой личности заменяются чем-то простым, биологическим, потребительским. Если телесная природа человека всячески подчёркивается всей современной западной культурой, то о духовной природе человека «властители умов» современного мира предпочитают, либо вообще не говорить, либо подменять её чем-то другим, в частности, социальной сферой. В одних случаях, природа человека подменяется совокупностью биологических инстинктов, в других, она отождествляется с социальным статусом человека в конкретном обществе. В лучшем случае, современные идеологи и политики обращаются к каким-либо душевным качествам и интеллектуальным способностям современного человека.

Противоречие между моральными ценностями, провозглашёнными современными политическими идеологиями и моральными ценностями, провозглашёнными на заре нашей эры христианской религией, продолжает нарастать. Установки современной морали зачастую входят в противоречие не только с моральными ценностями христианства, но и с элементарным здравым смыслом и даже с биологическими и физиологическими параметрами самой человеческой природы. Всё это является проявлением глубокого и тотального мировоззренческого кризиса, царящего в современном мире.

Религиозное мировоззрение, начиная с древнеегипетского, рассматривает проблему человека в системе отношений между плотью, душой и Духом. В этой же системе координат рассматривает проблему человека и христианское мировоззрение. Причем именно Дух в рамках теоцентрической системы христианства и других монотеистических религий выступает как системообразующий элемент. Именно Дух, принадлежа сфера сакрального, вносит в человеческую душу «божественную искру», делая её бессмертной. Вследствие этого сам человек, в рамках религиозного мировоззрения, в особенности христианского, понимается не столько как обладающий смертным телом, сколько как обладающий бессмертной душой.

Материалистически ориентированная психология, строившаяся согласно идеалу «абсолютно точной науки» о человеке, категорически отвергла Дух как системообразующий элемент человеческой природы, связывающий человеческую личность с Абсолютной личностью – Бо-

гом. В связи с этим, она и не смогла дать максимально полное представление о человеческой личности. Материалистическая психология отвергла проблему связи и отношения человеческой личности со сферой высших смыслов её существования, т.е. со сферой сакрального. Провозглашая монизм материи, она отвергла духовность как субстанцию по принципиальным соображениям. Таким образом, материалистическая психология изначально ограничила свой методологический инструментарий, необходимый для исследования глобальных проблем человека. Она ориентирована преимущественно на внешний опыт человеческой деятельности и фактически сбрасывает со счетов внутренний опыт человеческой личности.

В отличие от постмодернизма, с его признанием равнозначности всего и вся, христианское мировоззрение представляет собой упорядоченную, строго иерархизированную систему ценностей, высшей среди которых является святость, святыня. Святость выступает как предельная ценность, которая рассматривается религиозным сознанием как данная свыше. В то же время, её достижение предполагает огромные усилия со стороны самого человека. Эти усилия связаны с обузданием человеком инстинктов, подчинением воле своих эмоций. Путь святости тесно связан с достижением подлинной духовной свободы человека. Пророк Мухаммед после захвата Мекки говорил о том, что после «малого джихада», представляющего войну с «неверными», мусульмане должны идти на «большой джихад», который выражается в обуздании собственных чувств и искоренении собственных пороков. Достижение святости, с религиозной точки зрения, связано, с одной стороны, с исключительным напряжением душевных и духовных сил человека в его служении Богу и Добру, а, с другой, с божественной благодатью, которая нисходит на человека и преображает его личность. Именно признание святым, канонизация, с позиций христианской религии, является наивысшей оценкой деятельности человека. Поэтому «святая воля» выше, чем просто «добрая воля». А «святое творчество» всегда стоит выше творчества прекрасного [3, 114-115].

Святость обладает качествами, присущими Абсолюту. Её переживание связано с присутствием в человеке Абсолютного, Божественного начала. Переживание святости происходит через душевный трепет и восхищение. Приобщение к вечному, божественному, духовному началу идет через сакрализацию, которая является главным вектором движения в любой религии. Даже если религия представляет собой примитивный анимистический культ, она, тем не менее, всё равно несёт в себе какие-то представления о сакральном начале, побуждающие человека подняться над суетой повседневности и, в какой-то мере, приобщиться к вечности. Святость является высшим проявлением сакрального начала в



христианстве, где, по сравнению с другими национально-государственными и даже мировыми религиями, огромное значение имеет представление о святых праведниках, о святых личностях. Во всех монотеистических религиях существует представление и об абсолютной святости, которую олицетворяет единый Бог.

Святость считается высшей ценностью в религиозной аксиологии. В христианстве, в первую очередь, святостью обладает не сакральный предмет, и даже не сакральная идея, а именно личность. В этом плане следует подчеркнуть принципиальное различие, существующее между христианством и буддизмом. В буддизме конкретная личность Гаутамы Будды не является чем-то исключительно важным и значимым, поскольку Будды появлялись в различных временных циклах и с определённой периодичностью. Они были и до Гаутамы, и будут после, как, например, Майтрея – Будда будущего. Буддисты почитают, прежде всего, учение Гаутамы, а не его личность. Именно оно носит сакральный характер. В христианской религии, наоборот, живая личность в лице Христа является средоточием святости, хотя христиане чтят и «святые мощи» и «святые иконы». Однако они мыслятся не просто как отдельные сакральные предметы, а, именно как продолжение святой личности.

В христианском мировоззрении именно личность находится на вершине иерархии ценностей. Вещи, блага, идеи, нормы стоят ниже в иерархии ценностей, чем человеческая личность, поскольку они имеют безличностный характер [3, 115]. В рамках христианского миропонимания речь всегда идёт о живой конкретной личности, а не об абстрактной идее личности. Как подчёркивает русский философ Б.П. Вышеславцев: «Всё идеально-отвлечённое неполноценно, только идеально-конкретное, живое, укоренённое в бытии – полноценно. Вот почему высшая святость – «Господь Святой Израилев», есть личный Бог, а не безличный, живой Бог, а не идея Бога. Безличный Бог стоял бы ниже, а не выше человека» [3, 114-115].

Вслед за Иисусом Христом как божественной личностью, Бого-человеком, в иерархии ценностей стоит человек. Человек не рассматривается в христианском мировоззрении как вершина иерархии, подобно тому, как его рассматривают секуляризированные философские учения и политические идеологии. Человек не может находиться на вершине христианской системы ценностей уже в силу своей зависимости от Бога и собственного несовершенства. Несмотря на то, что человек обладает полноценным свойством быть живой конкретной личностью, он не абсолютен, он смертен и поэтому «немощен» перед Богом. Человек и Бог, несмотря на их единство, поскольку человек, с религиозной точки зрения, создан по образу и подобию Божию, в известном смысле, даже противоположны друг другу. В человеке и Боге наиболее ярко проявляются

бинарные оппозиции, такие как: недостаточность и полнота; конечное и бесконечное; несовершенное и совершенное; зависимое и независимое; относительное и абсолютное. В представлениях об отношениях между человеком и Богом в христианстве и других монотеистических религиях имеются некоторые различия.

С христианской точки зрения, люди, обратившие свой взор, разум и волю к Богу, могут приобрести качество святости. Они могут быть канонизированы церковью и почитаются как святые, но лишь в том смысле, что божественная благодать или «свет Господень снизошёл на них».

В качестве альтернативы христианской религии в рамках политических идеологий Нового времени, таких как либеральная, социалистическая, коммунистическая, анархистская и др., вырабатывается секуляризованная «религия человечества», которая несёт в себе основные положения атеистической этики и аксиологии. Эти положения варьируются у различных мыслителей. Индивидуалистическая система этики и аксиологии исходит из того, что, согласно М. Штирнеру, единственной ценностью и святыней для конкретного человека является его «живое конкретное «я», а всё остальное носит подчиненный характер и второстепенно. Другим вариантом индивидуалистической этики является ницшеанство, провозгласившее в недалёком будущем приход «сверхчеловека», который объявляется высшей ценностью. Человек, в таком случае существует как то, что должно быть превзойдено появлением «сверхчеловека».

Для других мыслителей Нового времени, наоборот, характерно утверждение коллективных ценностей. Так, единственной ценностью и святыней у Л. Фейербаха объявляется «человечество», у К. Маркса, ставящего во главу угла коллективизм, все надежды связаны с «единственным до конца революционным классом», которым, по его мнению, является пролетариат.

Относительно философского понимания проблемы человека в XX столетии М.К. Мамардашвили говорит следующее: «Объектом и предметом философского исследования «является всегда не наличный человек, а тот возможный человек, который может сверкнуть на какое-то время, промелькнуть, установиться в пространстве некоторого собственного усилия» [4, 11].

Человеческое бытие, по М.Хайдеггеру, есть «бытие к смерти». В то же время смертным не дано знать смерть. Как подчеркивает М. Хайдеггер: «Переход к уже-не-присутствию изымает присутствие как раз из возможности иметь опыт этого перехода и понять его как испытанный» [5, 237]. Таким образом, в человеческом бытии всегда есть некоторый зазор: человеку известно, что он смертен; но ему не дано знать

смерть. Не дано знать того дня и часа, когда он с ней встретится, и никакая наука не приблизит его к пониманию этой великой тайны, которая в то же время есть очевидность. Этот зазор и выводит человека на горизонт, трансцендентально удаляющийся по мере кажущегося приближения. Таким образом, человек становится сопричастным вечности и свободе.

В связи с этим, проблема смерти и бессмертия является одной из главных в антропологической проблематике. Она рассматривается в различных религиях и философиях. Различию в трактовках проблемы смерти и бессмертия предшествуют соответствующие представления о сакральном в культуре и религии того или иного народа.

В контексте различных культур эта важнейшая антропологическая проблема решается по-разному. Для христианства характерно представление о бессмертии души. В христианстве через страдание, сокрушенное сердце и покаяние в человеке вызревает истина. Так, герой романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание», Раскольников от «нищешанского своеволия», выразившегося в убийстве, через муки совести, глубокое осознание своей вины и покаяние приходит к Христу. В христианстве образцом ухода из этого мира является мученическая смерть и воскрешение Иисуса Христа.

В индуизме и буддизме существует иной идеал ухода человека из жизни, нежели в христианстве. Идеалом буддизма является достижение нирваны, т.е. полное угасание. Так, итогом жизни Будды является достижение такого состояния, которое описывается как «не это и не то». Следуя буддистским принципам, человек может, в отличие от мученической смерти на кресте Иисуса Христа, подобно Будде абсолютно спокойно, без всякого напряжения перейти в состояние небытия, легко приняв свою собственную смерть. Остановка колеса перерождений завершает странствия души по многочисленным телам в индуизме.

Одной из важнейших категорий индийской философии является именно шуньята (пустота). В религиях, принадлежащих к индийской традиции, человек обретает выход в пустоту, освобождаясь от страданий, и признавая принципиальную равнозначность всего существующего. Поэтому в некоторых индийских учениях, в частности в джайнизме, провозглашается принцип ахимсы, который заключается в том, чтобы не причинять какого-либо вреда другим живым существам. В некоторых направлениях индуизма существует отказ от употребления мясной пищи, действует строгая вегетарианская диета и другие ограничения.

В самой сути индуистской и буддийской философии содержится «анестезия» от множества проблем, которые обременяют повседневное человеческое существование. В таком мировоззрении существуют как некоторые плюсы, так и минусы. Конечно, совершенно правильно при-

менять «обезболивание» при шоке, травме, духовных потрясениях, но когда все время действует анестезия, то создается ложное чувство здоровья. Однако реально существующая болезнь организма никак не излечивается. Она продолжает развиваться. Своего рода «анестезия» характерна и для современной молодёжной субкультуры. Эта «анестезия» может осуществляться благодаря громохочущей и оглушающей музыке, благодаря алкогольному и наркотическому опьянению и другим способам воздействия на органы чувств. В результате подобной «анестезии» человеку уже ничего не надо, кроме постоянного пребывания в подобном состоянии.

Моральные учения Востока и Запада существенно отличаются друг от друга в зависимости от того, как воспринимается индивидуальное, личностное человеческое «Я» в той или иной культуре. В самурайском кодексе «Хагакурэ бусидо» было запрещено вступать в междоусобные конфликты по личным мотивам. Самурай, вступивший в конфликт по мотивам личного характера, рассматривался окружающими людьми как нарушитель кодекса чести и должен был подвергнут жестокому наказанию. В европейской культуре, наоборот, в течение длительного времени дуэли по личным мотивам были одобрены кодексом дворянской чести. Из-за прекрасных дам, из-за неосторожно брошенного взгляда, из-за неуместной остроты европейские и русские дворяне часто вынуждены были убивать друг друга на дуэлях, поскольку этого требовал от них подобный кодекс чести. История рассказывает о тех колоссальных усилиях, которые надо было приложить кардиналу Ришелье, чтобы покончить с подобными дворянскими предрассудками.

В странах Востока господствовали принципиально иные сакральные ценности, нежели те, что господствовали в Европе. Поэтому в этих странах дуэли не могли иметь место. Хотя поединки между людьми, которые имели право носить оружие, происходили в этих странах довольно часто, однако их причины заключались отнюдь не в личных мотивах участников поединка. Ярким примером проявлением доблести в средневековой Японии является месть ронинов – самураев, утративших своего господина. Месть за убитого хозяина являлась долгом чести такого самурая. Именно на подобных представлениях о чести, связанных с сакральными ценностями, заложенными в культуре и религии разных народов, и был основан соответствующий образ жизни, сформулированы главные принципы морали и представления о смысле жизни.

Р. Декарт неоднократно задавал себе вопрос о том, есть ли в мире какая-либо причина, чтобы у человека возникла мысль о вечности, о вечной жизни и желание её. Ведь положение каждого конкретного человека в мире определяется его конечностью, историчностью, ситуационностью, а значит и смертностью. В самом окружающем мире и его воз-

действиях на эмпирическое, воспринимающееся человеческое устройство нет ничего такого, что могло бы породить догадку, мысль о вечности и побудить его возжелать вечной жизни. В то же время, стремление к бессмертию отчётливо видно в религиях и культурах многих народов. Однако в мировоззрении XX века прослеживаются представления о бессмысленности вечной жизни. Так, глубокий пессимизм в отношении вечной жизни характерен для ряда произведений зарубежной литературы XX века. В одном из рассказов Х.Л. Борхеса повествуется о городе Бессмертных, затерянном где-то «в потаённом сердце пустыни». Этот город представляет собой странный, бессмысленный лабиринт и «одно то, что он есть и продолжает бить, заражает и губит прошлое и будущее и бросает тень на звезды. Пока он есть, никто в мире не познает счастья и смысла существования» [6, 391]. Сходное представление о бессмертии, которое якобы изначально абсурдно для человеческой природы, мы встречаем и в «Средстве Макропулоса» К. Чапека, где героиня отказывается пить эликсир бессмертия, предпочитая смерть скуке вечной жизни. Как остроумно замечает Б. Уильямс: «Между теми, кто, думая о смерти, находит утешение в надежде, что она – начало иной жизни, и теми, кто находит равное утешение в убеждении, что она – конец единственной жизни, существует, быть может, глубокое различие в темпераменте» [7, 421].

В представлениях о смерти и бессмертии отчетливо прослеживаются две основные традиции. Одна из них, пронизывает собой манихейство, орфизм, платонизм, учение Августина Блаженного и т.д. Она основана на противопоставлении духа и тела. Согласно этой традиции духовное стремится к вечности, истине и спасению, тогда как тело создано для удовольствий, бренно и, в конечном счете, обречено на разложение [7, 440]. Эта традиция идеалистична.

Другая же традиция имеет материалистический характер. Она представлена эпикурейством, учением Тита Лукреция Кара, тантризмом, даосизмом и др. Согласно ей, тело – это все, что у нас есть, или все, что мы есть; отсюда следует, что единственное, к чему сводятся все наши заботы, – это надежное устройство земного счастья. Эпикур говорит о безотносительности человека к смерти: «Когда есть смерть, нас нет, когда мы есть, её нет». Лукреций, вслед за Эпикуром утверждает, что смерть не может быть злом и для самого человека все равно когда умирать, т.к. долгая жизнь не лучше короткой.

Христианская традиция, утверждающая личное бессмертие души каждого человека, существенно отличается практически от всех остальных религиозно-культурных традиций в понимании «жизни вечной». Так в античной мифологической традиции человеческую душу после смерти ждет мрачный Тартар. В иудаизме её ожидает столь же безрадо-

стный шеол. Согласно христианским представлениям в конце времен должно произойти не только воскресение души, но и воскресение тела. Русский религиозный мыслитель Н.Ф. Федоров в «Философии общего дела» настоятельно проводит мысль о необходимости воскрешения всех предшествующих поколений с целью приближения Царства Божьего. Он утверждает, что основной смысл существования человечества заложен в супраморализме, который представляет собой «долг к отцам – предкам, воскрешение как самая высшая и, безусловно, всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ от исполнения которой, т.е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода» [8, 473].

В то же время, несомненную трудность для христианской религии представляет описание модели «бесконечного и предположительно удовлетворенного состояния или деятельности, не надоедающих человеческому существу с самосознанием и характером, интересами, вкусами и страстями, приобретёнными в течение уже законченной жизни [9, 436]. Для описания «вечной жизни» используется опыт земных эмоций, предметный мир и мир, прочувствованных в земной жизни событий. Примером таких описаний является «Божественная комедия» Данте Алигьери. Следует отметить, что «Ад» и «Рай» в «Божественной комедии» Данте имеют далеко не равную художественную силу. «Ад» выписан гораздо объёмнее и внушительнее, нежели две других части поэмы.

Путь к вечности и свободе, согласно христианству, проходит через любовь. Поэтому любовь и смерть в христианстве тесно взаимосвязаны. Человек, погружённый в любовь, может обрести бессмертие души. Как подчеркивает М.К. Мамардашвили: «Смерть задает любви параметр предельности, высшего напряжения» [9, 126].

Через смерть сознание впитывает понятие вечности как будущего, не вмещающегося в парадигму физического времени. Что касается представлений об отношении жизни и смерти в мифологическом сознании человека, то, как отмечает М.К. Мамардашвили: «Жизнь и смерть мыслятся им не как оппозиция и «без символа смерти, без того, чтобы жить в тени этого символа, – ничего нельзя понять, ничего нельзя в действительности испытать...» [9, 15]. Поэтому в искусстве смерть часто изображается в виде «живой». Так, у М.П. Мусоргского в «Песнях и плясках смерти» смерть выступает в качестве действующего лица с чертами живого человека. Для мексиканской культуры характерно изображение «калаверас» – скелетов, исполняющих роли живых людей.

Постижение человеком смысла своей жизни и смерти, способствует формированию у него представлений об уникальной ценности человеческой жизни. Переживание смысла жизни формирует характер человека и способствует глубокому осознанию творческой неповтори-

мости каждой личности. Жить в соответствии с подлинным смыслом жизни, согласно христианству означает поиск всечеловеческого, сакрального, сокрытого за пеленой «суеты сует».

Смысл жизни человека, а значит, и смысл его смерти могут быть раскрыты в отношении всечеловеческого, неповторимого, индивидуализированного самовыражения. Важнейшая черта смысла жизни заключается в том, что жизнь имеет индивидуализированное, неповторимое выражение. Как замечает В.А. Роменец: «Острота индивидуализирования как оригинальность возвращает человека ко всеобщему смыслу жизни» [10, 175].

А. Камю в своем философском эссе «Миф о Сизифе» говорит о том, что единственной серьезной для него философской проблемой является проблема самоубийства [11,24]. Вопрос о том, стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить, тревожит французского писателя. Хотя для себя он принимает стоическое решение жить, в его трагической смерти в авткатастрофе слышится отголосок прежних размышлений и сомнений.

Относительно проблемы самоубийства существуют различные представления в различных религиозно-культурных и философских традициях. Проблема смерти и самоубийства всегда волновала философов разных времен. Здесь уместно вспомнить Эмпедокла, бросившегося в кратер вулкана, стоика Зенона, ушедшего из мира по своей воле, Сократа и Сенеку, мужественно совершивших уход из жизни по приговору властей. Уместно вспомнить философа А. Шопенгауэра, который утверждал, что «всякая смерть – самоубийство», а его ученик Ф. Майнлендер покончил с собой в юном возрасте. Автор известного трактата «Пол и характер» О. Вейнингер, в скором времени после выхода в свет своего единственного произведения, также добровольно ушел из жизни. В средневековой Японии самураям кодекс «Хагакурэ Бусидо» предписывает следующий принцип: «Когда надлежит сделать выбор, не позволяй мыслям о выгоде колебать твой ум. Принимая во внимание, что все мы предпочитаем лучше жить, чем умереть, это предпочтение определяет и наш выбор, вдруг ошибаемся. Подумай о жалкой участи человека, который не добился цели и продолжает жить... Каждое утро думай о том, как надо умирать. Каждый вечер освежай свой ум мыслями о смерти. И пусть так будет всегда» [12, 239]. Самурайский кодекс чести «Хагакурэ бусидо» предписывает японским самураям следующую максиму в отношении самоубийства: «Жить, когда надо жить и умирать, когда надо умирать».

Поскольку в христианской теологии смерть предстает как сокровенное знание, подвластное только Богу, человек лишается права осуществить выбор своей собственной смерти. Если для японского самурая, проигравшего войну или даже потерявшего своего хозяина, самоубийст-

во представляет собой ритуал, означающий высшую доблесть в плане исполнения своего долга, то для христианина самоубийство представляет собой фактический отказ от Бога. С точки зрения христианской религии человек не является хозяином ни своей жизни, ни своей смерти. Жизнь и смерть человека находятся исключительно в распоряжении Бога. Покушаясь на свою жизнь, самоубийца пытается стать вровень с самим Богом, то есть, в очередной раз совершить грехопадение. Христианство категорически осуждает самоубийство, тогда как другие религии к нему индифферентны или, наоборот, его культивируют. Человек, совершивший самоубийство отлучается в христианстве не только от земной жизни, но и от жизни небесной. Поэтому тела самоубийц не отпевали в церкви. Хоронили их только за оградой погоста. Самоубийца, с христианской точки зрения, рассматривался как бросивший свой вызов Богу; как тот, кто не выполнил свое предназначение на этой земле, данное ему Богом и, по сути, бросил свой крест. Человеческая душа после смерти должна была, согласно христианству, соединиться с Богом. А самоубийца, из-за своей вознесшейся гордыни прерывает этот божественный закон.

Для понимания экзистенциальных истоков человеческой личности важнейшее значение имеет категория свободы. Свобода является одной из тех фундаментальных категорий, наподобие морали, разума, в содержание которой вкладывается различный, порой прямо противоположный смысл. Эта категория подверглась многочисленным интерпретациям и является объектом самых многочисленных философских спекуляций. Говоря о феномене свободы, М.К. Мамардашвили подчеркивает следующее: «Это феномен свободы, который сам, в свою очередь, не может быть сделан предметом, на основе которого мы могли бы построить понятие свободы. И в этом смысле свобода невысказываема и не есть нечто, делаемое человеком, а он есть то, что производит свободу» [4, 21].

Категория свободы является важнейшей в религиозной философии и теологии. На протяжении многих столетий в философии и этике доминировало именно религиозное понимание свободы. В различных религиях свобода является важнейшим атрибутом божества. С точки зрения катафатической теологии человеческое сознание и свобода указывают на то, что существует Абсолютное сознание и Абсолютная свобода. Такое понимание означает, что свобода производит только свободу, а не является каким-либо предметом, который производил бы какие-то другие предметы. Тем самым она оказывается условием всех других человеческих деяний – в той мере, в какой они человеком осуществимы [4, 21].



В русской религиозной мысли проблему свободы во всей её сложности, противоречивости и многозначности поднял Ф.М. Достоевский в своих романах и публицистике. Проблема свободы была всесторонне рассмотрена в многочисленных трудах Н. А. Бердяева, таких как «Философия свободного духа», «Философия свободы», «Смысл творчества», «Царство духа и царство кесаря». В этих произведениях, русский философ уделил значительное внимание обоснованию абсолютной свободы человека как условия его существования и творчества. По словам Н. А. Бердяева, человек есть «величайшая загадка в мире» и «весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой» [13, 11–12].

Согласно Н. А. Бердяеву человек представляет собой существо, постоянно преодолевающее самого себя. Человек ищет выход из субъективности, и этот выход всегда осуществляется в двух вариантах: 1) путь объективирования, выход в общество с его обязательными формами, ценностями и стандартами; на этом пути происходит отчуждение человеческой природы, личность теряет свой внутренний неповторимый мир; 2) путь трансцендирования, который лежит в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи человека с Богом, с другим человеком. В объективировании человек живет в царстве безличности, в процессе трансцендирования он попадает в царство свободы, сверхличное здесь носит личностный характер и не подавляет человека.

Изначальную свободу человека признаёт и религия и атеизм. Однако понимание истоков этой свободы и её содержания в религиозных и атеистических учениях существенно отличаются друг от друга. Наиболее остро в различных типах мировоззрения ставится вопрос о том, каким образом будет реализована внутренняя свобода, коренящаяся в человеческой природе. Будет ли это свобода в Боге или свобода от Бога, или даже свобода против Бога. На этот вопрос религиозные и атеистические учения дают противоположные ответы.

Н. А. Бердяев разработал метафизику духа на основе истолкования религиозно-мистической интуиции в «свободно-духовных» отношениях человека с Богом, а также осмыслил духовный опыт человечества как способ преодоления антиномии между человеком и миром, как двумя родами бытия, путем «просветления» объективированного, «падшего» мира. В работе «Смысл творчества» Н.А. Бердяев подчеркнул священный характер ценностей культуры, и объявил, что «всякий нигилизм относительно них – безбожный» [14, 456].

Основной философской установкой Н.А. Бердяева была идея свободы человека, величия его назначения в мире и трагичности бытия. Именно в том, что человеческий дух может быть свободен в Боге и мо-

жет быть свободен от Бога, по мнению Н.А. Бердяева, скрывается тайна творчества и тайна зла. Русский мыслитель утверждает, что подлинная философия свободы – это «философия свободных, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов, философии, исходящей из необходимости» [14, 12]. Согласно взглядам Н.А. Бердяева, истинная свободная философия является религиозной философией: «Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать. И божественную истину нельзя вывести, она открывается в блеске молнии, она целостно дана в откровении. Эта незабываемая, непоколебимая вера в то, что истина дана в мистическом восприятии, что нельзя двигаться, нельзя подниматься, не имея под собой твердь божественного, не имея благодатной помощи, будучи оставленным и покинутым, от вселенской души отрезанным...» [14, 12].

Н.А. Бердяев утверждает свободу в религиозно-мистическом её понимании. Однако в то же время, подобно представителям атеистической ветви экзистенциализма, Н.А. Бердяев исходит из того, что источником свободы является ничто (бездна, *Ungrund*). О нём вообще невозможно что-либо сказать. При этом Н.А. Бердяев подчёркивает значение духовного опыта человека, который приводит нас в соприкосновение с бездонным и безосновным.

Категория свободы занимает одно из центральных мест в атеистическом мировоззрении. Атеизм приобретает своих приверженцев преимущественно в кризисные периоды истории человечества именно благодаря присутствию в нём в качестве основания идеи свободы. Атеисты именуют себя «свободомыслящими». В атеистическом мировоззрении выражена «нигилистическая» реакция на устойчивые религиозно-метафизические установки, благодаря которым культура сохраняет свою целостность в процессе изменчивости исторического бытия. Формирование устойчивого атеистического мировоззрения, как чётко выстроенной идеологии, невозможно для большинства культур, базирующихся на дохристианских и нехристианских религиозных традициях. В частности последовательное учение атеистической направленности не может сформироваться в рамках религиозно-философских традиций индийского происхождения. Вследствие эфемерности представления о божествах в индуизме, и, в особенности, в буддизме, а также в изначальном стремлении данных религиозных учений растворить человеческую индивидуальность в различных универсальных формах, таких как кастовая система, циклическое время и «вечное возвращение», реинкарнация, пантеизм, не представляется возможным формирование убедительной атеистической позиции, поскольку нет объекта противопоставления свободной воли человека Богу. В подобных религиозно-философских традициях также нет устоявшихся представлений о человеческой личности, ко-

торая в силу наличия свободной воли не желает быть «рабом Божиим» и готова протестовать против существования Абсолютного божества. Не может возникнуть также устойчивая атеистическая идеология в рамках религиозной традиции ислама вследствие того, что эта традиция культивирует, в первую очередь, не свободу волевого выбора человека, а покорность высшей силе. Это даже выражено в самом названии религии: слово «ислам» означает «покорность».

На наш взгляд, атеизм, как протестная форма мировоззрения по отношению к религии и церкви, может появиться только в таких религиозно-культурных традициях, где присутствует в качестве одной из важнейших мировоззренческих основ представление о личной свободе человека. Атеизм возникает как своего рода антитезис по отношению к утверждению идеи единого Бога именно в рамках христианской религии и культуры. Это происходит благодаря тому, что именно христианство содержит в себе представление о едином всемогущем Боге, против которого и направлен протестный пафос атеизма. Кроме того, именно в христианстве, как ни в какой другой религии, благодаря образу Богочеловека Иисуса Христа, отчётливо выражена идея человеческой личности, «внутреннего человека» как средоточия изначальной и неотчуждаемой никем свободы.

В атеистическом мировоззрении такая свобода должна быть сакрализована, поскольку именно она, а не Бог, исходя из данной точки зрения, является наивысшей ценностью. Аксиологическое и морально-этическое значение свободы ставится в данном случае выше ценности Бога. Более того, свобода представляется единственной ценностью, которая в атеистическом мировоззрении, может быть противопоставлена Богу. Таким образом, само атеистическое мировоззрение основывается на сакрализации одного из атрибутов божества, т.е. на сакрализации части, а не целого; акциденции, а не субстанции. Этот атрибут отрывается от своего непосредственного носителя и присоединяется к другим «носителям», по своему характеру и возможностям относительным, обусловленным пространственно-временными рамками, а именно к вождю, обществу, государству.

Атеистическое мировоззрение восполняет недостаток сакрального начала, именно благодаря сакрализации свободы. Необходимо заметить, что политическая идеология стремится восполнить такой недостаток, позаимствовав сакральные ценности у религии. В случае дефицита сакрального в той или иной культуре, она, как живой организм, стремится найти новые возможности «приращения» сакрального. Иначе такую культуру ждёт скорая гибель. Атеистическое мировоззрение также может заимствовать сакральные ценности у религии, но главной сакральной ценностью для него является не Бог, а свобода. Только один

критический рационалистический пафос атеизма по отношению к религиозным догмам не может обеспечить дальнейшее его существование. Атеизм нуждается в сакрализованном иррациональном начале так же, как и любая религия. Поэтому, атеистическое мировоззрение для своего собственного самосохранения нуждается в утверждении сакральных ценностей, которыми стремится заменить главную религиозную ценность – Бога. И такой замещающей ценностью для атеизма, безусловно, является свобода, поскольку весь протестный пафос атеизма в отношении Бога направлен во имя свободы. Отсюда другой вариант самого названия идеологии, отрицающей Бога – свободомыслие.

Как уже было отмечено ранее, атеистическое мировоззрение не может обходиться без постулирования неких устойчивых истин, которые являются фундаментальными и неоспоримыми. Даже объявление «войны небу», не столько отрицает саму сакральность, сколько утверждает её в «негативном» смысле. Поэтому ни одна идеология, пусть даже самая атеистическая, не сможет полностью избежать включения в себя элементов сакрального. Она может декларировать любую форму безбожия, утверждая свободу, в качестве главной сакральной ценности. Общество, исповедующее атеистическую идеологию, хотя и направленную против конкретной системы религиозных ценностей, в действительности, утверждает ценности социогенотейстической сакральности. Однако в отличие от религиозных ценностей, такие ценности определены во многом конкретной исторической ситуацией и поэтому не долговечны. Привязанность атеистических идеологий к структурам повседневности, историческому, временному, приводит к существенному снижению уровня сакрального в культуре того или иного народа и способствует деформации её ценностных ориентиров.

В плане утверждения «религии без Бога», которая может быть ничем иным как «религией свободы», исключительное значение имеет философия Ф. Ницше. Этот философ «тёмного царства», сделавший вывод о «смерти Бога», получил исключительно высокую оценку у поборника «философии свободного духа» Н. А. Бердяева: «Великое значение Ницше для нашей эпохи в том и заключается, что он с неслыханной дерзостью решился сказать что-то; он нарушил этикет критической эпохи, пренебрег приличиями научного века, был самой жизнью, криком ее глубин... Прославленная научная добросовестность, научная скромность, научное самоограничение нашей эпохи слишком часто бывает лишь прикрытием слабости, робости, безволия в вере, в любви, нерешительности избрания. Слишком много светских приличий и условностей, прикрывающих внутреннюю пустоту» [14, 15].

Философия Ф. Ницше оказала серьёзное воздействие на формирование взглядов представителей атеистического экзистенциализма.

Любая атеистическая идеология, как и религиозная, провозглашает одной из важнейших ценностей свободу. Однако свобода человека, в религиозном сознании выводится исходя из того, что человек создан по образу Божию. В атеистической же идеологии, Божий образ первоначально не был задан человеку, и свобода выводилась исключительно из природы самого человека.

Основанная на атеистических принципах, коммунистическая идеология, в процессе реализации хилиастической, по своей сути, идеи «рая на земле», провозглашала свободу от ответственности человека перед Богом. И, если подобная «безосновная и беспочвенная» свобода жидилась на принципе «цель оправдывает средства», то такой «свободный» человек не брезговал никакими средствами для достижения поставленных целей.

В то же время, базирующаяся на атеистических принципах, коммунистическая идеология провозглашала не только негативную свободу, свободу от моральной ответственности, но и позитивную свободу, направленную на качественное преобразование мира, способствовавшую преодолению многочисленных сословных, классовых, национальных барьеров в отношениях между людьми. Там, где атеистическая идеология убирала религиозные ограничения свободы, на «сердце человеческое» налагались соответствующие запреты со стороны революционного правосознания, государства, передового класса. Однако эти моральные запреты уже не носили изначально религиозно-метафизического характера, по примеру «Десяти заповедей». Они носили преимущественно политико-правовой характер и были связаны с конкретной исторической ситуацией, с конкретными руководителями государства а, значит, и предполагали сравнительно лёгкую возможность их обойти. Это способствовало тому, что последствия негативной свободы явно стали превосходить те позитивные результаты, которые были достигнуты благодаря раскрепощённости человеческой личности, энтузиазму и инициативности людей в процессе строительства нового общества.

Датский мыслитель С. Кьеркегор раскрывает экзистенциальную диалектику познания сакрального, включающую три стадии. На первой стадии, эстетической, индивид достигает эмоционального наслаждения отказом от обретения «истины». Человек пребывает в чувственном мире сиюминутных переживаний и является «непосредственно тем, кем он есть». Осознав бессмысленность своей жизни на уровне плоти, человек, тем не менее, продолжает искать смысл своей жизни. Он признаёт, что высший смысл его существования не может быть укоренён на уровне плоти, ибо плоть тленна и смертна. Отказ от обретения «истины» вызывает в личности внутренний дискомфорт, неудовлетворенность и отчаяние, которое, по словам С. Кьеркегора, не есть еще истинное отчаяние.

Эта ситуация способствует переходу личности на следующую стадию – этическую. Тогда он ищет высший смысл своей жизни на уровне своей души и осознаёт, что его и там нет. Именно на этой стадии и наступает истинное отчаяние, которое приводит личность к осознанию абсурдности своего бытия. На этой стадии человек ощущает страх перед окружающим ему чуждым миром, свою незащищённость и неприспособленность к нему, глубокую тоску по вечным ценностям. Ему придется заглянуть в бездну, в Ничто, встретиться своим взглядом с леденящим взором смерти. И тогда его душа обращается к Духу. В той мере, в какой ею будет постигнут Дух, человеческая личность обретёт цель и смысл жизни. С религиозно-философской точки зрения можно говорить о «засмертной точке», из которой развёртывается личность, в которой обретает себя человеческая душа, соединенная с Божественным Духом.

Человеческое сознание в поисках свободы и смысла жизни способно выходить в «засмертную точку», с которой оно может взглянуть на мир. Сознание качественно преобразуется и концентрируется на духовных проблемах. Однако, в зависимости от той или иной религии, содержание и смысл «засмертной точки» неодинаковы. Человеческое сознание в «засмертной точке» способно отрешиться от сиюминутных благ во имя высшего блага, красоты и истины. Способ и характер подобной отрешенности от мирской суеты определяется кодом сакрального той или иной культуры. Для христианина этот код развёртывается в любви к Богу и ближнему, для индуиста или буддиста код сакрального связан с Ничто и пустотой,

Для многих восточных религий, в частности индуизма, «засмертная точка» представляет собой шуньяту (пустоту), в которую погружается сознание, освобождённое от различных пристрастий, не испытывающее на себе всевластия инстинктов и чувственных реакций на всевозможные внешние и внутренние раздражители. Выход в «засмертную точку» связан с достижением особых состояний сознания, известных в религиях индийской традиции, как мокша, самадхи, нирвана. Древнегреческие мудрецы, достигнув абсолютного спокойствия, невозмутимости, атараксии также могли выйти в «засмертную точку». Об этом свидетельствует победа Сократа над смертью.

«Засмертной точкой» в христианском миропонимании является Христос. Эта «засмертная точка» рассматривается как наивысшая точка. Для исповедующего христианскую веру она гораздо более значима, чем любая истина, имеющая рассудочный характер. В «засмертную точку» человек переносится с помощью мысли и веры, и с ее высоты обзревает весь свой пройденный и еще не пройденный путь. Мысль и вера являются, по словам К. Ясперса, двумя способами пребывания человека в

мире. Как говорил средневековый персидский поэт Анвари, если человек живёт «не мысля и не веря, то человек не отличается от зверя».

Выход в «засмертную точку» означает, что в каждом моменте «живого времени», связанного непосредственно с глубиной человеческой экзистенции, происходит сопряжение в нерасторжимом единстве прошлого, настоящего и будущего, составляющих единый феномен времени. Августин Блаженный в своих трудах «О бессмертии души» и о «О граде божием» утверждал существование экзистенциального внутреннего времени, которое переживалось как бытие в мире. О таком времени, которое кардинальным образом отличается от «вульгарного» «физического» времени, писал и М. Хайдеггер в книге «Бытие и время».

Выйдя в «засмертную точку» человек глубоко переживает ощущение конечности своего существования, но это переживание уже ничего общего не имеет с теми многочисленными страхами, которые он испытывает постоянно в своём повседневном существовании. Наоборот, переживание, связанное с пребыванием в «засмертной точке», освобождает сознание человека от власти всех повседневных страхов. Такое переживание связано с апокалиптическим ощущением, которое у Августина и других религиозных мыслителей описывается словом «Свершилось». «Засмертная точка» как крайняя точка, после которой времени, в чисто физическом его понимании, больше не будет, развёртывается в Апокалипсисе и других эсхатологических текстах, описывающих судьбу мира, конец света и Страшный Суд. О том, что Апокалипсис не является каким-то периодом в истории человечества, связанным непосредственно с физическим временем, а является результатом глубокого экзистенциального переживания человеком своего бытия в мире, говорил русский мыслитель П.Я. Чаадаев. Он указывал на то, что Апокалипсис не есть конкретная эпоха, которая наступит когда-либо, и вера в которую была бы знаком какого-то пессимизма или какого-то особого апокалиптического состояния у человека, живущего в точке до апокалипсиса. Апокалипсис – «это характеристика возможного нашего перепада в это состояние, характеристика вечного его момента, а с другой стороны, способности стать на предел в отказе от мира, с которым срослись, и за этим пределом увидеть свое истинное благо и свой истинный образ, увидеть реальность как она есть» [4, 14]. Близкого по смыслу понимания Апокалипсиса придерживается и В.В. Розанов, написавший в период революционных событий начала XX века, книгу «Апокалипсис нашего времени». В.В. Розанов переживал разыгравшуюся в России историческую драму, связанную с революцией и гражданской войной, как апокалиптическую.

Процесс восхождение сознания к «засмертной точке» связан с глубоким психологическим стрессом, переломом в мировоззрении,

скачком в новое качество, содержание, смысл. В этот драматический и переломный момент своей жизни человек предельно слаб. В то же время, он осознаёт и своё могущество, поскольку увидев из «засмертной точки» всю свою прожитую и будущую жизнь, он обретает подлинный смысл и содержание своей жизни, выходя из этого горнила совершенно иным, исполненным сакральным началом. Осознание высшего предназначения личности может прийти к человеку в любом возрасте. Исполненность души сакральным, постижение ею высшего смысла бытия позволит понять человеку свое предназначение в «мире дольнем», чтобы войти в «мир горний».

Благодаря соответствующим таинствам, религиозный человек переходит в качественно иное состояние по отношению к предшествующему опыту своей жизни, как бы рождаясь заново. Через соответствующие обряды инициации человек переходит на новую ступень своей жизни. Он духовно рождается заново. Поэтому представители высших варн в Индии получили название «дваждырождённых». Они, в отличие от низшей варны, шудр, получили соответствующую духовную инициацию.

Говоря о проблеме человека в системе сакральных ценностей, мы должны отметить, что сакральное является априорным началом по отношению к человеческой природе. Оно даёт знать о себе не всегда исключительно в позитивном смысле в душе каждого человека. Укоры совести, чувство вины, ощущение неполноценности – все это является проявлением априоризма сакрального по отношению к сознанию и чувствам человека. Сакральное начало проявляется в жизни каждого человека, каждого народа и всего человечества в целом, поскольку, по своей природе, душа человека изначально тяготеет к вечному, всеобщему, Абсолютному. Именно в этом смысле нужно воспринимать известную фразу относительно того, что «душа по своей природе христианка». Здесь речь идёт не столько о конкретной религии, сколько об изначальной устремлённости души к сакральному. Но на этом пути она должна пройти длительные испытания, соответствующие инициации, которые требуют колоссального труда души.

Однако далеко не всегда душа человека достигает истинно сакрального начала, а человек далеко не всегда обретает подлинность своего существования и его смысл. Заложенное внешними условиями жизни человека в «большом и чуждом мире» профанное начало, связанное с повседневными заботами и трудностями, может заблокировать изначальные устремления души. Как говорит известная пословица, благими намерениями бывает вымощена дорога в ад. Лениность разума и сердца, неспособность души трудиться, гордыня души приводят к тому, что зачастую многие серьёзные и хорошие начинания, в конечном счёте, тер-



пят крах и даже приводят к негативным последствиям не только для конкретных индивидуумов, но и для целых народов.

### Литература

1. Воробьёв С.Л. Онтологические образы в психологии? / С.Л. Воробьёв// Человек. – 1995. – № 1. – С.24 – 48
2. Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857 – 1858 гг.) / К.Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50-ти тт. 2 изд. - М.: Политиздат, 1956 -. Т. 12. – С. 709 – 738.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса / Б.П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 368с.– (Библиотека этической мысли).
4. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии /М.К. Мамардашвили//О человеческом в человеке / под ред. И.Т.Фролова. – М., 1991. – С. 8– 22.
5. Хайдеггер М. Бытие и время: [пер. с нем.] / Мартин Хайдеггер.. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
6. Борхес Х. Л. Сочинения : в 3 т. / Хорхе Луис Борхес. – Рига : Полярис, 1994– . – (Urbi et orbi). Т. 1. – 1994. – 559 с.
7. Уильямс Б. Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия / Б. Уильямс// Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 420 – 442.
8. Фёдоров Н.Н. Сочинения/ Николай Фёдорович Фёдоров. – М.: Мысль, 1982. – 711 с. – (Философское наследие).
9. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте: (психологическая топология пути) / Мераб Мамардашвили. – М.: Ad Marginem. – 1995. – 548 с.
10. Роменец В.А. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании/ В.А. Роменец. – К.: Здоровье, 1989. – 191 с.
11. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство/Альбер Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с. – (Мыслители XX века)
12. Пронников В.А. Японцы. Этнографические очерки/ В.А Пронников., И.Д Ладанов. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 270 с.
13. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. – 383с. – (Мыслители XX века).
14. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с. – (Из истории отечественной философской мысли).

### **III. 2. ЗАКОН И БЛАГОДАТЬ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ**

Этическая система, сформировавшаяся в современную эпоху, представляет собой эклектичное, противоречивое объединение различных, по своему характеру и происхождению, норм и ценностей. Наряду с ценностями светского характера, она включает в себя и важнейшие ценности, сформированные в рамках религиозного мировоззрения. Наряду с ценностями, связанными с идеей прогресса, восходящими к эпохе Просвещения, классовыми ценностями, сформированными в эпоху капитализма, она включает в себя традиционные ценности, сформировавшиеся в глубокой древности в рамках религиозной парадигмы.

В сфере этики нельзя обойтись без сакральных ценностей. Этическая система не может быть выработана исключительно на основе эмпирического опыта. Выработка норм морали и их обоснование предполагают непосредственное воздействие сферы сакрального на человека. Даже коммунистическая идеология, основанная на материалистических и атеистических представлениях, вынуждена была обратиться к сакральному в процессе выработки «Морального кодекса строителя коммунизма». Коммунистическая система не смогла выстроить обоснованную этику на основе принципов собственной идеологии. Очень большие сложности наблюдаются и у других политических идеологий XX века в процессе выработки моральных норм. А без тщательно обоснованных норм морали, невозможно решать и педагогические вопросы.

Жесткое противостояние интересов богатых и бедных, правящего и подчинённого общественного класса, всегда ставилось во главу угла в классовом обществе. В XX веке коммунистическая идеология стремилась устранить это противостояние путём уничтожения буржуазии как общественного класса. В начале нашей эры устранить это противостояние стремилось и раннее христианство. Христианство всячески превозносило бедность и страдания как удел человеческий в земной жизни. Однако если человек вел праведную жизнь, его после смерти ждало Царствие Божие. Перспективой для богатого в загробной жизни чаще всего был ад, поскольку Евангелие утверждает: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Матф.19:24).

В отличие от христианства, идеология коммунизма способствовала радикализму социального протеста беднейших слоёв населения против богатых. Такая идеология интерпретировала мировую историю как историю борьбы классов и заявила о возможности существовании в будущем бесклассового общества. То, что в Библии рассматривалось как «посмертная» перспектива, в коммунистической идеологии стало при-

зывом к уничтожению изначальной несправедливости, которая повлекла за собой выработку соответствующих методов осуществления социальной революции.

Современная система моральных ценностей, в значительной степени, обнаруживает сходство с другими системами ценностей, сформировавшимися в различные переходные эпохи. Этика «постиндустриальной» эпохи восприняла в себя многие элементы, которые получили развитие ещё в индустриальную эпоху. Отдельные элементы были связаны с ведущими идеологиями этого периода, в частности с либеральной, националистической, фашистской, коммунистической. Любая политическая идеология современности, претендующая на то, чтобы заменить собой религию, стремится отыскать необходимые для её конструирования «вечные» истины в священных книгах Библии и Коране, в древних религиозных мифах и сказаниях. Однако политическая идеология уступает религии уже в том, что она гораздо менее долговечна. Во всех подобных системах ценностей главная сакральная ценность – Бог, Абсолют, Личность, был заменен на светские антропоцентрические ценности. Секуляризация этики означала подчинение ее политике, что, в значительной степени, лишало мораль онтологических корней, которые в прежнюю эпоху она находила в религии.

Как отмечал Б. П. Вышеславцев: «Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую систему ценностей, иначе говоря, устанавливает некоторое этическое учение» [1, 16]. Этический компонент в религиозной системе хорошо просматривается уже в некоторых национально-государственных религиях, в частности в зороастризме и, особенно, в иудаизме. Еще большее значение он приобретает в мировых религиях – в буддизме, христианстве и исламе. На определенном этапе развития религии этика постепенно превращается в центр, вокруг которого сосредотачиваются все религиозные представления. Мораль и нравственность превращается в тот элемент, без которого религия уже просто не может существовать. Таким образом, этика обнаруживает свою онтологическую укорененность в религии, а религия обнаруживает главный смысл своего существования в обосновании этических норм.

Однако то, что утверждалось И. Кантом, как главное обоснование необходимости существования Бога, как один из постулатов практического разума, то в категорической форме было отвергнуто Ф. Ницше, восставшего против симбиоза морали и религии. Именно против религиозного освящения морали выступал этот немецкий философ, а не против самой религиозной метафизики. Мораль, сводимая к ханжеству, и освящение этого ханжества – вот что вызывало активное неприятие Ф. Ницше. Внешнее принуждение по отношению к личности и отсутствие

внутреннего преобразования личности – вот против чего было направлено сопротивление немецкого философа.

Ф. Ницше, и вся последующая за ним западноевропейская философская традиция, за некоторыми исключениями, вместе с «водой» сумела выплеснуть и «ребенка». Вместе с «ханжеской моралью» она стремилась избавиться от религии как онтологического фундамента морали.

Русская религиозная философия стремилась выйти на другой путь, заключающийся во внутреннем преобразении личности посредством божественной благодати. Русская религиозная философия второй половины XIX – начала XX века не стремится обосновать религиозные догматы доводами разума, как это пытались делать средневековые схоласты. Эта философия, оттолкнувшись от православия и религиозных представлений о предназначении и смысле жизни человека, стремится выстроить полноценную нравственную философию, и этим спасти не только русскую культуру, но и культуру Запада от грядущего разрушения. В отличие от жёсткого прагматического мышления Европы и Америки, русское мышление изначально утопично. Поэтому, именно те направления западноевропейской философии, которые содержат утопические идеи, в первую очередь, воспринимаются русской философской мыслью.

Русская религиозная утопия, в какой-то мере, нашла своё дальнейшее развитие в идее формирования «нового человека», провозглашённой коммунистической идеологией. Однако, сам процесс формирования «нового человека» проходил далеко не всегда гладко, а, иногда даже с точностью до наоборот. Во всяком случае, поставленная цель так и не была достигнута. Это произошло, в значительной степени, потому, что сама коммунистическая мораль базировалась на гораздо более слабом онтологическом фундаменте, нежели религиозная философия России, в отличие от европейской, держащаяся на все еще прочном религиозном фундаменте. Коммунистическая мораль была изрядно подточена идеями французского Просвещения, марксистского рационализма. Она представляла квазирелигиозный проект, не выдержавший конкуренции с западным глобализмом, постмодернистским аморализмом и позитивистским рационализмом,

Главная проблема, которую пытается решить русская религиозно-этическая философия – что важнее для качественного преобразования личности: ее внешнее подчинение закону или внутреннее преобразование посредством благодати. И вопрос этот решается в рамках русской религиозной философии, вслед за всей христианской традицией в пользу благодати. Еще на заре древнерусской государственности митрополит Илларион в своем «Слове о законе и благодати» остро ставит данную проблему.

Как подчеркивает исследователь В.А. Малахов, смешение морали и права приводит к нивелировке личности и торжеству тоталитаризма: «Когда моральное возмущение приобретает силу юридического аргумента, это неминуемо ведет к подчинению юридических правовых механизмов – субъективному произволу, в конечном итоге – произволу правящей верхушки, которая присваивает prerogatives государственности. Когда право позволяет себе собственными средствами разрешать проблемы морали – это ведет к тому, что человек утрачивает какое-либо пространство для проявления собственной инициативы, в конечном итоге он теряет возможность быть собой» [2, 45].

Закон символизирует рационализм формы, но закон может быть и иррационален по своему содержанию. Закон – есть норма, благодаря которой, складываются отношения между человеком и «другим», который понимается в этике закона как объект. Таким объектом может быть как другой человек, так и Бог. Систему отношений между людьми, отношений между людьми и Богом на основе закона и представляет собой вся нехристианская и дохристианская этика. Воплощением ее является Ветхий завет в иудаизме, договор в римском праве, общественный договор Ж. Ж. Руссо, конституционализм в современном праве. Таким образом, этика закона существует исключительно в политико-правовых границах и черпает именно в них своё обоснование. Закон как бы определяет нравственный минимум для человека. В соответствии с этикой, базирующейся на законе, отношения между человеком и Богом строятся, в первую очередь, на страхе. Бог выступает той принудительной силой в морали и религии, которая в праве выражена в букве закона.

Античная языческая традиция характеризуется формированием уважения индивида к самому себе и к другим свободным людям. В этой традиции зарождается гуманизм, который получит своё дальнейшее развитие и распространение по всей Европе уже в эпоху Возрождения. Это античное человеколюбие прописано с языческих позиций с особой силой у мыслителей позднего стоицизма. Мотивы человеколюбия отчетливо слышны в письмах и трактатах Цицерона, в «Нравственных письмах к Луцилию» Луция Аннея Сенеки, в трактате «Наедине с собой» «философа на троне» Марка Аврелия. Порой человеколюбивые представления античных философов выходят за пределы юридических догм, установленных римским правом. Так, античные философы, упоминая о рабах, говорят, что они могут быть хорошими друзьями. Таким образом, ещё в античном язычестве обнаруживаются определённые гуманистические ценности, воспринятые в дальнейшем христианской моралью. Философы поздней античности, в особенности стоики и неоплатоники, в своих размышлениях двигались примерно в том же направлении, в котором христианских апологетов двигала их религиозная вера.

Иудаистская этика является наиболее ярким примером этики закона. Она покоится на Торе, т. е. на религиозном Законе. В Торе изложены моральные, юридические, религиозные нормы, обязательные для исполнения каждым иудеем. Эта система ценностей сложилась в период разложения первобытных отношений и формирования классовых. Поэтому ее основой являются первобытные социальные нормы, а именно табу, ритуалы, обряды, обычаи. Данная система не предполагает разграничения сфер этики и политики. Она устанавливает жесткий приоритет закона как внешнего принуждения по отношению к свободной воле человека. Противники Христа, фарисеи, как раз и утверждали, что спастись можно лишь тогда, когда четко выполняешь всё то, что предписывает религиозный закон, что требует ритуал.

В отличие от греческих и индуистских богов, которые символизировали естественные и социальные силы, и которым были свойственны все человеческие черты, ветхозаветный Бог представлял собой грозную космическую силу. Он карал и награждал по своему усмотрению, иногда исходя из причин, понимание которых, было не подвластно человеческому уму. Этого Бога необходимо было бояться, молиться ему можно, находясь в состоянии «священного страха». Его имя запрещалось произносить. Этот Бог был жесток в отношении ко всем народам, которые проживали рядом с иудеями, и не менее жестоко карал иудеев, когда они нарушали Завет.

Священная история иудеев, изложенная в Ветхом Завете, в первую очередь, является политической историей еврейского народа. Каждое историческое событие, связанное с большим кровопролитием, с победой в очередной войне, приобретает сакральное значение. Но не только исторические события, но и, порой, малозначительные поступки человека, в рамках этики закона приобретают сакральное звучание. Во главу угла ставится неукоснительное соблюдение предписаний, данных людям Богом через религиозных пророков на заре существования еврейского народа. Всякая попытка усовершенствовать эти предписания рассматривается иудеями как кощунство. Именно, вследствие своей верности букве религиозного закона, иудеи настояли на распятии Христа. Он рассматривался ими как нарушитель религиозного Закона, и согласно этому закону «Он должен умереть, ибо сделал Себя Сыном Божиим» (Ин. 19:7). Своей приверженностью к древнему закону, иудаизм, в какой-то мере, сходен с другими восточными учениями, в частности, с конфуцианством, утверждавшим веру в древность, заключающуюся в поклонении предкам. Но, в отличие, от сугубо архаической направленности конфуцианства, в рамках иудаизма был очерчен достаточно ясный футурологический проект, заключающийся в обетовании, спасении. Для спасения «богоизбранного» народа в будущем одного закона, как при-

нуждающей силы, уже мало. Спаситель приходит, в каком-то смысле, как нарушитель закона, но в том, что он должен обязательно прийти, проявляется воля самого закона. Возникает парадокс, который неразрешим для иудаизма и находит свое разрешение в христианстве. То, что этот парадокс возник именно в иудаизме связано с политической историей данного народа.

История еврейского народа, утратившего свою государственность, вследствие многочисленных иноземных завоеваний, не давала возможности иудеям сосредоточиться исключительно на прошлом, как это было характерно для древних китайцев, персов, вавилонян и других народов, имевших великую историю в прошлом. Иудеи мечтали вырваться из порочного круга истории с помощью духовной идеи.

В иудаизме, по сравнению с другими религиями древности, постепенно формируется установка, ориентированная не на прошлое а на будущее. Прошлое – это то, что связано с землёй, с законом, то, что уже было и прошло, то, что носит неоспоримый характер. Будущее, наоборот, представляет собой всё то, что связано с небом, спасением. Оно ещё пока аморфно, неясно, видно «как бы сквозь тусклое стекло». Благодаря этому зазору между прошлым и будущим и возникает христианство, как преодоление иудаистской этики закона. Всё это свидетельствует о том, что в религиозной жизни иудеев и религиозном сознании еврейского народа, существовало мощное духовное течение, устремленное к сверхполитическому, сверхюридическому общению с Богом. Примерно та же ситуация была характерна и для греко-римского сознания позднего эллинизма, когда Зевс предчувствует победу Логоса и чувствуется приближение «сумерек богов» античного мира. Об этих предчувствиях пишет русский религиозный философ Б.П. Вышеславцев: «Всякая этика и религия закона эллинистического имеет некоторое предчувствие этики и религии благодати. В этом подтверждение полноты и истинности христианской системы ценностей» [1, 35].

Представление о личности Спасителя, мессии получило развитие ещё в иудаизме. Идея спасителя была почерпнута иудеями у персов, исповедующих зороастризм. Однако у древних персов слишком высокая духовная личностная идея не могла получить сколь-нибудь существенное развитие и, тем более, конкретное воплощение вследствие самого земного могущества великой империи Ахеменидов, в которой отдельный человек сам по себе мало что значил. В то же время, ограничиваться только прагматизмом собственного Закона иудеи не могли вследствие глубочайшего противоречия, существующего между их положением в истории как народа-изгоя и сознанием своей «богоизбранности», провозглашённой в Торе. Таким образом, чаяния лучшего будущего еврейского народа, воплощённые в образе Спасителя могли зародиться лишь

как преодоление иудейского «юридического», сугубо прагматического мышления. Мессиянская идея должна быть глубоко метафизической по своей сути, Она должна была стать идеей прорыва из царства необходимости в царство свободы. Она должна быть той идеей, с помощью которой «богоизбранный народ» сможет преодолеть всё земное; всё ограниченное в пространстве и времени. Она должна была стать идеей, выходящей в бескрайнее пространство свободы, в вечность. В иудаизме, вследствие некоторой оторванности Творца от творения, телесно-физическое начало не могло возвыситься до такого уровня, чтобы стать духовным. Однако, в то же время, реальной основой для такого прорыва из царства необходимости в царство свободы могла быть только накопившая огромный сакральный потенциал иудаистская монотеистическая религия, а не олимпийская религия древних греков или какая-либо из религий Древнего Востока. Поскольку закон был предписан только для земной деятельности людей, он не может быть чем-то незыблемым и вечным, поскольку его соблюдают и нарушают люди, время земной жизни которых ограничено определённым количеством лет.

В христианстве решалась иная, по сравнению с иудаизмом, проблема: как сделать жизнь человека вечной, если земная жизнь человека ограничена некоторым количеством лет. Христианство уже не удовлетворяла чисто количественная сторона вещей, т.е. сторона закона. Христианство явилось сублимацией недостижимой, «плотской» в своей основе, идеи вечной или хотя бы продолжительной жизни. Следовательно, как любая сублимация она предполагала некоторого переключения энергии на другие объекты. Совершенно не случайно идея сублимации была провозглашена одной из ключевых в понимании самой природы человека и, в то же время, в понимании природы творчества, во фрейдизме, основоположник которого был еврей по национальности. Идея сублимации, по своей сути, восторжествовала в иудаизме, с самого начала возникновения этой религии. Именно эта идея предполагает переход энергии либидо в творческую энергию. Смертность человека, конечность его жизни, как сущностная характеристика человеческого существования, всегда провоцировала у «богоизбранного народа» религиозную сублимацию в вечную жизнь, в Царство Божие. И этот переход требовал качественного преобразования самой человеческой личности, которое в рамках иудаизма не могло полностью осуществиться в силу ограниченности данной религии рамками внешнего по отношению к человеческой личности закона.

Христианство делает акцент на внутреннем движении личности каждого человека через личность Христа к духовному началу, и, в этом смысле, к бессмертию. Иудаизм же апеллирует, прежде всего, к внешнему почитанию Бога, соблюдению обрядов. Поэтому иудаизм прагма-



тичен, в то время как Сам Иисус Христос говорит: «Царство Мое не от мира сего» (Иоан.18:36). Отсюда некоторая неприязнь в христианстве, особенно в православии, к земным делам, которые для иудеев являются важными делами в силу отсутствия в иудаизме развитого учения о загробной жизни и посмертном существовании человеческой личности.

Христианство означает разрушение старого Закона, разрушение всех национальных ограничений, оно есть торжество свободной метафизики над вынужденной прагматикой (ибо иудеев больше всего заботил вопрос, как сохраниться во враждебном окружении). Христианство же смотрело поверх барьеров, главным из которых был именно религиозный закон.

Христианство предполагает стремление к нравственному максимуму. Христианская религия является религией благодати. Отношение между человеком и Богом рассматриваются христианским сознанием, в первую очередь, как любовь.

Божественной любви, доминировавшей в православии, в революционных кругах России была противопоставлена «страстность». Такое качество характера, в значительной степени, определяло «сердечное» поведение революционеров и «нигилистов» различных эпох. К их числу относились декабристы, петрашевцы, народники-террористы, анархисты, большевики.

Нигилизм является полной инверсией принципа христианской любви. Такой нигилизм получил широкое распространение в России во второй половине XIX века и занял господствующие позиции в революционном движении в этой стране на рубеже веков. Провозгласив идею бесклассового общества, всеобщего братства он являлся извращённым отражением «русской идеи». Русский коммунизм заявлял о себе, как о мирском отражении царства Божьего. Идея коммуны в некоторых революционных теориях народничества и левой социал-демократии начала XX века рассматривалась как отражение идеи крестьянской общины. Подобные инверсии питают и многие современные политические мифологемы. Эти мифологемы находят свою основу в разрозненных, выдернутых из контекста, положениях святоотеческой и народно-православной культуры. Такие мифологемы извращают первоначальное содержание священных текстов и становятся основой для формирования системы сакральных ценностей тоталитарных государств

Одна из мифологем, противопоставляющих мораль и закон, характеризует идеологию «русского коммунизма». Она проявилась в том, что на раннем этапе существования Советской власти, большевистское государство диктатуры пролетариата рассматривалось как «власть не связанная никакими законами». Призыв решать все вопросы не посредством закона, а на основе революционного правосознания, являлся по-

пыткой утвердить негативную свободу в качестве основы пролетарской этики и противопоставить её «буржуазному» закону. Поскольку моральным для большевиков является то, что служит классовым интересам пролетариата, пролетарская этика рассматривалась как своего рода извращённая этика «благодати». Но, по сути дела, подобная этика утрачивает свою автономию и превращается в политическое орудие. О такой извращённой форме «благодати», связанной с торжеством негативной свободы над законом, говорит Ф. Ницше, называя её «счастьем ножа». Утверждение подобной этики звучат в унисон с известным принципом «цель оправдывает средства», сформулированным ещё Н. Макиавелли.

Русские нигилисты, например, С. Нечаев, не только считали себя выше презираемого ими народа, но и выше самого Бога, позволяя себе убивать «для будущего общего и великого дела» [3, 131]. В нигилистическом сознании проявилась такая черта русского интеллигента, как ненависть к ближнему. Для многих революционеров были характерны любовь к народу и одновременно ненависть к конкретному человеку. Эта нигилистическая позиция революционеров, в известной степени, сходна с ницшеанской этикой «любви к дальнему». В ней отчетливо прослеживается тоска по далекому идеалу, которая способствует формированию раздраженного неприятия несовершенства окружающей человека социальной реальности, желание его немедленного исправления. Нигилист мыслит в категориях: «Всё или ничего». Он жаждет немедленного улучшения мира и человечества, причём любой ценой. Поскольку он этого не может осуществить за короткое время, он начинает жаждать их уничтожения. Подобная «логика» легко вписывается и в рассмотрение отдельных человеческих страстей. Так, например, плотская любовь, достигая страстного апогея своего переживания, превращается в пустоту и ненависть. Народ недаром придумал пословицу: «От любви до ненависти – один шаг». Нигилистическая идея, замешенная исключительно на страсти, чаще всего оказывается безнравственной и губительной не только для окружающих, но, часто и для её носителей. Абстрактная любовь к человечеству, захватившая нигилистов, превращается в конкретную ненависть к конкретным людям и, даже, к самому себе. У Ф.М. Достоевского в романе «Бесы» говорится о «логическом самоубийстве», которое выступает в качестве важнейшего опыта такой ненависти. Человек ненавидящий собственное существование, как и существование окружающих его людей, будучи интеллектуально честным, должен стать самоубийцей, исходя из морального закона. Следующим этапом развития этой идеологии ненависти является политическую ненависть к «предателям» идеи борьбы за мировую гармонию, и тогда жертвами оказываются «ближние». И, наконец, следующим объектом ненависти становится свой собственный народ, который, в силу

каких-то своих предрассудков и несовершенств, «мешает» двигаться к мировой гармонии» [3, 112 – 113]. Здесь уместно вспомнить иронические строки левого интеллектуала западногерманского поэта Г.М. Энциенсбергера: «Люди вечно мешают, путаются под ногами... Как всё было бы хорошо в этом мире, если б не люди».

У католиков всегда было презрительное отношение к тем народам, которые не исповедовали «истинную» веру. У многих европейцев существовало презрительное отношение к народам Азии и Африки, поскольку их культура и религия существенно отличалась от европейских представлений. Однако отношения православных к другим народам, даже к тем народам, которые были покорены ими, было намного человечнее, чем отношение католиков и протестантов к подвластным им народам. Испанские конкистадоры, которые захватили территорию Америки, беспощадно уничтожали коренное население, в то время, как православные русские люди, осваивая Сибирь, стремились с помощью убеждения привить коренному населению русскую культуру и православную веру.

Требование христианства к морали личности очень высокие. В то же время, христианство не отвергает и преступника, который раскаивается, в то время как, иудаизм отвергает человека, преступившего закон. Одна из особенностей христианства, в отличие от других религиозных систем, заключается в том, что человек может быть закоренелым злодеем, нарушителем всех законов и божественных заповедей, но если он, в конце концов, искренне раскается в своих грехах и злодеяниях, то он принимается в лоно церкви. Этого не может быть ни в одной из религий, ставящих во главу угла закон. Католицизм в эпоху средних веков, будучи, по сути, синтезом христианской этики и римского права, предполагает сугубо «коммерческое» решение проблемы греховности человека. Человек мог не искренне, а лишь формально раскаяться, купив индульгенцию не только за прошлые, но и за будущие грехи. Он должен был уплатить определённую сумму денег в доход церкви, и отпущение грехов ему гарантировалось. Торговля отпущением грехов является наглядным примером проявлением доминирования этики закона над этикой благодати в средневековом католицизме. В рамках такого доминирования грехи рассматриваются как то, от последствий чего можно легко избавиться посредством ряда товарно-денежных операций. Ведь индульгенция есть своеобразный товар, требующий оплаты.

Мартин Лютер, выступавший против продажи индульгенций, окончил с этой позорной практикой. Однако ему не удалось покончить с доминированием этики закона над этикой благодати. Более того, в протестантизме доминирование этики закона стало ещё большим, нежели в католицизме. Оковы были наложены на само сердце человека. Они сде-

ляли человека прагматичным, меркантильным, рационалистичным, деловым и чуждым, во многих отношениях, благодати и любви. Одним из главных составляющих религиозного учения Ж. Кальвина, является концепция божественного предопределения. Согласно этой концепции, тот, кто добился земных благ своим упорным трудом и бережливостью и есть праведник. Протестантская этика является наиболее концентрированной этикой закона в рамках христианского учения. Именно она, по словам М. Вебера, и рождает «дух капитализма», сакрализирует частную собственность в максимальной степени. Жёсткий прагматизм и утилитаризм получил наиболее широкое распространение именно в тех странах, в которых утвердилась в качестве доминирующей религии именно протестантская ветвь христианства. Упомянутое учение о божественном предопределении Ж. Кальвина, как и другие учения многочисленных протестантских сект, являются характерными примерами вторжения римского гражданского права в сферу сакрального.

Протестантизм возник в недрах католицизма именно как протест, как альтернатива, направленная против жесткой католической надгосударственной и квазигосударственной иерархии. Ведь, как уже было отмечено, католическая церковь была построена именно как государство, даже как «сверхгосударство». Католическая иерархия, по сути своей, носила светский характер. Поэтому, рано или поздно, должен был оформиться протест против подобной светской иерархичности церкви. Протестантизм родился как бунт против той власти, которая была светской по существу, хотя и называлась церковью. Но этот бунт был порождён теми же самыми условиями и тем же мировоззрением, на котором зиждилась католическая церковь. Поэтому он привёл не к обретению сакральных ценностей первоначального христианства, а, наоборот, в максимальной степени профанировал их, что в дальнейшем и способствовало формированию атеистического мировоззрения. Реформация способствовала тому, что, невзирая на отрицательное отношение самого М. Лютера к профанации его идей, каждый сельский священник во время великой крестьянской войны в Германии, мог по своему усмотрению трактовать Священное Писание и зачастую делал это так, как ему заблагорассудится. В Германии времён Реформации появилось огромное число сект и деноминаций, проповедники которых искажали сакральный смысл Библии до неузнаваемости. В дальнейшем всё это способствовало формированию атеистического мировоззрения, как наиболее радикального в своём устремлении десакрализовать священные тексты. Появление такого мировоззрения являлось закономерным этапом в истории европейской культуры, поскольку сакральные ценности традиционного христианства были уже существенно поколеблены во многих европейских странах.

Ещё в глубокой древности в иудаизме была заложена глубокая антиномия между Царством Духа и Царством Кесаря, между пророками и царями. В протестантизме эта антиномия, в отличие от других христианских конфессий, решалась именно в пользу царей. Ярким примером этого является утверждение протестантизма в отдельных странах. Так, король Англии Генрих VIII, когда папа отказался одобрить его развод с Екатериной Арагонской, заявил об отходе Британии от Рима и провозгласил себя главой англиканской церкви. Частная жизнь короля повлияла на дальнейшее развитие духовных процессов в этом крупном европейском государстве. Другим примером является то, что в 1555 году в Германии протестантские князья, с одной стороны, и католические князья и император, с другой, после кровопролитной гражданской войны подписали Аугсбургский религиозный мир. Главным тезисом этого договора стал принцип «*Cuius regio, ejus religio*» («Чья страна, того и вера»). Этот мирный договор способствовал длительному сохранению феодальной раздробленности в Германии. Он разделил единое некогда государство на отдельные католические и протестантские княжества. Население этих княжеств должно было исповедовать ту религию, которую исповедовал властитель. Светская власть в протестантских государствах обрела абсолютную доминанту над властью духовной. Произошла серьёзная профанизация сакральных ценностей в сознании населения немецких княжеств, что и привело к утрате четких и ясных представлений о сакральном в этом государстве. Утрата же сакральных ценностей рано или поздно должна была привести к формированию атеистического мировоззрения именно в этой стране. Наиболее зрелые и последовательные формы атеизма, такие как научный атеизм К. Маркса и моральный антитеизм Ф. Ницше, возникли и сформировались именно в философской культуре Германии.

Раннее христианство, и, в значительной степени, православие проповедуют идеал бедности, аскетизма, свободы человека от «вещного мира». Частная собственность в ранних христианских общинах рассматривается как необходимое зло. Не случайно, что Иуда Искариот, предавший Христа за тридцать серебряников, являлся казначеем общины. Он был непосредственно ближе к деньгам, чем все остальные апостолы, а деньги представляют величайший соблазн для человека. Идеология «русского коммунизма», как её именует Н.А. Бердяев, в своей работе «Идеи и смысл русского коммунизма», отчасти воспринимает это негативное отношение раннего христианства к частной собственности и ставит даже перед собой радикальную задачу уничтожения такой собственности. Частная собственность представляется большевикам именно той основой, благодаря которой, утверждается тирания над человеческой личностью этики закона. Закон как раз всегда связан с собственностью и

стремится её всячески регламентировать. Боязнь потерять собственность, накопительство ставшее смыслом жизни, уводят человека от возможности достижения «благодатного» состояния, делают человека «частичным», обусловленным своей принадлежностью к тому или иному социальному классу, зависимым от многочисленных факторов, закрепощающих душу, и создающих ограниченные рамки для самого человеческого существования.

На смену прагматической и политической иудаистской этики Закона христианство поставило этику Благодати. Закон, как высшая ценность религиозной этики Ветхого завета, был противопоставлен Благодати, исходящей от «Царства Божьего». Между иудаистским Законом и христианской Благодатью лежит колоссальная разница. Если закон был дан через Моисея, т. е. пророка – посредника, то благодать дана от Иисуса Христа, т.е. непосредственно Сына Божьего. Расстояние между человеком и Богом существенно сократилось в христианстве. Закон подразделял все население на людей «чистых» и «нечистых» в силу соблюдения внешних норм и форм поклонения Богу. С точки зрения этики закона существовали правоверные иудеи, греки, римляне и варвары. В христианстве такое разделение уже отсутствует. В христианстве общество становится более эгалитарным, по сравнению с иудаизмом, где верующие в единого истинного Бога составляли духовную элиту по отношению ко всему остальному человечеству. Христианство исходило из того, что служить Богу необходимо верой, а не просто соблюдением ритуала, как это было свойственно фарисеям. В индийской цивилизации, сходный с христианством духовный прорыв совершил Будда, отвергнувший кастовую систему индуизма. Но если идеал Будды – это Ничто, нирвана, то христианское «Царство Божие» наполнено Абсолютом, радостью, красотой и любовью. Оно своими корнями уходит в платоновское понимание мира идей. Христианская этика предполагает непосредственное мистическое общение с Абсолютом, в то время, как иудаизм предполагает не эмоциональное, а рациональное исполнение уже готовых предписаний, чтобы добиться расположения «сокрытого» Божества.

Христианство рассматривает закон как преграду между Богом и человеком. Если в рамках иудаизма возможно только договорное общение человека и Бога, законодателя и подданного, владыки и раба, то христианство подчеркивает интимно-сердечный характер их взаимоотношений, что воплощено в личности Иисуса Христа.

Христиане противопоставляют «земной град» Иерусалим, где царит закон, «небесному граду» – Новому Иерусалиму, где царит благодать. Если «земной град» относится к государственно-правовой сфере, то небесный Иерусалим относится к сакральной сфере. В качестве выс-

ших ценностей христианство почитает Бога, Царство Божие, благодать, Дух, веру, любовь, творчество. Христианин ставит перед собой высокий идеал. Стремление к его достижению предполагает концентрацию духовных усилий на мире Горнем. Парадоксально, что такая концентрация христианства на сакральных ценностях, имеющих небесное происхождение, в конечном счете, приводит и к самым серьезным достижениям христианских народов в исследовании материального мира. Именно христианские народы достигли наивысших успехов в науке, когда произошёл синтез христианской этики с античной философией, которая была тождественна понятию науки у мыслителей эпохи Возрождения. Именно у христианских народов возникла и получила развитие рыночная экономика. Возможность возникновения такого типа экономики появилась, когда произошёл синтез идей христианской этики с системой римского права.

В христианстве имелись и некоторые предпосылки формирования атеистического мировоззрения, которые восходят еще к иудаизму. Как было уже сказано ранее, христианская религия рассматривает в своей основе человеческую личность, преображенную благодатью. Но если рассматривать человеческую личность исключительно в сочетании с законом, то благодать, в этом случае не имеет какого-либо существенного значения. Мир из царства Божьего превращается в «мир объектов», а человек уже не нуждается в идее Бога как Творца этого мира.

Фрагментарный характер мировоззрения XXI века отдаляет современное человечество от постижения благодати еще сильнее, нежели марксистское атеистическое мировоззрение, которое все же предусматривало, своего рода, социальную «благодать» в виде изобилия материальных благ в будущем. Как уже было показано ранее, даже такая атеистическая идеология как коммунизм не может полностью избавиться от мифологем, истоки которых находятся в священных текстах. Не может она полностью отказаться и от представлений о благодати. Некоторые строки в тексте редакции третьей Программы КПСС являются наглядным тому свидетельством. Они напоминают, по своей форме, сакральный текст: «Все богатства польются полным потоком, и осуществится великий принцип от каждого по способности, каждому по потребности». Что это как не благодать, разрушающая всякую обусловленность, причинно-следственные связи, «железный закон» необходимости. Достижение подобной «социальной благодати» могло осуществляться только путем нивелировки личности. Благодать, в религиозном смысле слова являлась свидетельством превращения человека в личность, в святую личность. «Благодать», о которой говорит программа политической партии, отбрасывает всякий личностный «экзистенциальный» порыв к Богу. Коммунистическая идеология исходит из того, что вне коллектива нет

личности. Коллектив, таким образом, выступает как закон, как внешнее ограничение по отношению к личности. Если наложить на данные представления религиозную кальку, то в этом случае происходит возвращение к ранним формам религии, в которых, действует принцип «Бог клана есть сам клан», сформулированный Э. Дюркгеймом. Личность, чтобы достичь благодати, должна быть воодушевлена социальным законом, но возникший в связи с этим энтузиазм, в конечном счете, не является долговечным. Такая личность должна пожертвовать собой во имя универсального закона, сформулированного коллективом, чтобы достичь социальной «благодати». Она разрывает свои родовые, семейные связи. Особенно здесь надо вспомнить тиражированный в советской идеологии образ пионера-героя Павлика Морозова, который в постсоветский период был подвержен настоящему глумлению со стороны противников всего советского. Надо сказать, что ни тиражирование этого образа советской пропагандой, ни последующее глумление над ним антисоветской пропагандой, ничего не прибавляет к пониманию сакрального смысла этого образа. Личность добровольно отказывается от самой себя, от самостоятельного мышления и подчиняется полностью коллективному началу, полностью растворяется в социальных отношениях. В этом она пытается найти смысл своего существования, она стремится обрести в законе, созданном коллективом, некую «благодать», что, в конечном счете, приводит её к глубокому разочарованию, утрате собственного «Я» и к преждевременной гибели.

Вопрос о том, что должна представлять собой мораль без Бога, остался открытым в материалистическом мировоззрении. Ответ на него в различных вариантах материалистической этики варьировался от тезиса В.И. Ленина «Морально то, что служит интересам пролетариата» до положений «Морального кодекса строителя коммунизма», во многом созвучных христианской этике.

Плюралистическое мировоззрение, в отличие от монистического мировоззрения, предполагает свободный выбор личности. Но этот выбор ничем не обусловлен, ничем не детерминирован. Лишенное религиозных корней, оторванное от традиции, человеческое сознание пытается обрести и закон и благодать одновременно. Но этой возможности оно лишено, поскольку изначально не доверяет закону, как чему-то абстрактному, обладающему внешним принуждением, чуждому по отношению к сокровенным желаниям человека. Однако оно не способно обрести и благодать, поскольку, одержимо прагматизмом и индивидуализмом. Сознание большинства наших современников лишено устойчивых представлений о сверхличностных сакральных ценностях. Такое сознание вынуждено замкнуться на своем «Я». Оно влачит жалкое существование, оперируя лишь «здравым смыслом», т. е. обыденным мышлени-



ем, не поднимаясь ни до научно-теоретического осмысления окружающего мира объектов, ни тем более до осознания религиозного значения своей личности. Ярчайшим примером такого мировоззрения является постмодернизм, который уже не доверяет ни науке, ни религии, ни культуре.

Все существующие секуляризированные идеологии отражают антиномию двух систем ценностей, которая заключается в том, что закон и благодать Христова не совместимы друг с другом, как несовместимы проклятие и спасение, рабство и свобода, как несовместимо «покрывало на сердце» и сердце, открытое Богу. По словам Б.П. Вышеславцева: «Несовместимость закона и благодати совсем не есть только теоретическая антиномия, философская, этическая и нравственно-богословская; нет, это жизненный трагизм, развертывающийся в истории и, быть может, повторяющийся в жизни каждого из нас» [1, 28-29].

Христианство всегда подчёркивает этот глубокий внутренний трагизм человеческой личности. Этот трагизм заключается в разрыве человека между его плотской оболочкой и духовной сущностью. И в то же время, плотская оболочка и духовная сущность проникают друг в друга, взаимно перекрещиваются, сцепляются в несокрушимой схватке. Во всех религиях и философских системах основной вопрос формулируется таким образом: Что доминирует в человеке – тело и душа или душа и тело. Это важнейший мировоззренческий вопрос. И на различных этапах развития человечества доминирует то одна, то другая точка зрения. Античная философия исходит из того, что, в здоровом теле – здоровый дух. Христианство говорит, в первую очередь, о спасении души, а лишь затем о теле. Позиция материализма исходит из первичности материи, т.е., по сути дела, телесного начала. Дух в материалистической философии лишается статуса субстанции и рассматривается как сознание, которое является всего лишь свойством высокоорганизованной материи.

Христианство стремится преодолеть дуализм души и тела в пользу духовного начала. Христианская религия исходит из того, что универсальным медиатором в отношениях между Богом и людьми является Богочеловек, Иисус Христос: «Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2 : 5). Обладая природой и Божественной, и человеческой, Он явился воплощением той внутренней связи, которая изначально существовала между Божественной и человеческой природой, но была утрачена вследствие грехопадения человека. Христос очеловечил Божье Слово, донес его знание до людей. В то же время, Христос как сын Божий совпадает с Богом, как одна из ипостасей Троицы. Если «Слово (Логос) было Бог», то Христос в богословской традиции рассматривается именно как Логос. Посколь-

ку христианская религия носит персоналистический характер, то Иисус Христос рассматривается как Божественная личность, Богочеловек. В своей работе «Диалектика мифа» А.Ф. Лосев подчёркивает, что: «Миф есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности» [4, 459]. А.Ф. Лосев говорит о том, что «всякая живая личность есть, так или иначе, миф» [4, 461]. Слово и миф выступают как важнейшие медиаторы сакрального. Они отчётливо просматриваются в учении о Христе. Согласно догмату, утверждённому Халкидонским собором 451 года, Христос является Богочеловеком. Как Бог он выступает в качестве Слова, как человеческая личность он предстаёт в качестве мифа. В христианстве мифологическая составляющая сакрального начала имеет очень большое значение по сравнению с другими религиями. Например, для некоторых направлений буддизма совершенно не важно, существовал ли Будда на самом деле, важно только его учение, а не личность. Важно только слово, а не миф. Иное дело мы видим в христианстве. Личность Иисуса стоит на первом месте, само учение вытекает из его личности. Такая позиция дала возможность Ф.М. Достоевскому сказать следующее: Если бы истина и Христос находились по разные стороны, я предпочёл бы остаться вместе с Христом, нежели с истиной. Как подчёркивает известный психолог В.П. Зинченко, Христос может быть также идентифицирован с двумя другими медиаторами сакрального – символом и знаком. Христос – есть знак, посланный Богом людям, и этот знак выступает одновременно как символ, слово, миф. Таким образом, все четыре медиатора сакрального объединяются вместе в универсальном медиаторе – Иисусе Христе, благодаря чему и становится возможным само бытие христианской культуры.

Таким образом, все четыре медиатора по своему происхождению связаны с Иисусом Христом. Как универсальный медиатор он очеловечивает и одухотворяет все остальные. В тех культурах, где Христос не рассматривается в качестве универсального медиатора, происходит дегуманизация и десакрализация основ культуры, что приводит культуру к глубокому кризису и упадку. Упадок европейской культуры очень ярко описал О. Шпенглер в книге «Закат Европы». Процесс дегуманизации современного искусства описан в работах Х. Ортеги-и-Гассета со всей полнотой и обстоятельностью. Дегуманизация и десакрализация выражается в том, что слова утрачивают свой изначальный смысл, становятся пустыми. Мифы и символы заполняются бесчеловечным содержанием, формируются культ денег, силы, власти, наслаждений и т.д. Сакральное начало всех подобных ценностей очень легко может быть поставлено под сомнение. Установление в качестве основы «религии» подобных культов приводит к отмиранию индивидуального личностного сознания, замене его сознанием человека-массы, ориентированным на

бесконтрольные подсознательные импульсы и, в конечном счете, приводит человека к беспричинной агрессии и разрушительным последствиям, как для окружающих, так и для самих приверженцев подобных верований. Культ жизни превращается в культ смерти. Ярким примером этого является учение школы киренаиков. Если основатели этого учения, в частности, Аристипп из Кирены проповедовали наслаждение, то уже следующее поколение киренаиков в лице Гегесия Смертопроповедника и Феодора Атеиста проповедовало самоубийство.

В.П. Зинченко подчеркивает, что в случае, когда медиаторы утрачивают черты человечности, «духовные вертикальные измерения человеческого познания, его духовное оборудование, личностно-смысловые образования девальвируются, «сжимаются до точки», бытие становится бытом, скудеют рефлексивная и духовная составляющие человеческой жизни, да и вся жизнь превращается в выживание» [5, 10].

Человеческое сознание оказывается во тьме подсознательных инстинктов, которые формируют доминанту человеческой деятельности. Разрушается строгая вертикаль иерархии ценностей, духовное начинает рассматриваться как предрассудок, добро и зло становятся фактически неразличимыми и легко взаимозаменяемыми, утрачивается целостность и универсальность человеческой личности, разрушается упорядоченность символических рядов. Жизнь человека превращается в непрерывные «метания в поисках выхода из страшного символического леса на волю» [5, 10]. О разобщенности человека с самим собой в духовной ситуации современной эпохи писал русский философ И.А. Ильин: «Человек, душевно расколотый и нецельный, есть несчастный человек. Если он воспринимает истину, то он не может решить, истина это или нет, ибо не способен к целостной очевидности» [6, 2]. Феномен «несчастливого сознания» без возможности преодолеть несчастное состояние ярко описан в «трагической диалектике» французских экзистенциалистов Ж.П. Сартра и А. Камю, в рассказах и романах австрийского писателя Ф. Кафки.

Современная культура постмодерна, провозгласившая примат материальных ценностей над духовными, не способствует развитию духовности человека. Постигание проблемы соотношения закона и благодати в отношении к индивидуальной человеческой личности сравнительно мало интересует и современную философию. В эпоху постмодерна и посткультуры происходит тотальная десакрализация морали, искусства, религии. Формальный закон стремится окончательно вытеснить благодать из жизни человека. Подчинение внешнему принуждению, по словам П. Тиллиха, является характерной чертой этого исторического периода, который в современной гуманитарной науке именуется «постиндустриальным обществом», в то время, как на языке религии он

именуется временем антихриста, Кали-югой. Современная эпоха сопряжена с утратой многих подлинных ценностей и установлением единого «железного» глобалистского закона. Такой процесс приводит к торжеству «мира объектов» над человеческой личностью.

Атрофия сердца, «леность» сердца присуща человеку современной эпохи. Он стыдится мечтать, стыдится чувствовать то, что не ощутишь с помощью пяти чувств, его вера слаба и не способна сдвинуть гору. Метафизические проблемы для него находятся за семью печатями. Человек может принципиально отринуть Бога и надеяться исключительно на себя, он может отказаться и от искуса надежды. Это доступно только очень сильному человеку. Но этот сильный человек, отвергающий идею Бога, всегда приносит в мир новое зло, хотя, может быть, искренне и желает творить добро. Его слепое сердце одержимо, его разум разрушает без всякого соглашения все метафизические преграды. Все прежние запреты на помыслы, чувства и действия разрушаются. Но на смену им приходят ещё более страшные испытания. Эта мысль подтверждается в Евангелии от Матфея: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; Тогда говорит: возвращусь в дом, откуда я вышел. И пришед находит его незанятым, выметенным и убранным; Тогда идёт и берёт с собою семь других духов, злейших себя, и вошедши живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого» [Матф., 12: 43-45].

Забвение сакрального приводит к глобальным изменениям в психологии человека и общества. Разрушается связь между поколениями, между ними господствует полное непонимание друг друга, заключающееся в приверженности различных поколений диаметрально противоположным ценностным ориентирам. В таком обществе царят ненависть и разброд, представление о личности деформируются ничем не прикрытыми эгоистическими устремлениями или наоборот, индивидуальность личности, разрушается в ходе осуществления какого-либо коллективистского проекта. Развитие общества лишается поступательного характера, общество как бы функционирует в рамках замкнутого цикла. Сакральное профанируется, и, наоборот, профанное поднимается на пьедестал. Такой характер отношений приводит к тому, что сакральное застывает на самой низкой точке, «замораживается» на неопределенное время до тех пор, пока данное общество не выйдет на новый горизонт и цикл своего развития.

Трагедия человеческого существования, лишённого своих корней, с исключительной выразительностью, передана в романах, новеллах и притчах австрийского писателя Ф. Кафки, в философских и литературных произведениях французских экзистенциалистов А. Камю, Ж.П. Сартра, в пьесах представителей «театра абсурда» С. Беккета, Э. Ионеско, Г.

Пинтера, у представителей «нового романа» А. Роб-Грийе, Н. Саррот, К. Симона, М. Бютора и других авторов XX века.

Глубокая отчуждённость, царящая между человеком и неведомым ему и изначально репрессивным Законом, ярко описана в притче Ф. Кафки «У врат Закона» из романа «Процесс». Когда поселянин подходит к привратнику, стоящему у врат Закона, привратник ему отвечает: «Если тебе не терпится – попытайся войти, не слушай моего запрета. Но знай: могущество мое велико». И хотя доступ к Закону должен быть открыт для всех, поселянин садится и ждёт, когда его пропустят. Так, в ожидании, проходит вся его жизнь: «Уже меркнет свет в его глазах, и он не понимает, потемнело ли все вокруг или его обманывает зрение. Но теперь, во тьме, он видит, что неугасимый свет струиться из врат Закона». И когда поселянин умирает, привратник кричит ему, чтобы он услышал ответ: «Никому сюда хода нет, эти врата были предназначены для тебя одного. Теперь пойду и запру их» [7, 167–168].

В этой притче Ф. Кафка посредством образов передал иудейскую концепцию Закона, который страшен для человека своей непознаваемостью, анонимностью, так же как и Бог в Ветхом Завете, говорящий Иову из бури. Закон является чем-то абстрактным, бесконечно далеким, непонятным, человек пытается постичь его смысл, но не может. Закон выступает как некая универсальная мировая форма, как буква, которую нельзя нарушить, но которая не объясняет, почему она существует. И поэтому, свет Закона безучастен к душе поселянина.

Высшее благо, красота и истина стоят по ту сторону «человеческого – слишком человеческого». Высшее благо не берет какой-нибудь определенный, конкретный предмет и не объявляет его высшим по отношению к другим. Какая-либо наглядность и разрешимость внутреннего образа на частном предмете здесь устранена. Высшее благо – это форма («образ», «идея», «эйдос», «вид»), обладающая свойством всех философских абстракций, подчиняющихся их общему принципу, согласно которому ничто не должно определяться по содержанию, а лишь точно задавать невидимое, быть само его неделимым измерением [8, 12]. Как подчеркивает М. Мамардашвили: «Высшее благо», лежащее по ту сторону видимой связи человеческих благ и представляет собой божественную справедливость. Лишь такая справедливость указывает на действительное благо и по сравнению с ним существующий мир заслуживает, чтобы сказать о нем: «Пусть он погибнет – да свершится справедливость», может быть таковым только тогда, когда налицо страсть удержания справедливости. То есть нельзя изобрести закон, который был бы абсолютно справедлив, и цель которого полностью достигалась бы в окружающем нас мире. Философия требует, чтобы мы понимали, что целью закона является сам закон. Не конкретная справедливость част-

ных случаев... Иными словами, для осуществления любого закона всегда и повсюду должны применяться такие средства, которые подтверждают подвешенным над нами сам закон. Это состояние подвешенности никогда не достижимого в полной чистоте и справедливости закона и есть искомое состояние» [8, 13].

Это искомое состояние является проявлением действия принципа сакрального, согласно которому существуют неизменные в своей основе понятия и символы, которые придают существующему миру определенную упорядоченность, организуют мир таким образом, чтобы хаос в нем был преодолен в рамках определенного порядка.

Сакральное начало обретает свой важнейший оплот в русской культуре второй половины XIX века, прежде всего в творчестве Ф.М. Достоевского и русских религиозных философов этого времени. Оно требует от человека не только исполнения закона и заповедей, но и жертвенного подвига, напряжения духовных сил, аскетического строя жизни. Русская религиозная философия этого времени существенным образом отличается от западноевропейской. В русской религиозной философии рациональные и иррациональные компоненты тесно переплетены друг с другом. Западноевропейская религиозная философия пошла по иному пути. Западноевропейское мировоззрение еще в эпоху средних веков прошло этап рационального обоснования христианской догматики, который вылился в такое направление философии как схоластика. Поэтому уже ко второй половине XIX века западноевропейская культура отказалась от этого пути. В западной культуре, начиная примерно с этого времени, формируются принципиально новые иррационалистические философские учения типа «философии жизни». В искусстве происходит утверждение новых формалистических стилей. Это является результатом того, что западноевропейская культура, потеряв связь с религией, стремится восполнить из новых, иногда сомнительных источников утрачиваемый ею потенциал сакрального.

Если мы непредвзято посмотрим на реальную историю современной цивилизации, то мы можем увидеть, что она пошла вовсе не по тому пути, который предлагался для человечества Нагорной проповедью Христа. Эпоха средневековья, когда религиозная идеология доминировала, была эпохой многочисленных войн и насилия. Дело здесь заключается не сколько в заповедях, которые даны человеку, а в самой природе человека, в его свободной воле, которая вправе выбирать как путь добра, так и путь зла. Христианство дало новое основание морали – божественную благодать, которая существенно отличается от Закона, прописанного в Ветхом Завете. Однако и Ветхозаветный закон не был забыт. Он был включён в христианский комплекс идей как необходимая

составная часть, как некий нравственный минимум, который человек должен соблюдать.

Трагизм духовной ситуации человечества, ясно обозначившийся в XX столетии, обнажает несостоятельность тех идеологий, теорий и взглядов, которые освобождают человека, нацию, общественный класс, социальную группу от «химеры совести». Господствовавшие в XX веке взгляды, во многом восходившие к механистическим представлениям о человеке-машине, у которого «вместо сердца — пламенный мотор», явились идейной подоплекой социальных и экологических катастроф, мировых войн и гражданских конфликтов, поставивших само дальнейшее существование человечества под вопрос.

Как показывает история человечества, государство, как принуждающая человека внешняя сила, сила, творящая закон по своей воле и разумению, к сожалению, не ориентирует человека к исполнению Божественных заповедей и, видимо, делает это целенаправленно. История показывает, что именно государство, которое стремится к извлечению максимальной выгоды, способствует развитию человеческих пороков. Государство стремится выкачивать из человека заработанные деньги. Правящим группам населения, капиталистам и государственным чиновникам, свойственно наживать огромные состояния на эксплуатации человеческих пороков, в частности, таких как алкоголизм и наркомания. Борьба с этими пороками часто ведётся лишь формально, социальные условия для того, чтобы они существовали, сохраняются государством намеренно. Ведь именно тяга к порокам, а не аскетический образ жизни приносит власть предрержащим огромную выгоду. Современное общество может существовать как общество потребления. А поэтому, как пишет О. Хаксли в «Прекрасном новом мире»: «Потребляй грамм и не будет драм». Идеология гедонизма работает в современной цивилизации на полную мощь. Эта идеология исходит из того, что телесная сторона человека постоянно жаждет улады. Индустрия развлечений современного общества потребления предоставляет для этого все возможности. И даже преступление является необходимой составляющей для извлечения выгоды из человеческих пороков. Ведь любому государству необходимо содержать правоохранительные органы, тюрьмы, карательный аппарат. Поэтому огромное количество людей получает средства к своему безбедному существованию именно благодаря тому, что в современном мире расцветают всеми цветами радуги человеческие пороки.

Во всех этих отрицательных явлениях современной действительности сокрыты изначальные пороки этики закона. Внешнее принуждение заставляет человека исполнять правила лишь формально. Оно не способствует качественному преобразению человеческой личности.

Этика закона может ужесточаться или, наоборот, давать послабления, но она не затрагивает сущность человеческой личности. Этика закона без этики благодати – это собственно то, на чём настаивали представители фарисейства. Христианская этика благодати была направлена именно против данной позиции. Однако утверждение нравственных норм, провозглашённых Иисусом Христом в Нагорной проповеди, в современной цивилизации наталкивается на очень большие трудности.

### Литература

1. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 368 с. – (Библиотека этической мысли).
2. Малахов В. Этика : курс лекцій : навч. посіб. / Віктор Малахов. – 4-те вид. – К. : Либідь, 2002. – 384 с.
3. Климова С. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры / Светлана Климова. – СПб.: Алетейя, 2004. – 329 с.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев//Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 391 –599 с. – (Из истории отечественной философской мысли)
5. Зинченко В. П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации / В. П. Зинченко // Вопросы психологии. – 1993. – № 4. – С. 5–19.
6. Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М.: Республика, 1993. – 432 с.– (Мыслители XX века)
7. Кафка Ф. Процесс / Франц Кафка // Кафка Ф. Собрание сочинений : в 4-х тт. – М. : ППП; СПб. : Северо-Запад, 1995– . – Т. 2. – 1995. – С. 17 - 178.
8. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии. – М. К. Мамардашвили// О человеческом в человеке /Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1991. – С. 8–22.



### **III. 3. ТРУД КАК САКРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ В РЕЛИГИИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ**

В каждой религии и политической идеологии затрагивается проблема оценки места и роли труда в жизни общества. Отношение к труду в различных культурах, вероисповеданиях, политических идеологиях неодинаково. Религии и политические идеологии формулируют ценностно-смысловые ориентиры различных видов трудовой деятельности, устанавливают определённую иерархию этих видов в зависимости от степени их важности для духовного саморазвития человека. Некоторые виды трудовой деятельности были сакрализованы. Другие, наоборот, рассматривались как жестокая кара свыше. Для процветания или упадка общества и государства имеют существенное значение то, какие именно виды трудовой деятельности считались почётными, а какие, наоборот, рассматривались как мучительные наказания человеку за его преступления.

Результаты той или иной трудовой деятельности, как правило, были непосредственно связаны с представлением о сакральных ценностях у того или иного народа. Так, например, египетские пирамиды свидетельствовали об исключительно развитом погребальном культе у древних египтян, которые верили в существование «загробного» мира. В то же время у жителей Месопотамии, где практически отсутствовала вера в загробную жизнь, строительство усыпальниц не имело столь значительного размаха. Вавилоняне строили башни-зиккураты, которые представляли своего рода «астрономические обсерватории». Такая трудовая деятельность была связана с тем, что древние вавилоняне усматривали непосредственную связь между человеческой жизнью и картой звёздного неба. Интерес к астрологии, с помощью которой могла быть предсказана дальнейшая судьба человека, побуждал вавилонян строить самые высокие башни. Это делалось для того, чтобы быть ближе к звёздам, которые, по мнению астрологов, могли сказать правду о дальнейшем земном существовании людей. Отсутствие ярко выраженных представлений о посмертном существовании способствовало тому, что древние китайцы стремились как можно лучше устроиться именно в своём земном существовании. Отсюда самая великая стройка Китая – это строительство Великой китайской стены, которая должна была защищать цивилизованных китайцев от северных варваров. Указанные примеры свидетельствуют о том, что практически у всех народов, населяющих древние государства, профессия строителя была почётной. Однако причины этого почёта и уважения к строителям были различными, в зависимости от исповедуемых тем или иным народом сакральных ценностей. Следует отметить, что истинным строителем мира, «великим

архитектором Вселенной», у различных народов является божество. Подобные представления о боге получили дальнейшее развитие в различных течениях эзотерической мысли, в частности, в учении «вольных каменщиков» – масонов.

Труд в религиях и политических идеологиях непосредственно связывают с этической и эстетической сферами деятельности человека. Ценность труда в религиозных системах связывается с тем статусом в обществе, который занимает человек, связанный с тем или иным родом деятельности. То, каким трудом непосредственно занят человек, религиозное сознание связывает с его отношением к Божеству. Труд человека, стоящего близко по отношению к божеству, может рассматриваться обществом как богоугодное дело. В противном случае, наоборот, труд презирается окружающими и даже считается божьим наказанием, ниспосланным человеку за его несправедную жизнь. Между умственным и физическим трудом во всех классовых обществах проводилось жёсткое разграничение. В таких обществах господствовало противопоставление этих видов трудовой деятельности друг другу. Многим представителям аристократии было свойственно презрение к физическому труду.

Проблема труда, как морально-этическая проблема, нашла свое отражение в произведениях многих русских писателей XIX века. Она затрагивается в произведении Н.В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями», где говорится о ведении «справедного хозяйства», в котором все служат Богу, как его «подёнщики». Прототипом такого «справедного» хозяина является один из персонажей второго тома «Мертвых душ» помещик Констанжогло. Другой помещик Константин Левин в романе Льва Толстого «Анна Каренина» пытается внедрить прогрессивные методы организации труда в своём поместье. В указанных произведениях великих русских писателей мы встречаемся с проявлениями консервативного утопического сознания. С другой стороны, в произведениях утопических социалистов Западной Европы А. Сен-Симона, Ш. Фурье, Р. Оуэна заметны иные попытки оптимизировать трудовую деятельность людей. Эта тенденция отчётливо прослеживается и в романе Н.Г. Чернышевского «Что делать», являющемся проявлением идеологии революционного утопизма. Что касается русской религиозной философии, то проблемам трудовой деятельности человека уделено внимание в трудах многих религиозных мыслителей конца XIX – начала XX века. Религиозно-космическое понимание труда развернуто в «Философии общего дела» Н.Ф. Фёдорова. В книге С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» была продумана тема о религиозной важности хозяйственной активности. Эту же проблему развивали в своих работах В.С. Соловьёв и В.В. Розанов. Идею участия всех людей в общем Божи-

ем деле отстаивали и выдающиеся русские правоведы и философы начала XX века П.И. Новгородцев и И.А. Ильин.

В различных религиях существует отличающаяся друг от друга по характеру и содержанию культура труда. В индуизме характерной чертой трудовой деятельности является обязательное следование предписаниям своей варны и касты. Поэтому каждая варна и каста индийского общества связана с определенным видом труда. Её представители не должны выполнять ту работу, которая не предписана им древнеиндийскими «Законах Ману». Каждая варна должна была заниматься строго определённым видом трудовой деятельности. Предпочтение в религиях, принадлежащих к индийской традиции, всегда отдавалось духовной деятельности, которая заключалась «в изучении религиозных книг и обучении религии» [1, 29]. Поэтому именно брахманы-жрецы и духовные учителя-гуру являлись элитой традиционного индийского общества. В Законах Ману подчёркнуто, что брахман, согласно мифу, созданный из уст бога Брахмы, «занимает высшее место на земле как владыка всех существ» [2, 29]. Даже государственные чиновники и военачальники, в том числе и царь, принадлежали уже к следующей за брахманами варне кшатриев-воинов. Представители варны кшатриев почитались как люди долга и чести, в то время как жрецы-брахманы считались «людьми духа». Между этими двумя высшими варнами существовало значительное различие в правовом и моральном статусе. В «Законах Ману» указывалось, что «десятилетний брахман и столетний кшатрий относятся один к другому как отец и сын; но из них двоих брахман есть отец» [1, 29]. Следующую за кшатриями, более низкую, ступень в общественной иерархии занимали земледельцы, ремесленники и торговцы. Их трудовая деятельность была связана исключительно со сферой материального производства и обмена. Те, кто занимался указанными видами трудовой деятельности, составляли варну вайшьев. Последнее место в этой иерархии варн занимали шудры, в обязанности которых входило прислуживать «дваждырождённым», т. е. представителям высших варн древнеиндийского общества. Каста «неприкасаемых» в Индии выполняла самую грязную работу. Представители этой касты вызывали ужас и отвращение у остальных индийцев. Они выполняли те работы, которые отказывались выполнять все остальные. В частности, «неприкасаемые» служили профессиональными палачами, могильщиками. Они вынуждены были жить отдельно от других людей и, как правило, передавали свою профессию от отца к сыну.

Статус в древнеиндийском обществе, определялся исключительно тем видом труда, которым был занят человек, а не его личным богатством. Наиболее богатыми являлись, как правило, представители варн кшатриев и вайшьев, в то время, как представляющие высшую варну

брахманы должны были идти по пути отречения от земных благ и даже в последний период своей жизни им было предписано становиться аскетами. Согласно законам Ману жизнь представителя каждой варны оценивалась неодинаково. Например, жизнь брахмана ценилась в 16 раз выше, чем жизнь шудры.

Система варн и каст в индуизме исключает какую-либо свободу личного выбора человеком сферы трудовой деятельности, Выбор сферы деятельности всецело определялся рождением человека в семье, относящейся к той или иной варне или касте. Сын брахмана становился брахманом, сын кшатрия становился воином, а сын «неприкасаемого» унаследовал весь позор и унижение своих родителей. О неукоснительном соблюдении предписаний, содержащихся в древнеиндийском законодательстве, говорит «Бхагавадгита». «Исполни свой долг, назиданье усоя: воитель рожден ради правого боя» – напутствует Кришна военачальника Арджуну[3, 176].

Что касается античного мировоззрения, то в нем различается полезный труд, который способствует положительным изменениям в жизни конкретного человека и общества в целом, и бесполезный, так называемый «сизифов труд», названный по имени героя античных мифов царя Сизифа, обреченного вкатывать на гору камень, постоянно скатывающийся вниз.

Античные представления о труде восходят к идеалу калокагатии, в котором воплощено единство истины, добра и красоты. Поэтому этические аспекты труда непосредственно связаны с эстетической стороной. Только такой труд почитается в античном мировоззрении, который одновременно и эстетичен. Античность не проводит существенной разницы между искусством и ремеслом, которые подпадают под общий термин «технэ».

Разница в отношении к труду в античном обществе четко просматривается между афинянами и спартанцами. Если афиняне, помимо интеллектуального труда, творческой деятельности в области искусства, ценили и земледельческий труд, то спартанцы, занятые преимущественно военной подготовкой, отрицательно относились к любому физическому труду. У спартанцев в почёте был только «ратный труд».

Многие виды труда в эпоху античности считались недостойными свободных людей. Всякий тяжёлый и «грязный» труд объявляется античными мыслителями уделом рабов, которые, как считает Аристотель, рождаются именно для выполнения тяжёлых и унижительных работ. Сами рабы, с точки зрения римского права, представляли собой всего лишь говорящие средства труда, наряду с орудиями труда (немые) и скотом (мычащие). Эта позиция римского права красной нитью проходит через всю европейскую цивилизацию. Она присутствует и в эпоху колониализма.

лизма, где расы и народы признаются отнюдь не равноценными в интеллектуальном и даже в чисто биологическом смысле. Поэтому представители различных рас и должны выполнять разную по характеру работу.

Для иудаистской этики закона, было характерно сосредоточение внимания не только на духовных занятиях, но и на мирских делах. «В поте лица своего будешь добывать хлеб свой» – вот главное наказание, которое получил Адам после изгнания из рая. Иудаизм как религия, в отличие от христианства и ислама, не имеющая чётко выраженного учения о загробном царстве и посмертном существовании человека, исходила из того, что человек, в первую очередь, должен обустроить своё земное существование. Такая высокая оценка земных дел, безусловно, способствовала успеху и процветанию приверженцев иудаизма в материальном смысле. При слабой выраженности представлений о загробной жизни, иудаизм как религия стремился обеспечить человеку хотя бы сносное земное существование в условиях проживания среди враждебно настроенных по отношению к евреям народов. Высокая оценка земных дел в иудаизме, безусловно, способствовала материальному процветанию иудеев даже в сложных условиях «вавилонского пленения» и диаспоры. Именно способности, связанные с умением зарабатывать деньги, оценивались еврейским обществом эпохи диаспоры очень высоко.

Во многих религиях глубокий сакральный смысл имела профессиональная деятельность пастуха. Основоположителем зороастризма был пастух Заратустра. Пророк Мухаммед также в начале своей религиозной деятельности пас стада. «Добрым пастырем» именуется в Новом завете Иисус. Название священнослужителя в протестантизме – пастор, т.е. пастух. Своеобразный культ пастушеской деятельности возник ещё во времена древних ариев. Это было связано с тем, что на ранних этапах исторического развития различных народов, скотоводческие племена захватывали огромные территории и подчиняли себе местные земледельческие племена. Это происходило не только в период формирования индоевропейской цивилизации, но и во времена ислама, когда арабские племена создали огромное теократическое, в своей основе, государство – Халифат, и в период монгольского и турецкого нашествия на территории, которые занимали другие цивилизации. Отношения между земледельцами и скотоводами были крайне напряжёнными, что неоднократно выражалось в многочисленных конфликтах. Примером подобного конфликта в наши дни явился вооружённый конфликт между земледельцами-крестьянами хуту и скотоводами-аристократами тутси в африканском государстве Руанда, унёсший жизнь многих нескольких сотен тысяч людей.

Сакрализация земледельческого труда выражена в самом слове «крестьянин». Как отмечает индийский исследователь Рам Шарма, слово «кришти» первоначально употреблялось именно в значении «землепашец» [4, 57 – 58]. У некоторых земледельческих народов, исповедующих христианство, начиная с эпохи средневековья, на долгое время утвердилось враждебное отношение к скотоводческим народам. Исходя из такого отношения, в русской истории возник специальный термин «монголо-татарское иго», который доминировал в отечественной медиевистике на протяжении длительного времени. Лишь только в конце XX века, усилиями Л. Н. Гумилёва и представителей евразийской идеологии крайне отрицательное отношение к кочевой монголо-татарской Орде сменилось некоторым пониманием исторического единства Руси и Великой Степи.

Переход к оседлому образу жизни способствовал сакрализации профессиональной деятельности земледельцев. Индийский исследователь Рам Шарма отмечает, что «в русском языке имеется слово «крестьянин», которое изначально понимается как «христианин». Затем оно понимается как «человек вообще», откуда и произошло слово «крестьянин» в современном значении» [4, 58]. Нам видится не случайным то, что в русском языке слова «крестьянин» и «христианин» звучат почти одинаково. В этом проявляется глубокая сакрализация земледельческого труда. Необходимо заметить, что и само слово культура, первоначально применялось исключительно по отношению к земледельческому труду. Об этом, в частности, свидетельствует «Толковый словарь живого великорусского языка» Владимира Даля. В этом словаре слово «культура» определяется в своём первоначальном смысле как «обработка и уход, возделывание и возделка», и лишь во вторую очередь, гораздо позже данное слово стало пониматься как «образование, умственное и нравственное» [5, 217]. Только в первой половине XIX столетия, незадолго до составления В.И. Далем «Толкового словаря», слово «культура» стало употребляться в современном понимании его смыслового значения.

Помимо пастушеской деятельности, в христианстве мы видим также проявления сакрализации профессии рыбака. Примерами такой сакрализации являются рыбаки-братья, в дальнейшем ставшие апостолами Пётр и Андрей, сыгравшие важнейшую роль в становлении христианской церкви. Именно их, Петра и Андрея, Иисус, согласно Евангелию, сделает «ловцами человеков».

Отношение к труду в христианстве носит двоякий характер. С одной стороны, в пример апостолам приводятся фраза из Евангелия: «Птицы небесные», которые «не сеют, не жнут, не собирают житницы; и Отец ваш Небесный питает их» [Матф. 6:26]. С другой стороны, строгие уставы монастырей предписывают не только духовную деятель-

ность, но и труд в хозяйстве монастыря, который является обязательным не только для того, чтобы прокормить себя и произвести какие-то материальные блага, но и для того, чтобы дисциплинировать душу. В то же время, на шкале христианских этических ценностей гораздо выше оцениваются подвиги духовного характера, нежели деяния, приводящие к созданию материальных ценностей – «хлеба насущного». В Библии красной нитью проходит мысль, что человеку воздастся по делам его. В Новом Завете говорится о том, что: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» [Матф. 4:4; Лук. 4:4].

В различных направлениях христианства труд также оценивался по-разному. В православии мирские дела необходимо было осуществлять в первую очередь для тренировки воли и души, для того, чтобы на них не заикливалось сознание. Надо отметить, что православные и протестанты совсем по-разному смотрят на исполнение своих мирских обязанностей. Так, например, согласно кальвинистскому учению о предопределении, человек, добившись успеха в своих мирских делах благодаря трудолюбию и бережливости, угоден Богу. Его материальное процветание – наглядное тому свидетельство.

Позиция православия несколько иная: выполняя свою работу человек не должен рассчитывать в будущем на какие-то материальные блага. Осуществляя повседневную работу, он должен приближать «Царство Небесное», которое «силой берётся». Труд в православии не предполагает «стяжательства». В то же время, в католицизме, и, в особенности, в протестантизме, труд направлен именно на конечный результат и ставит задачу извлечения какой-либо конкретной выгоды или, по крайней мере, общественной пользы.

В православии труд подвижника рассматривается как свободный труд. Подвижник не должен думать о напрасности своего труда, что включает «комплекс Сизифа», присущий античному язычеству. Духовные усилия Симеона Столпника могут показаться, на первый взгляд, абсурдными. Чисто внешне они похожи на усилия Сизифа, катящего камень на гору и знающего, что он немедленно скатится обратно. Но между христианским подвижником и греческим царём существует принципиальная разница в мировоззрении. Выполнение какой-либо работы, даже связанной с тем, чтобы поднимать камень на гору, зная, что он снова скатится назад, не должно вызывать диссонанса в чувствах у христианского подвижника, ибо даже в таком бессмысленном деле он должен уловить промысел Божий, противиться которому не имеет смысла. Такой труд носит очистительный и воспитательный характер для православного подвижника. Ощущения абсурдности бытия человека в мире, свойственного, в какой-то мере, античности и особенно новому

времени, у православного подвижника не было и не могло быть вследствие глубины и искренности его веры и религиозных чувств.

Православие рассматривает труд, прежде всего как «труженичество во Христе», т.е. труд, связанный с собиранием своей души. «Молиться и трудиться» – вот та заповедь, вытекающая из духа Христова, на которой строит свою жизнь православный христианин.

Византийское православие, исходя из двойной заповеди «молиться и трудиться», полностью осознало и применило на практике только первую часть: «Всё было направлено к такой организации человеческого общества, при котором человек занимался бы призыванием и умолением милостливого и любвеобильного Бога...» [6, 21-22].

Русь, приняв крещение от Византии, во многом восприняла византийское почитание монашества. Однако природные и исторические реалии Руси существенным образом отличались от Византии, в силу чего, русское монашество не только было занято молитвами, но и каждодневным трудом. Первый русский монастырь Киево-Печерская лавра, основанный Феодосием Печерским, явился не только духовным центром Древней Руси, но также и центром освоения новых земель: «Он посылал в девственные леса севера и в бескрайние южные степи первых своих миссионеров. Монахи стали первыми тружениками на огромной, ещё нетронутой ниве русского благочестия. Они подняли эту целину для будущих времён и надолго остались образцами аскетической жизни на Руси» [6, 23].

Православное труженичество представляло собой длительную аскезу. Однако нельзя рассматривать эту аскезу как полное отречение от мира. Наоборот, как отмечает В.Н. Топоров: «Парадоксальность ситуации состоит в том, что отрёкшийся от мира сего Феодосий, снова идёт в этот мир, но не для того, чтобы вкусить удовольствий его или хотя бы найти равновесие между миром иным и сим миром, а потому, что и к сему миру он испытывает жалость, потому что, зная о неизбежной связи с ним (монастырь живёт милостью мира), он должен платить ему свой долг; потому, наконец, что и сей мир нуждается в спасении, в подлинном приобщении его к Христовым заповедям и к жизни, соотносимой с ними и верной им. Сама «необходимость», как бы «принудительность» связи с миром, по-видимому, не воспринималась Феодосием как неизбежное зло [7, 740].

Говоря о духовном подвиге древнерусского святого Феодосия Печерского, исследователь В.Н. Топоров также подчёркивает: «Не трудно заметить, что порождение нового, увеличение его, наполнение земли и упорядочение её через усвоение – присвоение её себе и установление власти над нею образует органическое продолжение космогонического акта творчества, совершенного Богом и имеющего быть продолженным



человеком в новых обстоятельствах, вызванных к жизни Господом. Смысл этой заповеди – благословение и был усвоен Феодосием, и именно он определил сам характер труженичества русского святого – собственная инициатива, но не просто с оглядкой на Бога, но с Богом в душе, и редкий естественный дар превращать любое частное и даже как бы малозначительное, мелкое, будническое дело в часть труженического подвига» [7, 741].

Таким образом, христианство на Руси проповедовалось не только словом, но и личным примером подвижника, святого. Святыми в русском православии почитались не только воины, отличившиеся в «ратном деле», но также монахи, посвятившие себя творческому собиранию души – «труженичеству». Это были, в первую очередь, основатели и строители монастырей – духовных центров Древней Руси. В качестве святых почитались в православии и страстотерпцы, испытавшие на себе несправедливость власти и истории. Сакрализация труда, в значительной степени, была связана именно с деятельностью основателей монастырей.

Святые Древней Руси, основавшие монастыри, должны были служить не только примером и образцом для монастырской братии, но являлись также учителями и организаторами хозяйственной деятельности в созданном ими монастыре. Неразрывность духовной и хозяйственной деятельности одного из первых русских святых преподобного Феодосия Печерского всячески подчёркивает исследователь В.Н. Топоров: «Тот идеальный монастырский быт, который представлял себе Феодосий, не мог быть создан без обращения к миру сему, в пренебрежении к хозяйственно-экономическому аспекту жизни, в полном отрешении от злости дня. Этому быту нужно было уделять внимание, время, усилия и не просто от сих и до сих. Допуская его, создавая и складывая этот быт сознательно, так сказать «сверху», необходимо было на каждом шагу одухотворять его и, преодолевая привязанность к миру сему, ко всему материальному, мирскому, неустанно христианизировать его» [7, 708-709].

Деятельность христианских святых, следовательно, состояла не только в совершении духовного подвига – труженичества, но и в каждодневном «делании», кропотливой работе по обустройству монастырского быта, учительства и т.д.

Согласно В.Н. Топорову: «Труженичество» в православной традиции заключается в том, что «сам труд предполагает не просто некое физическое занятие, приводящее к определённым материальным результатам, но нечто более широкое, цельное, объединяющее физическое, плотское с духовным и «своё», личное с «чужим» (становящемся своим), общественным, и, следовательно, речь должна идти уже не о про-

клятии труда, а о труде преображенном и пресуществлённом» [7, 705]. Таким образом, в своём сакральном значении христианское «труженичество» с его полной отдачей тела и души Богу противопоставлялось «проклятому» труду «в поте лица своего».

«Труженичество», в первую очередь, предполагало собой «духовное делание». Как подчёркивает исследователь В.Н. Топоров: «Труженичество – это воистину трудный труд, связанный со страданием, мучением, болью, с состоянием удрученности, скорби, изнурённости, понуждающим к движению вниз, к распаду, в опасную близость с пространством гибели. Однако эти опасности, как и сопутствующее им состояние труженика – трудника, преодолеваются старанием, заботой, борьбой с энтропической направленностью движения, в результате чего «трудный труд» превращается – пресуществляется в эктропически ориентированное движение вверх – к очищению, просветлению, к Богу. Такое движение и называется подвиг...» [7, 738].

Труженичество и подвиг были связаны друг с другом прочной связью. Они образуют некое двуединство. Труженичество всегда выступает как подвижничество [7, 739]. Оно требует колоссального напряжения духовных сил и заключается не только в обуздании собственных страстей, но и в учительстве. Для труженичества, как и подвижничества, характерны непрерывность, инициатива и поступательность [7, 695]. Оно начинается с преображения самого себя, изменения исходного статуса личности как в физическом и социальном плане, так и в духовном смысле. Оно предполагает обуздание страстей, искоренение заблуждений.

Преодоление недостатков своей «греховной природы» осуществляется путём аскетических упражнений. Эти упражнения могли быть связаны с различного рода телесными страданиями, но могли быть «умерены и сдержаны» [6, 29]. Они были связаны, прежде всего, с укреплением воли и духа, стремлением к осуществлению личностного идеала, который воплощён в образе Христа.

Продвижение в духовном смысле означало полный отказ от гордыни и других качеств, подчёркивающих исключительность данного человека. Представление о смирении в православной религиозной традиции было соотнесено не с понятием «мир», а с понятием «мера». Поэтому в православии акцент ставится на знании своей меры. Уничтожение, обуздание гордыни направляется подвижником как против своей социальной, так и против своей физической «меры» – исходного статуса, признаваемого естественным, соответствующим норме, против своего общественного места и против своей плоти. Поэтому монах-аскет «доводит смирение до крайности и достигает самого низкого социально-

го статуса, т.е. фактически вычёркивает себя из социальной иерархии, отвергаясь от мира и мирского, служа только Богу» [7, 686].

Однако отречение от мира и аскеза не являются для христианского подвижника самоцелью. Превращение отречения мира в самоцель характерно для индуизма и буддизма, но отнюдь не для христианства, стремящегося, насколько это возможно «христианизировать» окружающий мир, т.е. осуществить духовную экспансию вовне пространственно-временного континуума. Достигнув высокого духовного уровня, подвижник возвращается в мир потому, что испытывает к нему жалость, потому что этот мир нуждается в спасении. Таким образом, нить, соединяющая христианского подвижника с миром, никогда не прерывается. Даже самая суровая аскеза не освобождает его от связи с миром. Связь с миром не воспринимается христианским подвижником «как неизбежное зло, но именно как естественная ситуация, как новое и обширное поле, к которому нужно приложить силы и на которое нужно расширить своё труженичество» [7, 726-727].

Труженичество связано не только с подвигом, но и с повседневной деятельностью – «делом и деланием». В отличие от подвига «делание» направлено на удовлетворение некой насущной и относительно элементарной необходимости и чаще всего осуществляется за счет ручного труда. Как подчёркивает исследователь В.Н. Топоров: «Важная особенность этого «ручного труда» – его неотделимость от труда – службы Богу, от «святой службы» придающей высокий смысл труду вообще. Он не в последнюю очередь предопределяет и то, что монахи, «трудящиеся» пребывали в любви к Богу» [7, 706].

Труженичество – это внутренняя потребность души, делание – лишь внешняя форма выражения этой внутренней потребности. Но для православного подвижника делание так же, как и труженичество выступает в качестве труда по «собиранию души». Так, например, основатель Киево-Печерской лавры Феодосий Печерский стремился быть примером для монахов не только в духовном плане, но и в плане повседневной деятельности. Он рубил дрова, таскал воду, молот зерно не только на свою порцию хлеба, но «часто и для всей братии» [6, 31]. В то же время эта, казалось бы, «профанная», деятельность, была неотъемлема от его деятельности, связанной со сферой сакрального, и, по сути дела, была одной из форм реализации его глубоких внутренних духовных потребностей.

В процессе делания христианский подвижник реализует свою любовь к окружающим людям. Он ставит долг любви выше единственного искания личного спасения, поскольку именно любовь к Богу и ближнему является в христианстве высшей ценностью. Христианский подвижник не признаёт каких-либо ограничений в этой повседневной рабо-

те. В этом необходимо отметить существенную разницу в понимании «делания» в иудаизме и православии. Так, иудаистская этика закона запрещает какой-либо труд в субботу, тогда как в христианстве таких запретов не существует. Как отмечает русский философ Б.П. Вышеславцев: «Чтобы решать, когда исполнять закон, а когда нарушать, нужна высшая инстанция, совершенно независимая от закона и стоящая выше закона – вера, как предвосхищение идеалов Царства Божия, и любовь, связанная с нею; любовь как непосредственная интуиция Богосыновства. В этом смысле человек выше закона и должен оставаться господином закона» [8, 21]. Утверждение Иисуса Христа о том, что «не человек для субботы, а суббота для человека» способствовало выведению человечества на качественно иной уровень понимания своего места в мире и предопределило во многом дальнейший путь человечества. Ограничения, существовавшие в иудаизме, имели преимущественно формальный, а не сущностный характер и подчёркивали вторичность человека по отношению к религиозному закону. Иудаистская этика, по своей сути, являлась этикой необходимости. Она не была просветлена божественной благодатью и имела преимущественно характер формальных предписаний, которые должен соблюдать человек.

Труженичество во Христе предполагает также осуществление учительской функции. Святой служит образцом для поведения для всех остальных. Его высказывания по тому или иному поводу, рассматриваются окружающими как истинные высказывания. Святые выслушивали просителей и давали им ценные советы как поступать в той или иной сложной жизненной ситуации. Ярким примером такого духовного учителя является старец Зосима в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Среди русских святых очень многие занимались духовным учительством. Примерами духовных учителей служили Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Иоанн Кронштадтский и др.

Труженичество находит своё проявление и в художественном творчестве. Поскольку человек рассматривается в христианстве как образ Божий и соработник Богу, Творцу, то именно в силу этих качеств он обладает способностью к творчеству. Христианство отмечено пониманием глубокой связи, существующей между религиозной верой и художественным творчеством. Религиозная вера и художественное творчество рассматривается религиозными мыслителями как проявления, в первую очередь, духовно-волевого начала в человеке. Вместе с тем, религиозная вера и художественное творчество являются проявлениями высшего разума и, следовательно, содержат в себе рациональные элементы. Эти рациональные элементы закладываются первоначально в языке и в образном мышлении. Художественное мышление в христианстве, как отмечает С.С. Неретина, основывается на тропах – специфических «обо-

ротах речи, основанных на употреблении переносных значений слов» [9, 15]. Тропы используются «не просто в качестве понятий поэтики и стилистики, не просто как обогащение значений, а в качестве способа мышления, в основании которого лежит идея творчества» [9, 15]. Таким образом, труженичество выступает в христианстве как творчество, которое рассматривается религиозными мыслителями как сотворчество Богу. Если Бог в процессе творения мира создает не только формы, но и сущностное наполнение мира, то художник осуществляет акт творения исключительно в пространстве формы. Вследствие этого возникает характерное для православия понимание некоторой приниженности художника, который может созидать только формы, заранее предписанные каноном, установленным Церковью. Художник-иконописец не должен выходить в своей деятельности за пределы этих правил. Православный иконописец, осуществляет сотворчество Богу, создавая свои произведения, исходя исключительно из божественного Промысла, а не из своих собственных устремлений. Именно этим он отличается от живописца эпохи Ренессанса, а также от художников Западной Европы, представляющих сменяющиеся вплоть до нынешнего времени художественные стили. Если для художников Западной Европы, по крайней мере, начиная с эпохи Возрождения, характерно представление об индивидуальном авторстве как таковом, то, для восточной иконописи индивидуальное авторство не характерно. Иконы создаются не конкретными художниками, а целыми иконописными школами. К тому же, они создаются на основе канона, составленного религиозными авторитетами, а не художниками. Такой канон исключает авторство уже по причине того, что иконы, в отличие от картин на религиозные сюжеты, созданных западноевропейскими художниками, обладают не столько общечеловеческим, сколько сакральным смыслом.

Православная эстетика, устанавливающая приоритет сакральной красоты и божественного творчества, рассматривала индивидуальное творчество художника как творчество «третьего порядка», идущее вслед за Божественным и природным творчеством. Исходя из понимания православных богословов, человеческое творчество существенным образом отличается от Божественного. Оно отличается в той мере, в какой человек отличается от Бога по своему статусу, в какой мере творение отличается от Творца. В то же время, в рамках католицизма была сформирована эстетическая доктрина Фомы Аквинского, которая отличалась от канонических представлений, господствовавших в православии. Католическая доктрина исходила из того, что человек, созданный по образу Божию, обладает разумом и, следовательно, исходя из своего статуса, находится значительно выше естественных и причинно-следственных связей. Он обладает по отношению к ним определенной самостоятель-

ностью, которая заключается и в том, что позволяет человеку как индивидуальности создавать оригинальные произведения искусства. Эта мысль «ангелического доктора» привела в дальнейшем к развитию индивидуального художественного творчества, заключающемуся в творении мира, исходя из произвольного замысла художника. Она способствовала становлению искусства Возрождения, ориентированного преимущественно на индивидуальный талант и мировоззрение художника, нежели на какие-то чётко сформулированные правила религиозного канона, установленные Церковью.

В православии иконопись рассматривалась именно как «труженичество во Христе», а не индивидуальное художественное творчество. Именно этим, православная иконопись принципиально отличается от всей светской живописи стран Западной Европы, в том числе, и картин, которые основаны на религиозных сюжетах. Иконопись представляет собой именно сакральное искусство, в котором форма и содержание находятся в полном соответствии друг другу. В то же время, шедевры мастеров итальянского Возрождения независимо от их сюжетов, не относятся непосредственно к сакральному искусству. В их отношении речь может идти только о религиозном, а не о сакральном искусстве. Это связано с принципиально разным отношением к пониманию основ своей деятельности у православного иконописца и художника эпохи Возрождения.

Православный иконописец рассматривал сам процесс создания иконы как своего рода священнодействие, которое во многом родственно молитве. Прежде чем приступить к написанию иконы, он должен был некоторое время пребывать в особом психологическом состоянии, в которое он входил в результате длительной подготовки, сопровождающейся молитвами, длительным постом, молчанием и другими способами самоуглубления. Иконописец не рассматривал свою деятельность как самореализацию индивидуальных творческих способностей. В своей творческой деятельности он прочно был связан с канонам, представляющим совокупность правил изображения, установленных Святыми Отцами. По словам П.А. Флоренского, глубоко исследовавшего процесс иконописи: «В иконе – главное дело в незамутненности соборно передаваемой истины; и если вкрадывающиеся субъективные трактовки будут в иконе взаимно уравновешены, если мастера будут поправлять друга в произвольных отступлениях от объективности, то это – то и требуется» [10, 271]. Исходя из канона, которым руководствовался иконописец, содержание иконы носит сверхличностный характер. Индивидуальность в процессе создания иконы утрачивается в силу того, что сама икона создается не каким-либо одним мастером, а многими мастерами, целой иконописной школой.

Средневековое православное искусство не предполагало никакого другого автора, кроме Бога. Считалось, что художник является проводником божественной творческой энергии, которая реализуется в соответствующей сакральной символике, представленной иконой.

После периода длительной борьбы между иконоборцами и почитателями икон, спор о необходимости иконы в христианском богослужении, в конечном счёте, был решён в пользу её существования. Иконоборчество сложилось преимущественно именно в рамках восточных православных церквей под влиянием иудейских и мусульманских представлений о запрете изображений человека и божества. Оно повело решительную борьбу с изобразительным искусством. Весомым аргументом для этой борьбы был принцип «Не сотвори себе кумира». Поскольку сакральный мир невидим, он не может быть изображён. Борьба с изобразительным искусством, протекающая на протяжении нескольких столетий благодаря иконоборческому движению, сформировавшемуся в рамках византийского православия, в то же время, шла во многом на пользу музыкального сакрального искусства, имеющего большое значение для божественной литургии. С одной стороны, музыкальное сакральное искусство стремилось к адекватному выражению невидимого сакрального мира. С другой стороны, оно было искусством, носящим более чувственный характер, нежели искусство иконы. Такое искусство сближалось по своей сути с «языческим» сакральным искусством, опирающимся преимущественно на чувственное восприятие. Если бы музыкальное сакральное искусство вытеснило собой другие виды сакрального искусства, то христианской вере, аккумулирующей в себе постижение божества не только с помощью чувства, но и с помощью интеллекта, был бы нанесён, видимо, серьёзный удар. Но этому удару не дано было осуществиться, видимо, благодаря великой греко-римской культуре, предшествовавшей по времени культуре христианской. Объявление на церковном соборе положения о том, что первой иконой был «божественный первообраз» Иисуса Христа, проступивший на Туринской плащанице, было единственно верным выходом из сложившейся двусмысленной ситуации. Этим самым было спасено не только изобразительное искусство как таковое, но и, в известной степени, само христианство, объявившее именно личность Христа высшей ценностью. Христианская церковь в период иконоборческого движения не подверглась сколь-нибудь значительному влиянию со стороны нарождающегося ислама, который обладал значительной военной, политической и идеологической силой. Существование иконы делало Бога гораздо ближе к человеку, вдохновляло человека на подвиг веры, на реализацию творческих возможностей своей личности. В эстетическом и культурном плане ико-

на составляла безграничное поле символики, а энергия каждого символа пробуждала душу человека к вере.

Таким образом, христианство усматривает сакральные аспекты в трудовой деятельности, а именно в труженичестве, которое представлено, с одной стороны, подвигом, а, с другой стороны – каждодневным делом. Если подвиг связан с подвижничеством именно в делах веры, то дело связано, прежде всего, с выполнением своих обязанностей в повседневной жизни. Выступающее, с одной стороны, как подвиг, а с другой, как повседневное дело, труженичество способствует преобразованию Универсума, исходя из Божественного замысла. С религиозной точки зрения, оно стремится к тому, чтобы снять с человека скверну, порожденную «первородным грехом» и помочь ему обрести первоначальную чистоту. Труженичество задает основу всей православной этической системе. Духовное труженичество православных подвижников осуществляется в молитве, милосердии, учительстве, иконописи.

Важнейшим аспектом православного труженичества является творчество, проявляющееся, в первую очередь, как сотворчество Богу. Православное понимание художественного творчества принципиально отличается от его понимания в культуре Западной Европы, начиная с эпохи Ренессанса и связанного с самореализацией индивидуального «Я» художника. Однако отречение православного подвижника от мира не является отречением окончательным в смысле разрыва всех его связей с этим миром. Православный подвижник удаляется из мира именно для духовного труженичества, для преодоления своих несовершенств с тем, чтобы вернуться в него просветленным.

Представления о роли труда в жизни человека и общества, господствовавшие в народной культуре Руси, существенно отличались от господствующих представлений религиозной культуры, о которых речь шла выше. В сборнике Владимира Даля приведены ряд пословиц, которые свидетельствуют о глубоко уважительном отношении народа к церкви и искренне верующим священнослужителям: «Дома спасайся, а в церковь ходи! Кто попу не сын, тот не законный сын. Церковное стяжанье — божье» [11, 30]. О том, что святой человек ценился на Руси очень высоко, свидетельствует хорошо известная поговорка «Не стоит город без святого, селение без праведника».

Господствующая в православных странах церковная культура в оценке труда и трудовой деятельности человека существенно отличалась от народной культуры, представленной различными жанрами фольклора. В фольклоре русского народа осмеянию подвергались чаще всего люди, которые занимали господствующее положение в обществе. Объектами насмешек со стороны народа могли стать и некоторые священнослужители, которые, хотя и считали сами себя наиболее близкими



к Богу, однако им были свойственны зачастую те же недостатки, которые были свойственны всем остальным. Это негативно-критическое отношение к священникам и монахам, выраженное в пословицах и народных сказках, по всей видимости, было обусловлено рядом причин. Жизнь сельского священника не очень сильно отличалась от жизни обычного крестьянина. Она не всегда отличалась праведностью. Ведь получение статуса священника было обусловлено в первую очередь его духовным образованием, а не личной святостью. Священнослужитель не всегда соответствовал своему высокому статусу «духовного пастыря». С другой стороны, принадлежа к элите, он пользовался многими благами жизни, недоступными для простых крестьян. Пушкинское выражение «Жил-был поп – толоконный лоб» является наглядным свидетельством иронии по отношению к священникам в сказках, пословицах и поговорках. Ещё одна причина, которая вызывала несколько неприязненное отношение к служителям культа в народе, это их «обмирщение», раболепное прислуживание «сильным мира сего», стремление к обогащению. Будучи близкими «по статусу» к Богу людьми, как они сами себя считали, священники не всегда были набожными и праведными в своих поступках. Они скорее были «профессионалами» своего дела, в частности, в отправлении культовых действий, но зачастую не годились на роль духовных наставников, поводырей для своей паствы, не отрывались от «грешной земли». Их повседневное поведение вызывало насмешку, что проявлялось не только в фольклоре, но и в реалистическом искусстве XIX века. Об ироничном отношении народа к нерадивым попам свидетельствуют известные картины В.Г. Перова «Чаепитие в Мытищах» или «Сельский крестный ход на Пасху».

Представители разных христианских конфессий по-разному смотрят на исполнение своих мирских обязанностей. В рамках аристократической культуры Возрождения, связанной с высшими кругами католической церкви, подлинно свободным почитался творческий труд поэтов, писателей, учёных. Физический труд не рассматривался интеллектуальной элитой эпохи Ренессанса, как достойный человека труд. Поэтому он и не представлял для элиты особого интереса.

Возникшее в ходе Реформации протестантское направление в христианстве, в частности, пуританизм, подчёркивает превосходство «третьего» сословия над привилегированными сословиями – духовенством и дворянством. Протестанты, исходя из кальвинистского учения о предопределении, считают, что человек, добившись успеха в своих мирских делах благодаря трудолюбию и бережливости, считается «угодным» Богу. Процветание в материальном смысле является, с точки зрения кальвинизма, одним из показателей праведной жизни человека. В этих оценках материального процветания можно увидеть определённое

сходство иудаистского и протестантского отношения к труду. М. Вебер напрямую связывает протестантскую этику с духом капитализма. Рассматривая концепцию призвания у М. Лютера, М. Вебер говорит о том, что в понятии призвания «заключалась оценка, согласно которой, выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека. Неизбежным следствием этого было представление о религиозном значении мирского будничного труда...» [12, 97]. М. Вебер подчёркивает, что «центральный догмат всех протестантских вероисповеданий» заключается в том, чтобы выполнять «мирские обязанности так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни, тем самым эти обязанности становятся для человека его призванием» [12, 97].

В противоположность религиозным учениям, политические идеологии и социальные теории Нового времени, в подавляющем большинстве, декларируют эгалитарные принципы и апеллируют именно к «низшим» классам и сословиям.

Идеология либерализма, ставшая на службу буржуазным революциям, подчёркивает превосходство «третьего» сословия над привилегированными сословиями – духовенством и дворянством. Буржуа, участвующий в революции, гордится своим простым происхождением, а не знатностью рода. Он гордится тем, что он есть *self made-man* – человек, создавший самого себя. Мирские заслуги конкретного человека, которые измеряются его умом, способностями, трудом и выражаются в наличии соответствующего капитала, высоко оцениваются всеми протестантскими конфессиями.

Еще более радикальной, чем буржуазная идеология, выступает социалистическая и коммунистическая идеология, которая, в какой-то степени, отрицает значимость самих природных задатков, личных качеств человека, величины его капитала, и считает принадлежность к «единственному до конца революционному классу», пролетариату, колоссальным преимуществом.

Важнейшей составляющей освобождения человечества в революционной коммунистической идеологии, является именно «освобождение труда». Труд рассматривается как важнейшее средство созидания самой человеческой природы. Тезис о том, что «труд создал самого человека» является магистральным для антропологического учения марксизма. Поэтому освобождение труда является той основой, на которой, с позиций марксизма, и возможно совершенствование человеческой природы. Коммунистическая идеология провозглашает труд важнейшей сакральной ценностью и провозглашает его делом чести каждого человека в социалистическом обществе. В качестве основного принципа социализма декларируется распределение материальных благ по труду.

«Святая свобода», по мнению коммунистических идеологов XX века, может осуществиться лишь тогда, когда исчезнут разделяющие человечество барьеры. Такими барьерами, ограничивающими свободу, являются не только классовые различия, но и различия между умственным и физическим трудом, между городом и деревней, различия, связанные именно с количественными и качественными параметрами труда.

Благодаря коммунистической идеологии обычный труд рабочих и крестьян получает принципиально новую этическую и эстетическую оценку. В советский период истории появились произведения литературы и искусства, героями которых являлись рабочие и крестьяне, передовики производства, что совершенно не возможно было в рамках буржуазной культуры. Провозглашается равенство прав мужчины и женщины на различные виды трудовой деятельности. В Советском Союзе появилось звание «Героя Социалистического Труда», которым награждали, в первую очередь, рабочих, достигнувших серьёзных успехов в своей трудовой деятельности.

При социализме, в советский период истории, труд провозглашался одновременно правом и обязанностью и рассматривался как дело чести каждого человека. В Конституции СССР декларировалось распределение материальных благ по труду. Однако на практике этот принцип часто нарушался. Поэтому материальная и моральная оценка различных видов трудовой деятельности далеко не всегда совпадала с задекларированными в Конституции принципами. В связи с этим и сама культура труда не была слишком высокой.

Среди представителей интеллектуальной элиты исключительное значение социалистическое государство придавало труду учёных. Благодаря этой высокой оценке научно-технический прогресс радикально изменил всю жизнь человечества, поставив, во главу угла, именно достижения технического характера и потеснив тем самым гуманитарные ценности. Даже духовная деятельность человека стала рассматриваться, в каком-то смысле, как «дело техники». Такая односторонняя позиция содержала не только созидательное начало, но несла в себе разрушительные тенденции, которые не замедлили проявиться в новом тысячелетии. Эти тенденции подтвердили справедливость тезиса о том, что XX век должен стать веком гуманитарной культуры, иначе его не будет вообще.

Резко ухудшилось отношение к труду в постсоветский период, когда сама возможность трудиться для многих людей стала крайне затруднительной вследствие растущей безработицы. В то же время, сравнительно незначительная часть наших соотечественников смогла быстро обогатиться, причем это обогащение, как правило, не было связано с

упорным и созидательным трудом на благо общества. Несмотря на процесс формирования принципов «общества потребления», активно начавшийся в 80 – 90-х годах прошлого века, в настоящее время происходит некоторый отход от этих принципов и обращение к ценностям христианской традиции, среди которых труд занимал очень важное место.

### Литература

1. История политических учений/под. ред. С.Ф. Кечекьяна, Г.И. Федькина. – М.: Гос. изд. юрид. лит-ры, 1955.–771 с.
2. Законы Ману. – М.: Главная ред. восточной литературы изд. «Наука», Научно-издательский центр «Ладомир», 1992. – 360 с.
3. Махабхарата. Рамаiana. – М.: Художественная литература, 1974.– 606 с. – (Библиотека всемирной литературы, серия 1, т. 2)
4. Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество: [пер. с англ. под ред. Г.М. Бонгард-Левина] /Рам Шаран Шарма – М.: Прогресс, 1987. – 632 с.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / Владимир Даль. – М. : Рус. яз., 1982– Т. 2 : И–О. – 1981. – 779 с.
6. История русской святости. – М.: Православный приход Храма Казанской иконы Божией Матери в Ясеневе, 1996. – 544 с.
7. Топоров В. Н. Святость и святые в русской культуре / В. Н. Топоров.– М.: Гнозис : Шк. «Яз. рус. Культуры», 1995–...– Т. 1: Первый век христианства на Руси. – 1995. – 875 с.
8. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса /Б.П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 368 с. – (Библиотека этической мысли).
9. Неретина С.С. Средневековое мышление как стратегема мышления современного /С.С. Неретина// Вопросы философии. – №11. – 1999. – С.122 –150.
10. Флоренский П.А. Иконостас/ П. А. Флоренский // Философия русского религиозного искусства XVI – XX вв. Антология. : Сост., общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. – М.: Прогресс, 1993. – С. 265–280.
11. Пословицы русского народа: Сборник В.Даля. В 2-х т. Т.1. – М.: Худож. лит., 1989. –431 с.
12. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма/ Макс Вебер// Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 61–272.

## ГЛАВА IV. ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ.

### *IV. 1. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О САКРАЛЬНОМ И ИСТОРИЧЕСКОМ ВРЕМЕНИ.*

Категория сакрального имеет существенное значение для понимания смысла исторического процесса. Благодаря этой категории разрозненные пространственно-временные сегменты истории складываются в единый ценностно-смысловой универсум с чётко выстроенной вертикалью смыслов и ценностной иерархией. Сакральное является тем центром, вокруг которого формируется пространственно-временная ось координат истории народа и истории всего человечества. В представлениях о сакральных ценностях того или иного народа, заложен один из главных ключей к пониманию его истории и культуры.

Роль сакрального в структурировании историко-культурного пространства заключается в том, что именно, благодаря этой категории, формируется вертикаль в системе пространственно-временных координат исторического процесса. Код сакрального разворачивается в пространственно-временном континууме, где осуществляется историческое бытие данного народа. В рамках данной системы, при воздействии сакральной вертикали, происходит становление устойчивых ценностных ориентиров, определяющих основы исторического бытия того или иного народа и государства, а также общую направленность исторического процесса в ту или иную эпоху. Осями этой системы координат выступают пространство и время, которые, благодаря сакральному началу, приобретают глубокое духовное содержание и смысл. В рамках этой системы координат происходят те или иные исторические события, образующие в своей совокупности живую ткань исторического процесса. Обусловленное пространственными и временными рамками историческое бытие конкретного народа получает своё ценностно-смысловое измерение, в котором историческая судьба конкретного народа приобретает особый, неповторимый смысл.

На проблему связи сакрального начала со временем обращали внимание мыслители разных исторических эпох. Философское исследование духовного аспекта феномена времени осуществляется в рамках христианской религиозной философии, начиная от Августина Блаженного. Отношение к пространству и времени, как к духовным категориям, характерно и для русской религиозной философии XIX – XX веков. Русские философы В.С. Соловьев, Н.Ф. Фёдоров, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский, в своём творчестве, исходили из

понимания пространства и времени именно в духовном смысле. О времени как о четвертом измерении действительности, четвертой координате пишет философ П.А.Флоренский. Анализу отдельных аспектов данной проблематики посвящены работы С.С. Аверинцева, Д.С. Лихачева, С.С. Неретиной, В.Н. Топорова, С.С. Хоружего, и др. В качестве одного из проектов «альтернативной истории», оригинальную, но, на наш взгляд, не достоверную гипотезу относительно исторической хронологии, предложили современные исследователи-математики А. Фоменко и Г. Носовский. Проблематика, связанная с отношением категории сакрального к формированию представлений об историческом времени в различных культурах, затрагивается также в трудах А. Бергсона, Х.Л. Борхеса, А.Дж. Тойнби, О. Шпенглера, М. Элиаде. Феноменологический подход к проблеме времени четко определился в концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера.

В религиозных традициях применительно к духовно организованному пространству имеет смысл говорить о сакральной географии. Она содержит представления о «земле обетованной», о «святых местах», о центре мира и т.д. Применительно к духовно организованному времени можно говорить о сакральной истории.

Координата времени является важнейшей для определения места человека в мире. В различные исторические эпохи представление об этом месте существенно отличается, исходя из основ доминирующего мировоззрения той или иной эпохи. В каждой конкретной исторической реальности возникает особая субстанция времени – время культуры. Течение времени кардинально изменяет геометрическое трехмерное пространство. Без координаты времени невозможно взглянуть на то или иное историческое явление в процессе его развития.

Поскольку исторический процесс протекает во времени, представляется актуальным для всестороннего его понимания рассмотреть соотношение категории сакрального с категорией времени. В ходе исследования отдельных аспектов данной проблемы представляется также необходимым обратиться, в первую очередь, к пониманию сакрального времени в его соотношении к историческому процессу, которое дано в религиозных традициях. Сакральное время – это время совершения того или иного божественного акта. Оно фиксируется в священном календаре, представляющем, по мнению М. Элиаде, «нечто вроде вечного возврата к ограниченному числу божественных актов, что справедливо не только для первобытной, но и для всякой другой религии. Любой календарь религиозных праздников представляет собой периодический возврат к одним и тем же первичным ситуациям и, как следствие, восстановление самого священного Времени. Каждое воспроизведение последовательности одних и тех же мифических событий дает возможность

религиозному человеку преобразовать свое существование, уподобить его «божественному образцу». Как отмечает М. Элиаде: «Для религиозного человека первобытных и древних обществ вечное повторение образцовых жестов и вечная встреча с мифическим Временем начала, освященность богами, ни в коем случае не предполагают пессимистического взгляда на жизнь; напротив, именно благодаря этому «вечному возврату» к истокам священного и реального собственное существование представляется человеку защищенным от небытия и смерти» [1, 70]. Сакральное время возникает как бы в разрывах исторического времени, к нему религиозный человек возвращается мыслью постоянно, причём с определенной периодичностью, диктуемой различными религиозными праздниками. Мифическое событие прошлого или будущего в каждый момент такого обращения становится настоящим, а человек, участвующий в мистерии или литургии ощущает себя непосредственно причастным и к сотворению мира, и к крестным мукам Христа на Голгофе и ко всем другим сакральным событиям, задающим смысл его непосредственного существования.

Представления о времени и о вечности, сложившиеся в религии и философии, имеют важнейшее значение для формирования основных концепций всемирной истории и являются одним из ключевых моментов для понимания смысла исторического процесса в целом.

У М. Хайдеггера понятие времени сопрягается с конечным и смертным характером самого существования человека. Такое время длится от рождения до смерти. Поскольку, как говорит М. Хайдеггер, оно всегда «временится» на будущее», всякое человеческое бытие есть «бытие-к-смерти». В своей работе «Бытие и время» М. Хайдеггер глубоко исследует единый феномен времени. М. Хайдеггер дает следующие качественные характеристики модусов времени: модус прошлого – фактичность, заброшенность; модус настоящего – обреченность; модус будущего характеризуется им как проект. Эти три модуса времени присутствуют в каждый момент переживания и неотделимы друг от друга. Прошлое и будущее выступают в истории именно как трансцендирующие модусы, выводящие историю за пределы ограниченности и «сиюминутности» настоящего времени, в вечность, к сакральному началу.

Философы-экзистенциалисты в своих рассуждениях исходят из того, что временность человеческого существования первична по отношению к историческому времени. Временность пребывания человека на этой земле, таким образом, приобретает, в какой-то мере, сакральный характер. К этой временности существования нельзя ничего прибавить и ничего у неё нельзя отнять. Она является изначальной константой, определяющей все деяния людей. Осознание конечности, временности, ситуационности и смертности своего существования является исходным

моментом всякого экзистенциального философствования. Все остальные факторы и события, по сути дела, имеют вторичный смысл для человека, «вброшенного» в «большой и чуждый мир» истории. Для понимания места и роли человека в истории важно глубокое осознание того, что человек, в силу своей телесной природы смертен. «Никто не может умереть за меня» и «Каждый умирает в одиночку» – такова первая и последняя истина человеческого существования, исходя из которой, он должен строить не только свою жизнь как личную историю, но и историю своего рода, своего класса, своего народа, своей страны. У М. Хайдеггера проблема исторического времени сужена рамками индивидуального бытия человека, с его постоянной заботой об этом бытии. В этом бытии мы имеем дело только с феноменами самого сознания, которое порождает все сущее, в том числе и время. В этом экзистенциальном времени прорастают друг в друга прошлое, настоящее и будущее, составляя неразрывное единство.

В религиозном сознании сфера сакрального, как правило, ассоциируется с вечностью, неизменностью, стабильностью, закономерностью, Логосом. Она должна придавать смысл изменениям, возникающим в ходе исторического процесса, вводить их в русло культурной и религиозной традиции того или иного народа, не давать возможности распасться истории на отдельные, атомарные события и, тем самым, утратить смысл.

В различные исторические эпохи представления о пространственно-временном единстве существенно отличались друг от друга. Эти представления формировались под воздействием множества факторов, начиная с господствующего типа хозяйственной деятельности и заканчивая религиозными, политическими и социальными факторами. Социально-материальная и культурно-религиозная обусловленность человеческой деятельности в единстве её разных форм выступает в качестве той фундаментальной основы, на которой возможно осмысление пространства и времени как духовных ориентиров исторического процесса.

Времени ранних цивилизаций свойственна медлительность, что с удивительной выразительностью воплотилась в египетских сакральных книгах, в ассиро-вавилонской поэзии, в эпическом наследии древних греков. В гекзаметре, одном из наиболее совершенных размеров древней поэзии, время течет с необычной для современного восприятия замедленностью. Это время имеет преимущественно пространственный характер. Такое время было запечатлено в древнеегипетских пирамидах, в вавилонских башнях – зиккуратах, в античных скульптурных группах и архитектурных сооружениях, в храмах монотеистических религий. Именно время побуждало скульптора и архитектора в своем творчестве схватывать диалектику движения и покоя. Время, воплощенное в произ-



ведения искусства, было тесно связано с процессом его переживания. Оно было тесно связано с самим ходом истории. Произведения искусства прошлых эпох свидетельствуют о существенной разнице самого строя переживаний человеком своего личного и исторического бытия в различные эпохи. Время, воплощённое в произведениях искусства прошлых эпох представляет собой вовсе не совокупность отдельных моментов «теперь», которые уходят один за другим в дурную бесконечность. Время, запечатлённое в книгах, скульптурах, архитектурных сооружениях – это застывшее время, осколки истории, обладающие сакральными качествами для всех последующих поколений уже в силу древности их происхождения. Такое время является временем экзистенциальным, связавшим глубоким внутренним переживанием давно прошедшие времена с современностью и завтрашним днём. Каждое мгновение этого времени связано с ощущением бесконечного и вечного бытия. Поэтому такое время сакрально.

В различных религиях и культурах были выработаны конкретные, исторически обусловленные типы отношения к временным характеристикам существующей реальности. Среди них наиболее «чистыми» типами времени являются циклический и линейный типы.

Представление о времени в ведической религии определяется тем, что мифологическое время сотворения мира было отделено от исторического времени огромной дистанцией. Космический цикл у индоариев повторялся через огромные промежутки времени. Периоды космического цикла, насчитывающие миллиарды лет, напоминают либо вечность, либо являются разгулом абсолютного ничто. Этот космический цикл, насчитывающий миллиарды лет, не может быть ни в какой степени охвачен разумом. Он не может быть дан и в переживании. Поскольку он не доступен ни для осмысления разумом, ни для переживания, он напоминал о вечности небытия.

Для индийской философии свойственно представление о космических циклах, включающих дни и ночи Брахмы и насчитывающих миллионы лет. В Древней Индии время уподоблялось космической иллюзии, а вечный возврат к жизни означал бесконечное преодоление страданий и угнетений. Поэтому единственной надеждой было невозвращение к жизни, устранение универсального закона причинности (карма), ведущее к окончательному освобождению (мокша). Согласно ведическим представлениям, последний из веков Кали-юга характеризуется как век торжества мирового зла, завершающий «день Брахмы». Он является веком, в котором произойдёт тотальное уничтожение мира. Само человечество, позабывшее о моральном авторитете древних «Вед», будет способно само себя уничтожить. После последнего века – Кали-юги наступает долгая «ночь Брахмы». А затем мир заново возродится и

пройдёт те же этапы своего существования. Так будет продолжаться до бесконечности. История, движущаяся по кругу, по сути дела, не имеет никакого смысла.

В мировоззрении древних греков, как и в мировоззрении индоариев, время также всегда шло по кругу. Представление о циклическом времени принуждало древних греков снова и снова разыгрывать дионисийские мистерии, в которых они возвращались к истокам своего существования, утверждая его сакральный смысл. Несмотря на общий оптимизм древнегреческой мифологии, ей было свойственно, в какой-то мере, пессимистическое восприятие исторического времени. В древнегреческой мифологии бог времени Кронос является прародителем всех олимпийских богов, пожирающим их без всякой жалости.

Многомерное время олицетворяло, по мнению мыслителей пифагорейской и платоновской школ, всю гармонию бытия. Мыслители этих школ рассматривали время как единственный источник существования Космоса. Согласно Платону, время, определяющее и измеряющее обращение небесных сфер, есть подвижный образ неподвижной вечности, которую оно имитирует, разворачиваясь по кругу. Это означает, что «становление космоса в целом, а также развитие того мира, зарождение и разложение, коим является наш мир, будут происходить по кругу или в неопределенной бесконечной последовательности циклов, в ходе которых одна и та же реальность образуется, разрушается и создается вновь в силу какого-то неопределенного закона, каких-то неизменных чередований. При этом не только сохраняется та же сумма вещества – ничто не утрачивается, ничто не создается вновь, – но и, по предположению некоторых мыслителей поздней античности – пифагорейцев, стоиков, платоников, – на протяжении каждого из этих временных циклов, эонов, воспроизводятся те же ситуации, которые уже имели место в предыдущих циклах, и так до бесконечности. Никакое событие не уникально, не происходит лишь единожды, а проигрывается и будет проигрываться вечно: те же самые индивидуумы, что уже появлялись, появятся вновь и будут появляться в будущем с возвращением цикла на «круги своя» [1, 72].

Эта доктрина «вечного возвращения» в особенности прослеживается у пифагорейцев и стоиков. Один из толкователей Аристотеля Евдем отмечает: «Если верить пифагорейцам, то все будет в точности повторяться, и вы будете снова со мною, и я буду повторять слова этого учения» [2, 186].

В космогонии стоиков, вселенную пожирает огонь с циклической повторяемостью. Затем она снова возникает из небытия. В подобных мыслях древнегреческих философов есть определённые черты сходства с теорией пульсирующей Вселенной, теорией большого взрыва и други-

ми гипотезами и теориями современного естествознания. В XIX столетии идеи циклического времени и «вечного возвращения» всячески превозносит Ф.Ницше. Однако его мировоззренческая позиция глубоко трагична. Пессимистическое видение циклического времени и бесконечного повторения мировых циклов возникает с утверждением научного рационализма, когда подобное повторение лишается своего сакрального смысла.

Представление о циклическом времени и «вечном возвращении», свойственное индуизму, буддизму, а также греческой философии было преодолено вначале в иудаизме, а затем в учении о Христе. Было прервано бессмысленное периодическое вращение колеса истории, символизирующее периодическую повторяемость времен года, дня и ночи и других природных явлений.

В иудаизме возникла принципиально иная идея времени. Это – идея линейности времени, которое должно было проходить в направлении от сотворения мира к явлению Мессии. По словам М. Элиаде, именно в рамках иудаизма возникла такая концепция исторического времени, которая принципиально отличалась от индийской и античной: «Для иудаизма Время имело начало, и будет иметь конец. Идея циклического Времени превзойдена. Яхве уже проявляется не в Космическом времени, а во Времени историческом, необратимом. Каждое новое проявление Яхве в истории не сводится к какому-либо предшествовавшему проявлению. В падении Иерусалима нашел свой гнев Яхве на свой народ, но это был вовсе не тот гнев, что обрушил Яхве на Самарию. Деяния Яхве – это его личные шаги в Истории: они открывают свой глубокий смысл лишь тому народу, который был избран Яхве. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится теофанией» [1, 73]. В связи с таким подходом резко изменилось представление о длительности времени существования мира. Историческое время существования сотворенного Богом мира в иудаизме, в отличие от древнеиндийских представлений, стало исчисляться лишь несколькими тысячелетиями. Исходя из иудейских представлений, время сотворения мира отделяет от нас всего лишь почти 6 тысячелетий. Таким образом, оно стало к нам намного ближе, и вся мировая история была спрессована в несколько тысячелетий.

Другие типы представлений о времени совмещали в себе цикличность и линейность. Среди них следует выделить представление о замкнутых временных отрезках. Эти отрезки в зороастризме связаны с приходом пророка. У каждого пророка свой «хазар» – тысячелетие. В исламе существует представление о временных периодах, которые называются фатры. Они связаны с религиозной деятельностью великих пророков единой истинной религии от Адама до Мухаммеда.

Христианские представления о сакральном времени символизируют символ креста. Точка пересечения перекладин креста обозначает самое главное событие мировой истории с точки зрения христианства – явление Иисуса Христа. Именно это событие, исходя из данной религии, кардинально изменило суть всей мировой истории. Очень важное место в трактовке смысла времени и истории в христианской религии занимают эсхатологические представления о конце света, Страшном суде и явлении Града Божьего – Нового Иерусалима. Эти типы представлений о сакральном времени нашли своё отображение в многочисленных концепциях исторического процесса, сформулированных историческим знанием за последние два тысячелетия.

Влияние представлений о сакральном начале на формирование исторического мышления сохраняется и в наши дни, когда исторический процесс наполняется содержанием и смыслом, не связанным напрямую с какой-либо религией. Сакральная история и сакральная география существуют не только для религиозных людей. Атеисту, конечно, нет особого смысла совершать паломничество к «святым местам». Однако, так или иначе, он не может не понимать, что современная история и современная культура являются, в значительной степени, результатом развития или, наоборот, деградации, той истории и культуры, которая многими поколениями людей рассматривалась и ощущалась, как содержащая в своей основе сакральное начало.

Примером воздействия сакрального начала на формирование представлений об исторической хронологии в наши дни является календарь. Он является основой для возможности воспроизведения последовательности исторических событий в их хронологическом порядке. В основе каждого летоисчисления лежит определённое событие сакрального порядка, которое имеет непосредственное значение для духовного развития человечества и связано, как правило, с господствующей религией. Так, летоисчисление у народов, исповедующих христианство, а, в настоящее время, и для подавляющего большинства народов мира, непосредственно связано с датой рождения Христа. В мусульманском мире отправной датой, с которой начинается эра ислама, является 622 год, год хиджры. В этом году произошло переселение Мухаммеда из Мекки в Яриб (Медину), что привело к быстрому росту числа почитателей пророка, и, в конечном счёте, к победе ислама и созданию великого теократического государства Халифата на огромном пространстве от Испании до Индии.

История человечества, изложенная у иудеев, христиан и мусульман начинается с появления первого человека – Адама. Начало истории, как правило, покоится в легендах и мифах и относится у большинства народов к очень древним временам. Примерами таких первых людей,

согласно мифологическим представлениям, являются первочеловек китайской мифологии Паньгу, индийский Пуруша или Ману и т.д.

Многие народы стремятся сделать свою историю более древней, чем она есть на самом деле, и называют первыми своими правителями богов или культурных героев. Так, великий персидский поэт Фирдоуси в знаменитой поэме «Шах-наме», повествующей о правлении древних царей Ирана, возводит родословную исторической династии Сасанидов к мифическим династиям Пишдадидов и Кейянидов. Имена царей этих династий в большинстве своем взяты из священной книги зороастризма «Авесты». Английский хронист Гальфрид Монмутский возводит начало истории Британии к временам правления потомков мифического Энея, продолжая в этом традицию Тита Ливия, видевшего именно в этом культурном герое прародителя римлян. Показательной для настоящего времени является попытка некоторых националистически настроенных украинских историков и писателей сделать более древней историю своего народа. Например, в книге Василя Рубана «Берегиня», род князей киевских возводится к древнеславянскому богу Тар'ягну, а затем к киммерийским, скифским и даже гуннским правителям.

Даты образования государств также обладают сакральным смыслом для последующей историей страны. Иногда эти даты не могут подтверждены историческими фактами, однако это не мешает им быть оправданными точками истории того или иного народа в сознании многих людей. Определённая дата основания государства, даже мифическая, так или иначе, возвращает не только верующих, но и атеистов, к началу истории конкретного народа или к какому-либо знаменательному судьбоносному её событию. Так, для истории государства Российского такой датой считается 862 год, когда, согласно «Повести временных лет», Рюрик стал княжить в Новгороде. Официально история Японии начинается вообще с мифологической даты. Якобы, в 660 г. до н. э. сын богини солнца Аматэрасу, мифический император Дзимму совершил поход на Японские острова и основал царство Ямато. Несмотря на то, что более или менее достоверные сведения по истории Японии, начинаются с III-IV века нашей эры, указанная дата рассматривается как сакральная дата основания Японской империи. В других случаях, могут быть сакрализованы точные даты исторических событий, вплоть до дня основания государства. Примером этого, является дата основания США 4 июля 1776 года, когда была обнародована «Декларация независимости», составленная одним из отцов-основателей Америки Т. Джефферсоном.

Вопрос относительно того, являются ли даты основания того или иного государства вымышленными или действительными, не представляется, столь уж важным вопросом, для понимания исторических истоков той или иной нации. Важно то, что эти даты являются сакральными

в сознании народа, населяющего данную страну. В начале истории любого государства, по словам О.Шпенглера «прослеживаются глубочайшие религиозные мироощущения, внезапные озарения, благоговейный трепет перед наступающим бодрствованием, метафизические мечты и стремления, а в конце наблюдается уже почти болезненная ясность духа» [3, 247].

Религиозное детство человечества, каким является язычество, создает в целом оптимистическую картину постоянно творящегося божеством мира. В язычестве сакральное время является, в первую очередь, временем сотворения мира. Первый этап развития религии соответствует именно началу времени. По словам М. Элиаде: «Совершенным временем начала является Время космогонии, момент, когда появилась самая обширная реальность – Мир... Космогоническое время служит моделью для всякого, Священного Времени: ведь если Священное Время – это время, когда Боги обнаруживают себя и созидают, то очевидно, что наиболее полным и наиболее гигантским проявлением божественной созидательной деятельности является Сотворение Мира» [1, 55]. Жажда реального, а не «вымышленного», загробного, отличает язычника от приверженца мировых религий. Язычник постоянно пребывает как бы в периоде космогонии, когда боги только создают мир. Эту особенность языческой веры отмечает М. Элиаде. Он подчёркивает, что: «Космогония есть высшее проявление божественного, пример силы, сверхъестественного изобилия и созидательности. Всеми средствами первобытный человек пытается оказаться у истока первичной реальности, когда мир был в стадии рождения» [1, 55]. Поэтому большинство религиозных праздников у язычников связано именно с творческой деятельностью богов, созидающих мир. Отсюда и поклонение мужским и женским половым органам, осуществляемое в приапическом культе древних греков, а также в тантрической системе индуизма. О фаллических культах древности свидетельствуют также письмена шумеров и надписи, начертанные на камнях египетских пирамид. Акт творения человека (микрокосма), т.е. половой акт становится символом творения мира (макркосма). У многих древних народов происходит сакрализация полового акта, который рассматривается как сакральное действо мужского и женского божества.

Для понимания глубокой связи исторического и сакрального времени в рамках данного исследования представляется необходимым рассмотреть концепцию «осевого» времени, в период которого были сформулированы основные религиозно-философские идеи, определяющие основы человеческого бытия на протяжении тысячелетий. В понятии «осевого» время как бы сходятся вместе историческое и сакральное время. Понятие «осевого» времени вводит немецкий философ К. Ясперс для

уяснения смысла и содержания истории. Согласно его мнению, ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей. Поэтому «осевое» время К.Ясперса существенно отличается от «осевого» времени христианства, с которым связывается явление Иисуса Христа и с которого, собственно, и начинается современное летоисчисление.

«Осевое» время характеризуется наивысшей концентрацией духовных сил и устремлений человечества. В «осевое» время в духовном плане произошли такие события, которые кардинальным образом изменившие мировоззрение человечества. Это время, когда ветхозаветные пророки обличали неправедных иудейских царей; время, когда проповедовали Будда и Зороастр, Конфуций и Лао-цзы; время, когда жил Сократ. Именно в «осевое» время были созданы большинство книг Ветхого Завета, буддийская Типитака, зороастрийская Зенд-Авеста и другие священные тексты человечества. «Осевое» время одинаково для великих культур Китая, Индии, Палестины, Греции. Оно датируется примерно 800 – 200 гг. до н. э. Ось мировой истории, по мнению Ясперса, проходит около 500 года до н.э. «Осевое» время связано с появлением человека с таким мировоззрением, основы которого сохранились и по сей день. В эпоху «осевого» времени человек, по словам К.Ясперса, «осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира» [4, 33].

Для «осевого» времени было характерно, с одной стороны, стремление к всеобщности, заключающееся в обращении вероучителей не только к людям «своей» веры, но и к иноверцам. Это способствовало решительному преодолению созданных барьеров между различными народами и появлению таких универсальных духовных феноменов как древнегреческая философия и первая мировая религия – буддизм.

С другой же стороны, именно в период «осевого» времени произошло окончательное обособление религиозных систем друг от друга. В предшествующую «осевому» времени мифологическую эпоху, людей в духовном плане объединяли общие мифы, как правило, подобные по структуре, содержанию и смыслу у большинства народов. В этих мифах были сакрализованы природные и социальные силы. В эпоху «осевого» времени происходит некоторое сужение сферы сакрального и более четкое размежевание между сакральным началом и профанным. Эта дифференциация способствовала формированию и развитию религиозно-философских учений, стремящихся дать представление об отноше-

ниях человека и мира не через мифы, а через философские категории. Именно в этот период была сформирована универсальная категориальная система, послужившая основой нового мировоззрения человечества.

В отличие от книг более древнего Пятикнижия Моисея – Торы, где главным персонажем является единый всемогущий Бог, книги Библии, созданные в период «осевого» времени, в частности Книга Иова, Книга Товита, Книга Притчей Соломоновых, Книга Экклесиаста и др., имеют в качестве главного героя – человека. Эти книги имеют экзистенциальную направленность. В них человек показан во всем своём несовершенстве, отягощённый страхом перед бытием, со всеми своими пороками и недостатками. Именно этот несовершенный человек стремится постичь смысл жизни. Он стремится к вере, но его сознание трагически разорвано. Он чувствует себя песчинкой, пылью на ветру, как это, например, ощущает Иов после того, когда был лишён всего того, что имел прежде. В то же время именно в период «осевого» времени человек становится индивидуальностью и пытается найти опору в самом себе. Человек противопоставляет себя миру. Он уже не замкнут в себе, он ощущает мир и самого себя, вопрошая Бога в своем сердце.

Представление о Боге в текстах священных книг, созданных в этот период, в значительной мере, демифологизировано. Бог воспринимается в них как более отвлеченный, трансцендентный, как установитель двух путей, выбор между которыми надлежит сделать человеку – «пути Яхве» и «пути сердца своего». Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии. Миф становится материалом для языка, который теперь уже выражает не его исконное содержание, а нечто совсем другое, превратив его в символ» [4, 33].

В «осевое» время власть предшествующих традиций и абсолютных истин становится уже не беспредельной. Более понятной становится ценность истин относительных, необходимых человеку в обыденной жизни. Именно в этот период и происходит осознание человеком своей самостоятельности как индивидуума, а человечеством – своей общности.

Хотя в Палестине, Иране, Индии, Китае история и жизнь имели свои особенности, свои специфические проблемы, однако общей для «осевого» времени была мучительная и трагическая переоценка ценностей, обусловленная народными и личными бедствиями.

Как отмечает К. Ясперс: «Осевое» время представляет собой время борьбы рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логос против мифа), затем борьба за трансцендентного бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. Поэтому именно в «осевое» время произошло открытие того, что позднее стало называться разумом и лично-



стью. И человеческое существование в качестве истории стало с этого времени предметом размышлений» [4, 35].

Ощущая и осозная близость катастрофы мыслители «осевого» времени рассматривают историю в её целостности как последовательную смену различных образов мира: либо в сторону ухудшения, либо как круговорот, либо как подъем [4, 36].

«Осевое» время, по словам К.Ясперса, «не было периодом простого поступательного подъема. Это было время умножения и созидания одновременно... И когда эта эпоха лишалась творческого начала, в трех областях культуры (Китай, Индия, Запад) было произведено фиксирование концептуальных воззрений и их нивелирование. Из беспорядка, ставшего невыносимым, возникло тяготение к новому единению в деле воссоздания прочных условий жизни» [4, 36]. Это было связано, прежде всего, с глубоким изменением самого характера государственности. Если в период «осевого» времени существовали преимущественно мелкие государства, такие как борющиеся царства в Китае периода Чжаньго, многочисленные мелкие государства Древней Индии, древнегреческие полисы, то следующая эпоха стала эпохой великих империй – Ханьской империи в Китае, империи Маурьев в Индии, Римской империи. В духовном отношении эпоха великих империй восходила именно к религиозным и философским учениям «осевого» времени. Так, в Китае при династии Хань восторжествовало конфуцианство, в Индии при императоре Ашоке был распространён буддизм, а в Риме при императоре Августе всячески культивировалась эллинистическая образованность. Хотя все эти великие империи, претендующие на «вечность», неминуемо ждал распад в конце данного исторического цикла, возникшее в «осевом» времени духовное напряжение не переставало оказывать свое воздействие на людей, придавая их деятельности новый смысл.

Религиозный человек ощущает потребность периодически погружаться в священное и непреходящее Время и для него именно, благодаря священному Времени существует другое, обычное время, та мирская временная протяженность, в которой происходит все человеческое существование. Именно вечное настоящее мифического события делает возможным сам ход мирской истории – отмечает М. Элиаде [1, 59].

Как подчеркивает М. Элиаде, если историческое время, представляющее собой временную протяженность, в которой разворачивается конкретное действие, необратимо и лишено религиозного содержания, то «Священное Время, по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифологическим Временем, преобразованным в настоящее. Всякий церковный праздник, всякое Время литургии представляет собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходящего в мифическом прошлом, «в нача-

ле» [1, 48]. Об этом времени можно сказать, что оно не «течет», что оно не составляет необратимой «протяженности». В онтологическом смысле оно есть всегда время равное самому себе, подобное «парменидову» времени, которое вечно и неизменно, поскольку не существует какого-либо движения вообще. Такое застывшее, неподвижное время освящается богами во время их деяний. Именно оно постоянно воспроизводится в религиозных праздниках.

Представления о времени и вечности в разных религиозных традициях имеют существенное значение для формирования концепций мировой истории. Они обладают исключительной важностью для понимания смысла исторического процесса в целом. Сакральное начало ощущается и осознается народом как совокупность изначальных, метафизических, «вечных» истин, которые необходимы для всех времён, для всех веков. С точки зрения религиозных людей, историческое время и сакральное время начинаются одновременно в процессе Творения. Однако в глазах религиозного человека эти два вида времени обладают принципиально разным статусом.

Стремление возвратиться к вечному сакральному времени, которое застыло навсегда в разрывах исторического времени отличает религиозного человека от нерелигиозного. Нерелигиозный человек может пребывать исключительно в линейном историческом времени, в то время как для религиозного человека время преимущественно носит циклический характер, а истекшее мирское историческое время ниспровергается к «началу» с определенной периодичностью с помощью обрядов и ритуалов. В древних религиях это проявлялось в периодическом погружении в Хаос. В некоторые религиозные праздники предполагались встречи живых людей с душами мертвых, существовало полное игнорирование всех сословных различий (например, в дни праздников рабы на один день становились господами), допускалось пренебрежение всеми нормами приличий и сексуальными запретами. В дни подобных религиозных праздников разрешалось всё то, что в обычные дни было под запретом. М. Элиаде отмечает, что «значение периодического скатывания мира к хаотическому состоянию состояло в том, что «все грехи» года; все то, что было испорчено и осквернено Временем, уничтожалось в физическом смысле. Символически участвуя в уничтожении и воссоздании Мира, и сам человек воссоздавался заново. Человек символически становился современником космогонии. Он присутствовал при сотворении Мира» [1, 54].

М. Элиаде подчёркивает разницу, существующую между религиозным и нерелигиозным человеком, в их отношении к истории и к историческому времени. Он отмечает, что: «Нерелигиозный человек отрицает возвышенное, соглашается с относительностью «реального»; случает-

ся даже что он сомневается в смысле существования. Современный нерелигиозный человек принимает для себя новую ситуацию существования: он считает себя единственным субъектом и объектом Истории и отрицает всякое обращение к Всевышнему. Иначе говоря, он не признает никакой модели человечества, выходящей за рамки того положения человека, которое может быть выведено из анализа различных исторических ситуаций. Человек формирует себя сам, причем тем больше, чем больше удаляется он от священного, тем полнее десакрализует мир» [1, 126]. Что касается религиозного человека, то с точки зрения М. Элиаде: «Религиозный человек осознает себя истинным человеком лишь в той мере, в какой он походит на богов, героев – основателей цивилизации, мифических предков. Религиозный человек желает быть иным, нежели он есть с точки зрения его мирского опыта. Религиозный человек – это не некая данность; он формирует себя сам по божественным образцам. Эти образцы сохраняются в мифах в истории божественных gesta. Следовательно, религиозный человек и себя причисляет к фактам Истории, равно как и человек неверующий, однако для религиозного человека существует лишь священная История, открываемая мифами история богов. Напротив, неверующий человек формируется только Историей человечества, т.е. той совокупностью событий и поступков, которые не представляют никакого интереса для религиозного человека, так как за ними не стоят божественные модели. Необходимо подчеркнуть следующее: с самого начала религиозный человек выбирает свой собственный образец для подражания в области сверхчеловеческого, в той области, которая открывается ему мифами. Настоящим человеком он становится, лишь следуя учению, содержащемуся в мифах, и подражая богам» [1, 66]. Сакральное мифологическое время для религиозного человека служит образцовой моделью для экзистенциального исторического времени.

Идеи относительно того, какова общая направленность мировой истории, как в ней проявляется код сакрального, имеют некоторое сходство у мыслителей, представляющих различные культуры и цивилизации древности. Так, например, о том, что исторический процесс имеет регрессивный характер и человечество «убывает» от «золотого» века к железному, говорит и древнегреческий поэт VII в. до н. э. Гесиод и неизвестные авторы гимнов «Ригведы».

Для христиан явление Иисуса Христа является не просто главным событием мировой истории. Оно придаёт всей мировой истории сакральный смысл. Христианство центрировало время вокруг рассказа о жизни, смерти и воскресении Христа. Христианство, по сравнению с другими религиями, внесло новое содержание в понимание литургического времени, утверждая историчность личности Христа. Для верую-

шего литургия разворачивается в некоем историческом времени, освященном воплощением Сына Божьего [1, 50]. Благодаря этим представлениям земное линейное время, время истории, было разделено на два периода. Первый период составлял временной отрезок от сотворения мира до первого пришествия Христа и должен был закончиться вторым пришествием, Страшным Судом и прекращением существования мира в прежней форме. Это земное линейное время рассматривали в христианском сознании лишь как тень вечности, которая несоизмерима ни с одним временным отрезком.

В христианстве, как и в неоплатонизме, вечность выходит на первый план. Вечность в христианском мировоззрении рассматривалась теологами и религиозными мыслителями как постоянство, которое всегда предшествует времени и является его причиной. Согласно христианским представлениям, вечность может принадлежать только Богу, который рассматривается как сущий, который всегда есть. Христианские представления о вечности содержатся в тайне Троицы. Бытие Бога в христианстве происходит в вечности. Для христиан Троица является олицетворением вечности: Слово рождается Отцом и Дух Святой исходит от Отца через Сына (православие) или от Отца и Сына (католицизм). Смысл этих утверждений становится понятным лишь тогда, когда рождение Сына Отцом и исхождение Духа осуществляется не во времени, но лишь тогда, когда разум охватывает прошедшее, настоящее и будущее одновременно. Таким образом, и рождение Сына вечно и исхождение Святого Духа также вечно.

Гностики, в отличие от христиан не могли полностью отвлечься от категории исторического времени, их вывод, согласно которому Отец был раньше Сына и оба предшествовали Духу, разъединил Троицу. Такой отказ от Троичности, по словам Х.Л. Борхеса, превращает Иисуса «из вечного мерила христианской веры в какого-то случайного посланца Господа, некий исторический факт, которого могло и не быть» [2, 169]. Как отмечал средневековый католический богослов Ириней Лионский в споре с гностиками, которые разъединяют Троицу, «рождение Сына Отцом и восхождение духа от них обоих» (согласно католическому догмату *Filioque*) осуществляется не во времени, но вместе охватывает прошлое, настоящее и будущее» [2, 168]. Символом подобной вечности является замкнутый круг. Данте в «Божественной комедии» изображает такую вечность с помощью разноцветных кругов, которые совпадают друг с другом.

Все непостоянное, обреченное на смерть и уничтожение, в христианстве связывается со временем, которое являет собой лишь бледный отблеск вечности. В то же время, исходя из христианских позиций, время и вечность тесно взаимосвязаны. Как отмечает П.А. Флоренский,

особенность христианской позиции заключается в том, что «христианство ощутимо повысило сравнительно с религией дохристианской интерес и чувствительность к организованному времени, а потому также и понимание его как определенного единства: это было следствием прояснения сознания вечности» [5, 229].

На заре христианского средневековья Августин Блаженный в своих трудах рассматривает проблему отношения времени и вечности. Как отмечает В.А. Личкова, «христианская традиция сакрального переживания времени идет от святого Августина Блаженного, для которого существует только настоящее: «настоящее прошлого» и «настоящее будущего» [6, 100]. Августин пишет: «Длительность времени не иначе складывается, как из следующей последовательности разных мгновений, которые не могут проходить совместно; в вечности же, напротив, нет подобного прохождения, а все сосредоточивается в настоящем, будто в наличии, тогда как никакое время в целом его составе нельзя назвать настоящим» [7, 586]. По словам Августина, момент «теперь» существует только в вечности, которая единственная и неделимая; время же последовательно и мгновенно. Отсюда Августин проводит сопоставление временного и вечного, которое в сущности, вневременное. Что касается представлений о направленности времени, то согласно Августину Блаженному, время имеет двухвекторный характер, поскольку существуют два направления времени. Первое направление представлено линейным временем, которое следует от сотворения мира до Страшного суда, из прошлого в будущее. Второе направление несет в себе черты циклического времени, которое наступит, когда, осуществившись, времена должны столкнуться, образуя фигуру круга. За Августином, самое время началось с сотворения мира. Это было время «неизменное», будто мысль о времени, «мыслевремя».

Христианское средневековое мышление «выходит из того, что мир создан не во времени, а вместе со временем, и состоялось это в начале, что позволяет говорить о предсказуемости времени. Это было «время от мысли о творении мира, к мысли о возможности первородного греха в результате свободы воли, то есть к моменту, когда собственно и начинается жизнь» [8, 130]. Таким образом, возникает историческое время – жизнь, которая рассматривается как цепь событий, которые начинаются с нарушения запрета различать знание по критерию добра и зла. Согласно представлениям монотеистических религий, историческое время начинается с грехопадения Адама. Отделение этого времени от «мыслевремени» связано с разделением бытия на вечное бытие, которое присуще Богу, и бытие во времени, которым является земная жизнь человека.

Проблему отношения между временем и вечностью рассматривал также основоположник доктрины католицизма Фома Аквинский, который отметил следующие особенности времени и вечности: «Очевидно, что время и вечность не суть одно и то же ... вечность в каждом своем мгновении целокупна, времени же это не свойственно. вечность является мерой пребывания, а время – мера движения» [7, 833].

Вечность, согласно христианским представлениям, принадлежит Богу, который не был, не будет, но всегда есть. Поэтому символом вечности является замкнутый круг. Следовательно, невзирая на представление о линейном времени, которое должно будет в конце времен вернуться в Вечность («времени больше не будет»), отдельные элементы циклических представлений о времени в христианстве все-таки сохранились. Эти представления имеют большое значение для установления христианских праздников, которые повторяют ежегодно события земной жизни Христа, такие как его рождение и крещение, его вступление в Иерусалим и воскрешение им Лазаря, распятие, Воскресение и явление Христа ученикам.

Христианство совмещало в себе два варианта представлений о времени. Это было характерное для дохристианских культур представление о циклическом времени, связанном с космическим круговращением времен года и присущее иудаизму линейное представление о времени, исходящие из неповторимости событий Священной Истории. В христианстве «снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном прямом, узком пути имеющем цель» [9, 274].

Поскольку христианство исходило из превосходства невидимого духовного мира над видимым плотским миром, идеальным эстетическим объектом эпохи средневековья является музыкальный звук. Способ существования музыки заключается во времени, а не в пространстве, которое согласно средневековым теологам было связано с «плотским» началом. В христианской эстетике средневековья оценка временного вида искусства – музыки была выше, чем оценка пространственных видов искусства. Музыка почиталась единственным видом искусства, который в соответствии с эстетикой раннего средневековья адекватно отображает невидимый мир. То, что музыка доминирует в христианском искусстве средневековья, свидетельствует о сугубо духовных устремлениях раннего христианства. Музыка должна была служить важнейшим средством привлечения религиозного человека к вечности.

Сакральное время в христианстве непосредственно связано с актом творения Богом мира, Воскресения Христа и даже Страшного Суда. В таком времени прошлое, настоящее и будущее, связанные воедино, являются собой вечность. В Апокалипсисе временной предел выражается

в крайней форме: «И клялся Живущим во веки веков, который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет» [Откр., 10: 6].

Христианство, как считает М. Элиаде, идет дальше иудаизма в оценке исторического Времени: «Ввиду того, что Бог воплотился, принял исторически обусловленное человеческое существование, история может быть освящена. Время, упоминаемое в Евангелии, это однозначно определенное историческое Время – Время, когда Понтий Пилат был правителем Иудеи, но оно освящено присутствием Христа. Современный христианин во время литургии приобщается к *illud tempus* (во время оно), когда жил, агонизировал и вознесся Иисус, но ведь речь не идет о каком-то мифическом Времени, но о Времени, когда Понтий Пилат правил Иудеей. Для христиан священный календарь бесконечно воспроизводит одни и те же события из жизни Христа, но они разворачивались в Истории. Это уже не события, происходившие у истока времени, во «Время начала» (с тем лишь небольшим отличием, что для христианина Время началось заново с рождением Христа, ведь воплощение основывает новое положение человека в Космосе). Короче говоря, История открывается как некое новое измерение присутствия Бога в мире. История становится Историей Священной, такой, какой она понималась в первобытных и древних религиях, но только приобретает мифическую форму» [1, 73].

Христианство говорит о наступлении в конце времен царства антихриста, конце света и Страшном Суде. Хотя, в то же время, христианское эсхатологическое учение утверждает, что за всем этим должно наступить явление Града Божьего – Нового Иерусалима. Но это уже будет трансистория, в которой будет править не время, а вечность, в которой наступит так долго ожидаемое торжество добра и справедливости. Очень важным для понимания христианской трансистории является представление о воскрешении мертвых во плоти, которое должно наступить в преддверии Страшного суда и конца света. Христианское религиозное сознание исходит из того, что единственный смысл истории заключается в эсхатологии. По сути дела, христианская эсхатология открывает возможность перепада, скачка из земной жизни в сферу сакрального, от града земного к Граду Божьему. Концептуально эта позиция относительно смысла исторического процесса оформлена в фундаментальном труде Блаженного Августина «О граде Божием».

Светские концепции мировой истории говорят как об эволюции исторического процесса, так и об инволюции истории. В эволюционных концепциях в качестве организующего начала выступает идея прогресса. Для большинства из них характерно оптимистическое видение будущего человечества, которое они связывают непосредственно с социальным и

научно-техническим прогрессом. Такие концепции тесно связаны с либеральными, социалистическими, технократическими представлениями о дальнейших судьбах мира. Сакральное начало истории в них мало затрагивается, если затрагивается вообще.

Некоторые концепции мировой истории говорят об инволюции в истории, о движении в сторону упадка, заката Европы. Одной из таких концепций является концепция итальянского мыслителя Джамбатиста Вико. Он разделяет всемирную историю на три века: век богов, век героев и век людей. Век богов был связан с тем периодом, когда в человеческую историю был заложен соответствующий код сакрального, продолжающий разворачиваться с уменьшающейся интенсивностью в век героев и век людей. Дж. Вико пишет о трёх типах времён: «Первыми из них были Времена Религиозные, протекавшие под Божественными Правлениями. Вторыми были Времена людей Щепетильных, таких, как Ахилл, а во времена вернувшегося варварства – Дуэлянтов. Третьими – Времена Гражданские, т.е. умеренные времена Естественного Права Народов, которое Ульпиан определяет при помощи видового различия «человечные» [10, 399]. Эпические герои, по мнению Дж. Вико, наделяются в истории божественной миссией и освобождены от обязанностей перед остальными людьми. Сама история, в особенности история античности и средневековья, разворачивается, прежде всего, как история великих людей, творящих историю по своему произволу и желанию. И лишь наступление нового времени – века людей, века демократии и техники, способствует существенным изменениям господствующих представлений о мировой истории. Наступление «века людей» ощущается рядом мыслителей как симптом старости человечества. Человек в это время чувствует себя уже полностью отлученным от Бога, а значит и от Вселенной. Как отмечает Х.Л. Борхес в своём эссе «Сфера Паскаля», уже в XVII веке люди почувствовали себя затерянными в пространстве и времени. Им казалось, что, так как прошлое и будущее бесконечны и бесконечно само пространство Вселенной, то не существует «когда» и не существует «где», поскольку всякое существо равноудалено от бесконечно большого и бесконечно малого [11, 14].

Историческое событие, начиная с этого времени, рассматривается не как результат воздействия на человека божественных, сакральных сил, а как результат взаимодействия всей совокупности социально-экономических, политических, юридических, культурных факторов. История перестает быть сакральной и превращается в светскую, «профанную», человеческую. В мировоззренческой парадигме модерна и постмодерна, где преодолеваются прежние представления о влиянии божественных сил на исторический процесс, происходит радикальный



разрыв со всей предшествующей исторической традицией, в которой сакральное занимало важнейшее и почётное место.

Европейские мыслители консервативного толка XIX века, в частности Ж. де Местр, Ф. Шатобриан, Л. Блуа в своих трудах стремились восстановить место сакрального в историческом процессе. Они предприняли глубокую и всестороннюю критику процесса десакрализации мировой истории. Английский философ и историк XIX века Т. Карлейль в работе «Герои и героическое в истории» утверждает, что история как наука невозможна, поскольку всякий факт является наследником всех последующих, а потому повествование однолинейно, тогда как событие многомерно. История Т. Карлейлю представляется чем-то наподобие Священного писания, которое читает каждый и в которое вписан сам. Т. Карлейль пишет, что истинным священными писаниями являются гениальные люди, остальные – лишь комментарии, глоссы, схолии и т.д.

Говоря о роли личности в истории, Т. Карлейль подчеркивает: «История всякого народа становится богатой событиями, великой, она приподымает душу, как только народ уверует... Великий человек является всегда точно молния с неба; остальные люди ожидают его, подобно горючему веществу, и затем также воспламеняются» [12, 65].

Сакрализация была осуществлена в отношении ряда исторических персонажей, исходя из их земных деяний. Поводом к сакрализации конкретной личности послужили судьбоносные исторические события, повлиявшие на дальнейшее развитие стран и народов. Примером такой сакрализации является канонизация Жанны д'Арк католической церковью. Жанна д'Арк, героиня Столетней войны, была из числа тех мистически настроенных людей из народных низов, которые утверждали, что им якобы был «глас Божий», сказавший им об их великой миссии. Они предлагали свои услуги французскому королю в плане освобождения Франции от англичан. Выбор короля пал именно на Жанну д'Арк, видевшую свою миссию в том, чтобы возглавить войска и освободить от врагов родную страну. Несмотря на успехи в деле освобождения Франции, которых достигло французское войско под главенством «Орлеанской девы», ни король, ни французский народ не пожелали освободить её из английского плена. Они фактически предали её, подобно тому, как в своё время, Иуда предал Христа. Королю показалось крайне опасным привлекать на свою службу других мистически настроенных людей. История «Орлеанской девы» уже в иной исторической ситуации в своих некоторых чертах повторяет историю жизни Христа, что, в конечном счёте, и способствовало канонизации в дальнейшем, хотя и несколько запоздалой. Раннехристианские мученики за веру увековечены в Житиях Святых. Святými на Руси признаны такие исторические личности как Владимир Великий, крестивший Русь; Александр Невский, защитивший

родную землю от шведских и немецких рыцарей; страстотерпцы князя Борис и Глеб, преданные и убитые своим единокровным братом; последний император Николай II, погибший мученической смертью от рук своих политических противников.

Указанные случаи раскрывают некоторые архетипические ситуации, которые существовали в сакральной истории. Чаще всего это ситуации мученичества или победы. Именно они больше всего располагают к сакрализации отдельных исторических личностей. Ситуации победы уделено значительное внимание в Ветхозаветной традиции, когда иудеи под водительством Иисуса Навина возвращают себе «землю обетованную». Они одерживают победу над своими многочисленными врагами не только благодаря своей доблести, но и благодаря хитрости. Ситуация мученичества Христа, связанная с предательством его ученика Иуды, подробно описана в Новом Завете. В отличие от религий индобрдддийской и дальневосточной традиции, где мучеников за веру просто не может быть по определению, данная ситуация является ключевой для всего христианского мировоззрения, породившего большое число мучеников за веру.

Эстафету критики основ современного исторического миропонимания приняли от европейских консервативных романтиков традиционалисты XX века Р. Генон, Ю. Эвола, восхваляющие эпоху Средневековья. Они «восстают против современного мира», клеймят позором парламентскую демократию, говорят о современности как о времени, в котором господствует безликая серая масса. Традиционалисты восторгаются обычаями и верованиями, которые были свойственны древности и средневековью, в частности, превозносят кастовую систему Древней Индии. Итальянский традиционалист Ю. Эвола, говоря о современной ему европейской цивилизации, подчеркивает: «Эта «цивилизация» извратила всякий разумный порядок вещей. Она превратилась в царство количества, материи, денег, машин, в котором нет больше воздуха свободы, света. Запад забыл о смысле приказа и повиновения. Он забыл о смысле действия и различия. Он забыл о смысле иерархии, могущества духа, человеческих богов» [13, 11].

Невзирая на кажущиеся противоречия, существующие между сферой сакральной истории и сферой человеческой истории они, тем не менее, сосуществуют вместе, постоянно взаимодействуя друг с другом. История народа или государства движется к завершению, когда иссякает сакральное начало в умах и сердцах людей. В ходе истории конкретного государства может произойти смена кода сакрального и тогда исторический процесс кардинально меняется. Большинство религиозных систем исходят из того, что история человечества идет по пути инволюции, регресса.

Дихотомия сакральной и человеческой истории развертывается во времени, которое для понимания истории является ключевым понятием. Историческое событие происходит во времени, в то время, как «сакральное событие» в глазах религиозного человека представляет собой некую постоянную «величину», некую константу, которая одновременно и выпадает из исторического процесса и является его основой.

Вся цепь конкретных исторических событий выстраивается из некоего первоначального архетипического события, изложенного в сакральной истории, такого как сотворение мира, прозрение Авраамом единого Бога, рождества Христа.

Событие сакральной истории происходит как бы в вечности. Каждое из этих событий имеет глубокий смысл как единичное событие, протекающее в определённую историческую эпоху в определённом месте. В то же время, если рассмотреть конкретные исторические события под углом зрения сакральной истории, можно обнаружить некоторую повторяемость тех или иных событий во времени и пространстве. Это повторение сакрального события выражается в религиозных и государственных праздниках. Эти праздники не являются простой имитацией сакрального события, поскольку именно они утверждают его значимость. Исчезновение этих праздников из календаря означает, что событие уже десакрализовано и утратило всякую значимость для последующей истории. Отсюда постоянная повторяемость религиозных и государственных праздников, соответствующим образом воспроизводящих события сакральной истории.

### Литература

1. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр., пред. и комм. Н. Гарбовского]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
2. Борхес Х. Л. Сочинения : в 3 т. / Хорхе Луис Борхес. – Рига : Полярис, 1994– . – (Urbi et orbi). Т. 1. – 1994. – 559 с.
3. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы/ Освальд Шпенглер; [пер. с нем. С.Э. Борич]. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 720 с.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории : [пер. с нем.] / Карл Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX века).
5. Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Священник Павел Флоренский// Флоренский П.А. Собрание сочинений. / сост. и ред. Игумен Андроник (Трубачев). – М.: Мысль, 2000. – 446 [1] с. – (Философское наследие, т. 131).
6. Личковах В. А. Sacrum як ідея ставлення до свят в українській філософії мистецтва : (ст. перша) / Володимир Личковах // Філософська думка. – 2004. – № 1. – С. 92–109.

7. Антология мировой философии: в 4 т. / редактор-составитель 1 тома В.В.Соколов. – М. : Мысль, 1969– . – Т. 1 : в 2 ч. – 1969. – Ч. 2. – С. 579–936. – (Философское наследие).
8. Неретина С. С. Средневековое мышление как стратагема мышления современного /С. С. Неретина //Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С. 122–150.
9. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья/С.С. Аверинцев //Античность и Византия. – М: Наука, 1975.– С. 266–285.
10. Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций/ Джамбатиста Вико.– М. – К.: «REFL-book»– «ИСА», 1994. – 656 с.
11. Борхес Х. Л. Сочинения : в 3 т. / Хорхе Луис Борхес. – Рига : Полярис, 1994– . – (Urbi et orbi). Т. 2. – 1994. – 511 с.
12. Карлейль Т. Теперь и прежде/ Томас Карлейль. – М.: Республика, 1994. – 415 с. – (Библиотека этической мысли)
13. Эвола Ю. Языческий империализм/Юлиус Эвола. – М.: Историко-религиозное Общество «Арктогея», 1994. – 168 с.

## ***IV. 2. САКРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА***

Сакральная история берёт своё начало в мифах, священных откровениях и эпических поэмах. В этих устных и письменных текстах содержатся представления о сакральных ценностях, свойственные человечеству эпохи древних цивилизаций. Древнеиндийские Веды, священные книги монотеистических религий, такие как Тора, Библия, Коран, являются вместилищем сакральных идей, определяющих судьбы отдельных народов и всего человечества на много тысячелетий вперёд. Сакральная история, почитаемая в религиозной традиции авраамического монотеизма, включает в себя, прежде всего, древнюю историю еврейского народа. Для тех, кто исповедует христианскую религию, сакральной историей является также история личности Иисуса Христа. Для ислама сакральная история представлена Кораном и хадисами, повествующими о жизни и деятельности пророка Мухаммеда. Легенды о Кришне и Будде, в какой-то мере, представляют сакральную историю в религиях, принадлежащих к индийской традиции. Здесь сказано «в какой-то мере» потому, что индо-буддийская культура не приемлет историзма в том понимании, в котором он существует в монотеистических религиях.

Для эпохи античности особым сакральным смыслом обладали поэмы Гомера. Примером почитания эпических поэм Гомера, отношения к ним как к сакральным текстам, является тот факт, что властелин мира Александр Македонский всегда хранил при себе два священных предмета – меч и рукопись «Илиады».

В «осевое» время истории человечества были сформулированы базовые концепции исторического процесса, которые определили основы понимания истории на многие последующие века. В них история получала новый смысл, принципиально отличающийся от представлений глубокой древности. Она постепенно освобождалась от мифологических наслоений и приобретала целостность, определяемую эсхатологическими взглядами. Благодаря эсхатологии, история обрела ту конечную точку, к которой должна была стремиться с самого «начала времён». Как подчеркивает К. Ясперс, сама интерпретация истории включала в себя несколько ступеней: «Человек издавна создавал для себя картину универсума: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях), затем в калейдоскопе божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), еще позднее – данного в откровении целостного понимания истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и Страшного суда» [1, 29].

Эпос и священные книги были главным источником знания о Боге, человеке и мире в течение тысячелетий, начиная с седой древности и

вплоть до эпохи Возрождения. Только в эту эпоху светская литература стала доминировать над сакральными текстами. Это было связано как с тем, что существенно обновились выразительные средства литературы, так и с тем, что именно в этот период произошло, благодаря изобретению книгопечатания, изменение самих информационных технологий. До изобретения печатного станка книга являлась сакральным объектом уже благодаря особенностям её изготовления. Книги переписывались от руки переписчиками, имеющими духовный сан, чаще всего монахами. Книг было сравнительно мало. Чаще всего это были книги духовного характера и содержания. Стоили они очень дорого. Библиотека, в которой хранилось несколько десятков книг, считалась богатой. С изобретением печатного станка возникла возможность печатания книг большими тиражами. Книга стала гораздо более доступной не только для духовных лиц и аристократии, но и для всего остального населения. Перестав быть редкостью, книга утратила, в какой-то мере, характер сакрального объекта.

Представления о соотношении между «сакральной» историей и историей социально-экономической и политической у различных народов существенно отличаются друг от друга. Это связано, прежде всего, с той религиозной основой, на которой шло формирование и развитие мировоззрения тех или иных народов, с отношением каждой религии к самому историческому процессу.

В религиозном сознании сакральное начало может быть связано с политической историей того или иного народа. Так, сакрализация политической истории была характерна для некоторых государств Азии. Ярким примером этого является сакрализация древнейшей истории Японии в синтоистской традиции. Легендарной история «страны восходящего солнца» изложена в «Записках о деяниях древности», которые представляют анналы «Кодзики» и «Нихонги». Эта история освящала культ императора, который считался потомком богини солнца Аматэрасу, на все последующие века. В отличие от соседнего Китая, в Японии в древности не сложилась национальная философия. Зато возникло религиозно-политическое учение, провозглашающее исключительность «духа Ямато», основой которого стал кодекс самурайской чести «Хагакурэ бусидо». Безусловно, это способствовало сакрализации истории в японском религиозно-политическом мировоззрении. Только после поражения Японии во Второй мировой войне, император Японии в 1946 году официально отказался от своего божественного происхождения. В то же время, сакрализация истории не характерна для буддизма, где временная последовательность совершаемых событий и даже проблема существования Будды не имеет ключевого значения для постижения сакральных истин. Для буддистского миропонимания не имеет существенного зна-

чения не только история Индии, но и факт самого исторического существования Будды. Для приверженцев Будды сакральным характером обладает только его учение.

Для формирования исторического сознания европейских народов, да и не только их, исключительное значение имеет античная история. Эпоха античности для европейской и всей западной культуры является той основой, относительно которой идет отсчёт исторического времени для каждой страны. Именно история античности дает нам возможность понять исходные, архетипические конструкции, на которых зиждется не только западная, но и вся мировая цивилизация.

Архетипы, свойственные античной эпохе, находят своё воплощение во всей последующей истории Европы, Америки, мусульманского мира. Именно в античную эпоху были сформированы две линии мировоззрения, борьба между которого составила стержень всей последующей истории философии. В рамках материалистической линии Демокрита и идеалистической линии Платона, возникших в классической античности, были сформулированы исходные мировоззренческие тенденции, которые доминировали в общественном сознании и боролись друг с другом на протяжении более двух тысячелетий, и, в той или иной форме, продолжают существовать и сейчас.

В рамках идеалистической философии эпохи античности сформировались две мировоззренческие парадигмы: линия Платона и линия Аристотеля. Совершенно справедливо звучат и для нашего времени слова Д. Юма, согласно которым все люди рождаются приверженцами либо Платона, либо Аристотеля. Времена меняются, проходят целые исторические эпохи, сменяются поколения, но эти два неутомимых спорщика продолжают вести свой вековечный спор.

Этот спор двух великих мыслителей древности шёл по всем направлениям. Платон, подчёркивая символический характер искусства, познание идеальных художественных форм представлял как результат припоминания (анамнезиса) душой своего пребывания в супранатуральном мире, в вечности. Аристотелю была свойственна иная точка зрения, более земная. Рассматривая жизнь как космический процесс, он исходил из того, что создание художественных форм становится возможным благодаря мимезису, т.е. подражанию тем формам, которые уже существуют в природе.

Как уже говорилось в предыдущем параграфе, для осознания смысла исторического процесса, для сакрализации истории, очень важны представления о времени и о вечности, существующие в той или иной философии, религии и культуре. Концепция вечности, сформулированная Платоном, получила своё дальнейшее развитие в религиозно-мистическом учении неоплатонизма. На грани античной и христианской

эпох, основатель этого учения, Плотин, в своем труде «Эннеады» в следующих словах описывает вечность: «В этом умопостигаемом мире все прозрачное и нет ничего непроницаемого, что препятствовало созерцанию; все сущности как бы проникают своим зрением и все смотрит в другое. Свет здесь со всех сторон, так что каждая сущность и в самой себе, и в каждой другой, видит все другое. Каждая из них повсюду, каждая есть все, и все в каждой. Здесь есть свое солнце и все звезды, каждая из них является солнцем и все вместе они являются солнцем...» (Эннеады V, 8, 4)[2, 195 – 196]. Идеальный универсум неоплатоников тяготеет к наполненности и не содержит ничего лишнего. Как утверждает Плотин, вечность предшествует времени, а само время, по мнению античного философа, является текучим образом вечности. Относительно человеческой души, которая воспринимает реальный мир, то, как отмечает Плотин, в ней «вещи располагаются последовательно; сначала Сократ, потом конь, – всегда отдельная вещь воспринимается, а тысячи вещей теряются, но Божественный Промысел обнимает все вещи. И прошлое находится в настоящем, так же, как будущее. Ничего не проходит в этом мире, все вещи находятся, и их покой, и судьба их, покой и беззаботность» [Цит: 3, 162].

В отличие от культур Древнего Востока, в эпоху классической античности не столько мифология и религия, сколько философия, обладала сакральным характером. В этом уникальность античности. Некоторые мыслители эпохи античности были сакрализованы в памяти последующих поколений не только как философы, но, в первую очередь, как личности. Такой сакральной фигурой в философии для всей последующей истории человечества, безусловно, является Сократ. Важно не только то, чему учил Сократ, важны его жизнь и смерть, которые были впоследствии сакрализованы античной историко-философской традицией. Сократ является архетипической фигурой для последующей истории философии. Мыслители других исторических эпох постоянно сопоставляются с Сократом. Так, Диоген Синопский – «безумствующий Сократ», Григорий Сковорода – «украинский Сократ», Николай Фёдоров – «московский Сократ».

Большинство тех проблем, которые поставила перед человечеством античность, являются актуальными и для нашего времени. Личности философов, государственных деятелей, полководцев и других великих греков и римлян приобретают сакральный статус в различных культурных традициях. Ярким тому примером является сакрализация фигуры Александра Македонского в культуре стран Ближнего и Среднего Востока, исповедующих ислам. Великие поэты средневекового Востока Фирдоуси, Низами, Навои, считали своим долгом написать «Искандернам» – книгу о деяниях Александра. В этих книгах Александр Маке-



донский изображается не только как великий полководец древности, но и приобретает качества религиозного пророка. Таким образом, сакрализация фигуры Искандера Зу-л-Карнайна происходит не только в историческом смысле, но и, в известной степени, в плане религиозном.

В римской традиции, не столько с религиозной точки зрения, сколько с политической, некоторые качества сакральной истории придавались истории Древнего Рима. В частности, летоисчисление в Древнем Риме велось «от основания города» – «ad urbae condita» (753/752 г. до н.э.). В основании истории Рима лежали легенды о троянском герое Энее, прибывшем к берегам Италии и основавшим царский род Альба-Лонги, о двух братьях, основавших город. В языческой традиции, Рим почитался «Вечным городом», центром мира, о котором говорили: «Все дороги ведут в Рим». В христианские времена Рим также рассматривался как сакральный центр, поскольку в нём находился престол Святого Петра. «Римская идея» являлась одной из фундаментальных идей европейской государственности на протяжении нескольких тысячелетий. Примерами реализации «Римской идеи» являлись Византийская империя (Константинополь – второй Рим), «Священная Римская империя германской нации», Папское государство, империя Наполеона Бонапарта. Одной из модификаций этой идеи является концепция «Москва – третий Рим», сформулированная в XVI веке старцем Филофеем. То, что Белый дом в США находится на Капитолийском холме, является наглядным примером сакрализации «Вечного города» в сознании американцев.

Несмотря на исключительную значимость античной истории для дальнейшей судьбы человечества, она, тем не менее, не является сакральной историей в христианской или исламской религиозной традиции. Адепты религий авраамической традиции подлинной сакральной историей почитают историю народа, который, по сравнению с греками и римлянами, находился на периферии исторического процесса. Именно древняя история еврейского народа в иудаистской, а затем в христианской и исламской традиции, рассматривается как священная история. История Иудеи, небольшой страны на территории Палестины, которая находилась несколько в стороне от всех великих исторических событий древности, почитается в качестве сакральной огромным числом людей потому, что она имеет более мощные духовные основания и смыслы, даже по сравнению с великой историей Древней Греции и Рима.

Важнейшей вехой этой сакральной истории является духовно-мистическое событие, связанное с великим религиозным прозрением Авраама, первого человека на Земле, постигшего, что Бог Един. Сакральная история в иудаизме имеет две стороны: это история «сокрытия» Бога, ухода человека и человечества от лица Бога, который про-

изошёл в прошлом, и история будущего возвращения «богоизбранного народа» на «землю обетованную». Эта история, хотя и не вписана в текст Ветхого завета, подразумевается каждым евреем. Все жизненные потрясения, постигающие еврейский народ рассматриваются как сакральные знамения грядущего прихода мессии и возвращения евреев на «землю обетованную».

Формирование ветхозаветного канона шло в несколько этапов. В VI – V вв. до н.э. произошло оформление пяти книг Моисея в Закон (Тору). Около 200 г. до н.э. завершилось составление второго крупного текста Ветхого Завета – «Пророчеств», а в I веке до н.э. были отредактированы Писания (Псалтырь, Книга Иова, Плач Иеремии, Книги Екклесиаста, Руфь, Есфирь и др.). Создание религиозного канона влекло за собой иерархическую организацию произведений иудаистской литературы. Центром, обладающим высшим авторитетом стал именно канон, а все остальные сочинения образовали как бы концентрические круги, авторитетность которых уменьшалась по мере удаления от канона. В большинстве книг Ветхого Завета (Танах) уделено значительное внимание событиям древнееврейской истории. В них история излагается от сотворения мира до времени завоевания персидским царем Киросом II Новоавилонского царства.

Наличие исторического элемента в вероучении существенным образом отличает иудаизм от других религий того времени – религии египтян, вавилонян, греков, римлян. В отличие от этих народов, создавших мощные государства, евреи оказались, в конечном счете, «народом без страны». Вследствие этого еврейская религия не могла уже обойтись только одним могущественным Богом, карающим и милующим по своему усмотрению, она нуждалась в оправдании судьбы народа-изгоя, а значит в объединении идеи исторической с идеей духовной. После распада единого государства на два слабых и враждующих между собой царства – Израиль и Иудею, евреи уже не могли гордиться своей ролью в истории. Они нуждались в такой идее, которая помогла бы им выжить в крайне неблагоприятной для них политической обстановке. Поэтому еврейская религия, несмотря на наличие в ней сильного исторического элемента, не могла быть только «религией меча», свойственной, древним персам, римлянам или германцам. Как подчеркивает О.Шпенглер: «Люди сильной расы, за спиной которых стоят великие предки, внутренне отрицают слишком духовные идеи и отказываются от пророчеств, сохраняя веру в свою старую и сильную племенную религию» [4, 264]. Религиозные представления о великой и священной истории уже не могли быть доминирующими у евреев после вавилонского плена. Этот народ оказался разбросанным по разным странам, и его единство заключалось уже не в наличии общей истории, а в наличии общей духовной

идеи. В этих сложных для еврейского народа исторических условиях возникает глубокая потребность общения каждого человека с всемогущим и одновременно глубоко личностным Богом. И путь к этому общению мог лежать только через религию спасения. Это и было той главной идеей, которая способствовала, в конечном счете, победе иудаизма над языческими культами, и которая, в конце концов, привела к торжеству христианства.

Хотя впервые идея Спасителя (Сайошанта) возникла в зороастризме, однако там она не получила дальнейшего развития в силу земного могущества великой персидской державы Ахеменидов, объединившей под своей властью весь Ближний и Средний Восток. Идея Спасителя, в качестве религиозной идеи, могла утвердиться только в сознании народа, который испытывал слишком тяжёлые удары судьбы и на долгое время утратил свою государственность.

В отличие от других древних народов, обожеествляющих своих царей, почитание в иудаизме практически не распространяется на «владык земных». В Священном Писании подавляющее большинство царей Израиля и Иудеи рассматриваются как люди морально ущербные, низкие в своих мыслях и поступках. Им противопоставляется духовная власть пророков, устами которых «глаголет» Истина. Пророки играют в сакральной истории еврейского народа важнейшую роль. Религиозное пророчество, будучи, по своей сути, мистическим откровением, связывает прошлое, будущее и настоящее в единый феномен времени. Оно исходит из акаузальной синхронной связи между психологическим состоянием пророка и окружающим его миром. Пророчество во многом подобно поэтическому вдохновению. С религиозной точки зрения, оно несёт в себе ключевой смысл для разгадки тайны истории.

Конфликт между пророками и царями составляет стержень духовной драмы еврейского народа. Еврейские пророки кардинальным образом отличаются от языческих оракулов. Они не столько занимаются предсказаниями будущего, сколько обличают земных правителей в грехах и преступлениях. Пророк в иудаизме не может изречь пророчество подобное пророчеству о судьбе царя Эдипа, поскольку он не верит в судьбу, а требует покаяния виновного. Пророк говорит о том, что надо делать, чтобы воля Божья на земле была выполнена, а также о том, что произойдет, если эта воля не будет осуществлена. Пророк пытается внушить царям и народу, оказавшимся в ситуации поражения мысль о том, что причина поражения содержится в их собственных грехах. Он утверждает, что Бог остался верен завету, в то время как светские владыки и «богоизбранный народ» от него отвернулись.

Представление о конфликте царств, присутствующее в иудаизме, получает дальнейшее развитие в христианстве, где проводится контраст

между Царством духа и Царством Кесаря. Иоанн Креститель и Иисус Христос вступают в конфликтные взаимоотношения со светскими властями. Однако они входят в данный конфликт не так, как входят в него иудейские пророки, которые, обличая земных царей, сами инициируют конфликт с несправедливой властью. В христианстве же принято «кесарю отдавать кесарево, а Богу – Богово». Природа этого противостояния светской власти и духовного начала в человеке носит не политический, а именно духовный характер.

При рассмотрении конкретных исторических событий под углом зрения сакральной истории, можно обнаружить некоторую повторяемость подобных событий в рамках пространственно-временной системы координат. Однако, несмотря на некоторое подобие, каждое из этих событий имеет глубокий смысл именно как единичное, уникальное событие, протекающее в определённую историческую эпоху в определённом месте. Вся цепь конкретных исторических событий сакральной истории выстраивается из некоего первоначального архетипического события, такого как сотворение мира, прозрение Авраамом единого Бога, рождение Христа. Изложенное в сакральной истории, событие непосредственно касается, не только сферы сакрального. Оно может выступать в превращённой форме и способствовать активизации деятельности людей на «профанном» уровне. Например, в определённом смысле, можно сопоставить стремление адептов христианской религии к достижению божественной благодати на сакральном уровне, со стремлением приверженцев политических идеологий XX века к построению демократического или коммунистического общества на «профаном» уровне.

В христианской историософии, древнейшая история еврейского народа признаётся, в известном смысле, в качестве сакральной предистории. Основа сакральной истории в христианстве – это, прежде всего, история личности Христа. Христианство исходит из того, что главной вехой духовной истории человечества, является Иисус Христос, воплотившийся Бог, пришедший к людям как Спаситель и Искушитель. Вся сакральная история христианства связана именно с этим событием, которое неоднозначно воспринимается в других монотеистических религиях. Христианские богословы отмечают, что явление Иисуса Христа придало глубокий смысл существованию всего человечества, а не только «богоизбранного народа», обладающего сакральной историей. Хотя сам Иисус проповедовал исключительно среди иудеев, его ученики отправились проповедовать в различные страны света. Поэтому христианская сакральная история – это, в первую очередь, не просто история конкретного народа, в которой происходят те или иные события, даже очень важные и обладающие глубоким духовным содержанием. Сакральная история христианства является, в первую очередь, историей

формирования смысловых основ человеческого бытия как такового. Она есть, в первую очередь, история личности. На основе христианской сакральной истории создаётся сложная, многомерная система принципиально новых отношений между людьми. Эту разворачивающуюся в пространстве и времени историю нельзя свести к упрощённым схемам, к отдельным, не связанным друг с другом фактам. Каждая, даже, казалось бы, малозначительная деталь священной истории христианства, имеет глубокий смысл для всего существования человечества.

То, что христианство включило в свой канон ветхозаветные книги, имело, с религиозной точки зрения, глубокий смысл. Не понимая его, один из раннехристианских ересиархов Маркион, выступил за исключение ветхозаветных книг из христианского канона. Он объявил Ветхий Завет устаревшим и отменённым, а также стремился исключить все проявления иудаизма в христианстве. Маркион, по сути дела, противопоставил христианство иудаизму. Так, согласно Маркиону, Иегова является злым Богом-Творцом, в то время как Иисус воплощает доброе начало. Такая позиция отчасти напоминала религиозные положения зороастризма и манихейства о добром и злом божествах, которые противостоят друг другу, как полностью самостоятельные начала, и выступают в качестве сотворцов этого мира. Маркион, в своём отрицании сакральной истории еврейского народа, был солидарен с позицией некоторых гностиков. За подобные взгляды Маркион был осужден христианской церковью, поскольку такие взгляды объективно ослабляли позиции христианской церкви. В них отсутствовало важнейшее, для торжества христианской веры, представление о преемственности христианства по отношению к иудаизму. Согласно христианскому пониманию смысла сакральной истории, вся история, длившаяся до Христа, вся предшествующая ему временная последовательность событий неизбежно должна была привести к появлению Христа-Спасителя. Это появление, предсказанное в Ветхом Завете, кардинальным образом преобразовывало смысл и содержание всей предшествующей истории, превратив её из истории «богоизбранного» народа в историю божественной личности. Это означало и то, что история после появления Христа не может быть качественно такой, как история до его появления. Таким образом, прошлое и будущее истории были активно преобразованы в данном «осевом» историческом событии. С точки зрения верующего христианина, личность Христа неизмеримо выше всей философии и истории. Ибо Христос сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоан.14:6). Поэтому, с точки зрения христианства, вся предшествующая и вся последующая сакральная история еврейского народа, а также история всего человечества, должна быть существенно преобразована в ценностно-смысловом отношении.

Христианство, включив в себя канон Ветхого Завета, этим самым признало сакральный характер древней истории еврейского народа, в первую очередь, именно как проявление общемировой истории до Христа; истории, так или иначе, с абсолютной неизбежностью, ведущей к Христу. Однако, в отличие от Ветхого Завета, в основу Новозаветного канона была положена не столько история конкретного народа или даже всемирная история, сколько история как изложение биографии и верования Иисуса Христа. Это было обусловлено, прежде всего, тем, что «царство Христа есть царство не от мира сего», а значит, оно не нуждается ни в какой предварительной истории, изменчивой во времени. Царство Божие, с точки зрения христианства, не имеет времени и простирается в вечности.

В христианстве произошёл глобальный прорыв из сферы исторического, «профанного» времени, в сферу сакрального времени, которое и есть вечность. Такой вечности не могло быть в иудаизме в силу линейно-исторического мышления, господствующего в данной религиозной традиции. Избрав путь вечности, христианство нашло своих непосредственных предшественников не в иудейской религии, а в древнегреческой философии, прежде всего, в философии Платона.

Необходимо отметить, что античная философия, как и античная история, в первые века христианской эры исчерпала себя и, таким образом, утратила смысл своего дальнейшего существования. По словам М. Элиаде: «Христианство, таким образом, выливается не в какую-то философию, а в теологию истории, так как вмешательство Бога в Историю, и особенно Воплощение в историческую личность Иисуса Христа, имеет трансисторическую цель: спасение человека» [5, 73].

Глубокое противоречие между сакральной историей личности Христа и «профанной» историей, связанной с социально-экономическими и политическими реалиями жизни общества того времени, улавливается в христианском мистическом миропонимании. О.Шпенглер в «Закате Европы» подчеркивает изначальность и глубину этого противоречия: «В знаменитом вопросе римского прокуратора «Что есть истина?» заключен весь смысл истории. В этом вопросе, единственном во всем Новом Завете, содержится признание значения факта, авторитета государства, войны, крови, величия, успеха и гордости за великую судьбу. На это Христос ответил не словом, а молчаливым чувством, решающим для всего религиозным вопросом «Что есть реальность?». Для Пилата она была всем, для него самого – ничем. Нигде больше не удастся так выразить противостояние истинной религиозности – истории и её силам. Религия не может по другому оценивать реальную жизнь, а если она попытается это сделать, то перестает быть религией и подчиняется духу истории» [4, 277].

Сверхисторизм, трансторизм, трансцендентный историзм христианской истины всячески подчеркивается О.Шпенглером: «Нет никакой связи между направлением времени и безмерной вечностью, между ходом истории и существованием божественного мирового порядка, в устройстве которого «рок» является высшим выражением каузальности. В этом заключается истинный смысл того момента, когда Пилат и Христос стояли друг против друга. В историческом мире римлянам пришлось распинать галилея на кресте – такова была его судьба. В другом мире Рим был обречен на проклятие, а крест стал символом избавления» [4, 278]. «Царство моё не от мира сего» – вот однозначный критерий, по которому каждый может определить, куда устремлены его рождение и природа, ритм и напряженность, кровь и дух» - делает вывод О.Шпенглер [4, 277].

Именно в силу своей глубокой метафизичности, трансторичности, ориентированности на потусторонний мир, на «царство не от мира сего», христианство вошло в глубокое противоречие с существовавшими в рамках иудаизма основными религиозными течениями.

Так, для «схоластов»-фарисеев важнее всего была не вера и не пророчества, а соблюдение строгого ритуала, которому необходимо было обучить адептов иудаизма. В плане сакрализации ритуала фарисеи, в какой-то степени, напоминают приверженцев Конфуция в Древнем Китае. По мнению фарисеев, не может считаться благочестивым человек, не знающий божьего закона и не соблюдающий его «по букве». Фарисеи, в отличие от христиан, превозносили именно «букву» закона. Они ставили во главу угла знание религиозного Закона, исходящее из «рассудочной» деятельности ума, тогда как христиане считали, что спастись можно только верой, исходящей от сердца.

Другое направление в иудаизме, представленное саддукеями, было тесно связано с халдейской мистикой, астрологией и другими оккультными науками. Взгляды ессеев подверглись сильному воздействию со стороны эллинистической философии. Зелоты стремились с помощью политических убийств и народных восстаний освободиться от власти Рима и восстановить еврейское государство. Все указанные течения в иудаизме пребывали в историческом времени, организованном на основе космологических представлений. Такая история изначально была определена пространственно-временными рамками. Из неё не было никакого выхода в трансторию, в вечность.

Противопоставление личности Христа историческому миру выражается даже в том, что он является девственником, в отличие от Моисея, Мухаммеда и других великих вероучителей. Этот факт имеет глубокий смысл для понимания христианской концепции истории. Ведь только христианство выдвинуло в качестве примера подражания Христу та-

кие формы как пустынноничество и монашество, которые представляли собой радикальное отвержение исторического мира в его античном понимании. Пустынничество и монашество означало добровольный отказ от продолжения рода, что в древности противоречило элементарным представлениям о религиозном законе, утверждавшем основы патриархальной семьи. Не только религии Древнего Востока, но и римское право, освящали патриархальный характер семейных отношений. В патриархальной семье господствовал полигамный брак. В такой семье было всегда много детей. Сам смысл человеческого существования заключался в продолжении рода. Пустынничество и монашество, как идеалы христианства, резко противостояли всему патриархальному укладу жизни. Монашество, по сути дела, представляет собой радикальное отрицание исторического начала, самым образом жизни. Ведь у монахов не должны рождаться дети, а значит «идол рода», свойственный патриархальному мышлению в этом случае побежден и «пуповина», связывающая человека с историей разрезана.

Если бы все христиане поставили перед собой задачу стать мучениками, пустыннониками или монахами, возможно, это поколение стало последним поколением на планете Земля. Тогда всякая история могла бы завершиться сама собой. Однако этого не произошло и не могло произойти в действительности, вследствие исключительной высоты христианского идеала по сравнению со всеми идеалами других религий. Такой высоты достичь невозможно, можно лишь обозначить направление духовного совершенствования на пути к этому идеалу. Основная сложность в процессе достижения христианского идеала заключалась в том, что этот идеал имел трансисторический характер, он был связан с вечностью и предполагал «жизнь вечную». Достижение этого идеала могло осуществиться только в результате выхода из системы пространственно-временных координат истории и перепада в трансисторию, обозначенного в Апокалипсисе, где вместо времени правила вечность.

В своём отношении к историческому процессу иудаизм и христианство существенно отличаются друг от друга. Иудаизм предполагает смену поколений. Его исторические идеалы связаны с продолжением рода и патриархальной семьёй. История продолжается только тогда, когда сменяются поколения. Каждое поколение приносит в историю ценности, отличающиеся от тех, которые почитались сакральными предшественными поколениями. Прежде чем войти в «землю обетованную» пророк Моисей 40 лет водил свой народ по пустыне. Иудеи не должны были ступить на эту землю до тех пор, пока не умрёт последний человек из числа вышедших из Египта. Только новое поколение, не видевшее египетского рабства, во главе с Иисусом Навином, смогло войти в «землю обетованную».



В отличие от иудаизма, ставящего во главу угла, будущее время, непосредственное обращение к Христу всегда связано с моментом настоящего времени. Оно должно было произойти «здесь и сейчас», а не когда-нибудь в далёком будущем. Человек мог уверовать в Христа в момент духовного «озарения». Так это и произошло с одним из гонителей христиан Савлом. На пути в Дамаск он увидел перед собой Христа, и, с этого момента, Савл становится апостолом Павлом. После этого видения он полностью изменяет свою личную историю и становится верным слугой Иисусу Христу, автором многочисленных посланий, разъясняющих основы христианской веры.

Поскольку христианство проповедует бессмертие души, следовательно, оно отрицает для Царства Небесного время как таковое. В рамках христианского мировоззрения возникает бинарная оппозиция – царство земное, временное, тленное и Царство Небесное – вечное, нетленное. Это христианское представление о Царстве Небесном, в значительной степени, сходно с неоплатоническим представлением о Едином. Единое у неоплатоников лишено границ, формы, какого-либо определения и стоит выше всякого существования и мышления: «Поскольку природа Единого творит все вещи, оно само не есть что-либо из них. Следовательно, оно не есть качество. Оно находится вне пространства и времени, оно совершенно однородно. Более того, оно существует вне рода и до всякого рода, до движения и покоя. Ибо такие свойства присущи только сущему и делают его многим» (Эннеады, VI, 9,3). Плотин утверждает, что: «Мы можем иногда приобщиться к нему, хотя неспособны выразить его, подобно тому, как люди в состоянии энтузиазма чувствуют в себе присутствие чего-то высшего, но неспособны дать себе в этом отчет» (Эннеады, V, 3, 14) [2, 327]. Таким образом, и в христианстве и в неоплатонизме «мир горний» представляет собой мир, который не имеет истории, тогда как «мир дольний» – это исторический, преходящий и потому неподлинный мир.

Неподлинность земного мира до явления Христа выражается в том, что Иисус приходит в определённый момент исторического времени к иудеям, «богоизбранному народу», который его так и не принимает. Христос уходит из исторического мира, качественно изменив его. Однако, в глазах иудеев, это глобальное изменение мира осталось по-прежнему незамеченным. Они сохранили свою прежнюю религию и сочли Иисуса лжепророком, а не Сыном Божиим. Будучи плотью от плоти исторического, обусловленного причинно-следственными связями мира, иудеи требовали у Пилата: «Распи его!» В глазах же христиан прежнее представление об историческом времени после явления Христа потеряло свое первоначальное значение, так как в этом времени стало возможным Воскресение, которое и представляет собой разрыв истори-

ческого времени, связанный с выходом в вечность. Историческое восприятие времени иудеями принципиально не допускает в нем возможности Воскресения как такового. Иудаизму не знакома вечность в этом смысле. Иудеи не верят и не знают бессмертия души, также как этого не знали греки. Преимущество христианской религии по отношению к иудаизму, способствовавшее, в конечном счете, распространению христианства по всему миру, заключается в том, что оно обещает жизнь вечную каждому уверовавшему в Христа. Иудаизм даёт надежду на возвращение евреев в «землю обетованную», которое произойдёт в истории. Христианство, в отличие от иудаизма, даёт возможность выхода из истории в трансисторию, из временного мира – в вечность. Христианство исходит из представления о существовании жизни внеисторической, жизни, которая непосредственно не связана с земными делами и заботами о земном бытии. Такая жизнь может быть обретаема непосредственно в Божественном Духе, а не в букве закона или ритуале, который обладает сакральным характером для эллинов и иудеев. Христианские апостолы, в отличие от иудейских пророков, не столь часто клеймят земных владык, поскольку они, вследствие веры в Царство Небесное и признание жизни вечной, более спокойно относятся к их деяниям. Для христианских апостолов деятельность земных царей значит неизмеримо меньше, нежели для иудейских пророков, которые пребывают только в земном, историческом мире. Призыв отдавать «кесарю – кесарево» означает призыв к максимальной отрешенности от всего исторического, социального, государственного. Отдавать же «Богу – Богово» означает, что уже в «смертной жизни» христианину надлежит пребывать в «вечной жизни», которая существует вне времени и пространства, и поэтому не имеет истории. Исторический мир не есть подлинная родина христианина. Его подлинной родиной является трансисторический мир, в котором «времени больше не будет», а есть вечность.

Христианские богословы утверждают, что Церковь Христа существовала и до явления Христа. Она существовала после грехопадения, подобно человеку, который бывает вначале младенцем, затем юношей и, наконец, взрослым.

Так, согрешившим в начале времени Адаму и Еве обетование о спасении дано было очень скоро, во время произнесения суда над ними. Но согласно апостолу, Сын Божий воплотился только тогда, когда исполнилась «полнота времени» [Гал., 4: 4]. Длительный период «отделявший грехопадение от спасения потребовался потому, что спасение не могло быть получено людьми по их желанию. Согласно христианству, невозможно было спасти человека без осознания им потребности в спасении, без желания этого спасения, без деятельного участия в спасении свободной воли.

В течение всей ветхозаветной истории происходит приготовление человеческого рода к приходу Христа. В иудаизме через закон приготовлялось спасение для иудейства, а в язычестве – спасение для всего остального человечества. Если иудеи подготавливались к спасению через непосредственное водительство Божие, то языческие народы оставались долгое время вне непосредственного ведения Божия. Однако они не были лишены окончательно милости Бога «ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явился им...» [Рим., 1:19-20]. В трудах греческих философов классического периода существует представление о философском боге, кардинально отличающемся от представлений греческой мифологии, отождествляющих богов с природными стихиями. Ещё Сократ говорил о том, что причина существования мира носит духовный характер. Она есть первая и последняя причина, причина самого себя. Такая причина не является следствием чего-либо. По сути дела, эта причина и есть единый бог, открытый не с помощью религиозного прозрения, как у Авраама, а с помощью философских рассуждений. Философия платонизма и неоплатонизма, взращённая в античном язычестве, оказалась очень важной для утверждения христианства. В период патристики возник христианский неоплатонизм, который оказал огромное воздействие на религиозную философию и теологию, особенно в православии. То же можно сказать об Аристотеле. Аристотелевское учение оказало колоссальное воздействие на формирование религиозной философии и теологии западного христианства. Схоластические школы повсеместно использовали высказывания Аристотеля для аргументации своих взглядов. Данте Алигьери в своей «Божественной комедии» помещает великих учителей древности в особый круг ада – лимб, подчёркивая тем самым, что хотя эти философы и жили во времена язычества и умерли без причащения и покаяния, они, тем не менее, высказали множество идей, созвучных христианскому мировоззрению. Взгляды этих мыслителей оказали мощное духовное воздействие на всю христианскую философию. Они не были христианами, им не была присуща сердечная любовь к Богу, но разумом они понимали, что Бог един. Этим самым их мировоззрение оказалось близким в отношении к монотеистическим религиям. Предчувствие истины, которую несёт Христос, было дано им в разуме, далеко выходявшем за пределы языческого мировоззрения. Христианские богословы, апологеты и «Отцы церкви» Св. Юстин, Феофил, Ориген, Тертуллиан, Климент Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст всячески подчеркивают, что уже в античном язычестве чувствовалось глубокое предчувствие божественного Логоса [6, 27].

Всю историю истинной Церкви, с христианской точки зрения можно разделить на три этапа.

На первом этапе, связанном с «законом природы», сверхъестественный и надвременный характер Церкви может быть исповедоваться только неявно. Это времена язычества, когда возникают отдельные религиозные прозрения, а также античная философия, устремлённая к философскому богу, постигаемому исключительно с помощью разума.

На втором этапе при «Ветхом завете», этот характер очевиден уже в том факте, что «политические судьбы Израиля подчинены духовным судьбам царства Божия» [7, 35]. Хотя Церковь изначально имеет вселенский и наднациональный характер, в определенный период времени, она связана с одним народом (евреями), который она использует для своего развития. Природа союза между Церковью и еврейским народом, с христианской точки зрения, заключается в том, что он существует в поле зрения Церкви и выступает средством, благодаря которому будет утверждена истина.

Третий этап существования Церкви Христа связан с самим Христом, суть учения которого заключается, по словам О.Шпенглера «только в провозглашении тех последних вещей, образы которых постоянно переполняли его: начало новой эры, сошествие с небес посланника Божия, Страшный Суд, Новое небо и Новая земля» [4, 279].

Между ветхозаветным и новозаветным пониманием истории есть существенное различие. В Ветхом Завете в качестве сакральной почитается история народа, представляющая собой цепь развернутых в пространстве и времени событий. В христианском Новом Завете – это история может «происходить» или «случаться» (geschehen) именно для нас, для конкретного человека в любой момент его жизни. С историей личности Христа, мы можем «встречаться» в нашем настоящем. Эта история, в этой встрече, воздействует на наше мировоззрение. Такая история «может повлиять на самопонимание человека лишь как Geschichte: как слово, пришедшее из прошлого и обратившееся ко мне в моей сегодняшней ситуации, сообщающее мне нечто важное для моей борьбы за осмысленное существование, т.е. изменяющее мое самопонимание» [8, 77].

История в христианском понимании перестает быть описательной, она непосредственно обращается к конкретному человеку: «Как тот, в ком присутствовал и действовал Бог, в ком Бог примирил мир с Собой, есть реальное историческое лицо, так и слово Бога – это не таинственное слово оракула, а спокойное провозвестие о личности и судьбе Иисуса из Назарета, воспринятое в его значении для истории спасения» [9, 64].

Если в Ветхом завете Бог первоначально непосредственно обращается к иудеям в пустыне, затем говорит через пророков, то в Новом Завете Христос становится божественным залогом в отношении к чело-

веку, чтобы человек смог найти в Нем смысл, истину и искупление. Христос – вечен и тоска по Христу в рамках христианского восприятия истории никогда не ослабевает. Сама жизнь Иисуса Христа как Сына Божия, как божественной личности приобретает в христианстве значение сакрального исторического факта, из которого разворачивается не только вся последующая история, но и история предыдущая. Сама точка отсчета истории кардинально изменяется: ветхозаветному исчислению от сотворения мира противопоставляется летоисчисление от Рождества Христова. Это свидетельствует о том, что именно это событие положило начало нового этапа истории всего человечества. Независимо от национальности, каждая личность в христианском смысле этого слова, является личностью настолько, насколько она сопричастна Иисусу Христу, Сыну Божию, универсальному сакральному ориентиру христианской религии. Вследствие этого жизнь и смерть Христа становятся главными событиями истории.

Литовский религиозный философ А. Мацейна утверждает, что: «Многие силы в истории предлагали и предлагают решить проблему человека. И чем длиннее история, тем больше находится таких предложений. Но все оказываются ложными, так как все они только теории. Один только Христос остается живым, так как Он не идея, не теория, но плоть и кровь, Бог и человек, божественная личность, конкретная историческая реальность» [10, №11, 54]. Историкософ О.Шпенглер, говорит о том, что: «Христианство – это единственная религия в мировой истории, чьим символом и центральным пунктом всего творения становится судьба человека непосредственно настоящего» [4, 272]. Такая концепция истории носит христоцентричный характер и этим она отличается от всех других религиозных концепций исторического процесса.

В том, что именно Христос является центром истории, согласны христиане всех конфессий. Но в вопросе о том, какова подлинная история Христа, протестанты, в значительной степени, расходятся с католиками и православными.

Протестантская либеральная теология, стремящаяся рационализировать христианское учение, поставила в поле своего особого внимания проблему соотношения между историческим Иисусом и раннехристианскими произведениями о Христе. Эта проблема заключается в понимании различия Иисуса истории и Христа церкви. По словам А. Швейцера: «Историческое исследование жизни Иисуса исходило не из исторического интереса; напротив, оно обратилось к Иисусу истории как к помощнику в борьбе за освобождение от догмы» [11, 72].

Задача так называемой либеральной протестантской теологии заключалась в том, чтобы освободить образ Иисуса от позднейших наслоений, которыми «он был покрыт в первохристианской вести (кериг-

ме). Вследствие этого главное внимание протестантскими теологами уделялось констатации различий между Иисусом и керигмой» [8, 6]. Образ Иисуса должен был быть очищен от мифологического наслоения, и, поэтому, в протестантской теологии возникла потребность в «научной биографии» Иисуса.

Ярким примером такой биографии является работа Д.Штрауса «Жизнь Иисуса». Д. Штраус утверждает, что евангельские повествования об Иисусе представляют собой мифы, т.е. выражение идей с помощью повествования: «История, которую миф рассказывает, необходима ему, чтобы выразить идею, чистая идея ускользнула бы от него» [12, 147]. Д.Штраус стал истолковывать все евангельские повествования как выражение идей, независимо от соотношения этих повествований с «тем, что произошло на самом деле».

История в христианстве рассматривается как однократный процесс, определяемый борьбой между двумя началами: Христом и антихристом. Христианство всячески подчеркивает уникальность, единственность личности Христа в истории. Этим оно принципиально отличается от буддизма, исходящего из того, что каждому временному циклу свойственен свой Будда. Христианство отвергает доктрину циклического времени и учение о реинкарнации, которое взято в качестве основы для понимания истории религиями, принадлежащими к индийской традиции. В раннем христианстве отдельные элементы учения о «вечном возвращении» присутствуют в доктрине «апокатастасиса», провозглашённой в труде Оригена «О началах». Однако это учение было признано еретическим и опровергнуто Августином в трактате «О граде Божьем». Августин Блаженный утверждает, что Иисус Христос – это та прямая стезя, которая позволяет нам выбраться из кругообразного лабиринта, воздвигнутого пифагорейцами и стоиками [3, 187].

Согласно христианской концепции мировой истории Христу противостоит антихрист. Соперничество этих двух начал происходит в каждом человеческом сердце. Оно сопровождается постоянным сомнением, тревогой и страданием человека. В темных глубинах человеческой души происходит встреча этих двух враждебных друг другу начал и решающая схватка между ними. Полем этой вечной борьбы противостоящих начал, Христа и антихриста, является душа и сердце человека. Именно свобода человека, его личный выбор между добром и злом определяют исход этой схватки за человеческую душу. Если Христос непосредственно связан с метафизическими корнями человеческой природы, с самой природой человеческой души, то антихрист действует на поверхности истории. Поэтому сознание человека, действующего в истории, согласно христианской концепции, трагически разорвано. Оно наполнено глубокими противоречиями, которые становятся опорными

пунктами в борьбе между божественной истиной и демоническими началами лжи. Осуществляя свой свободный выбор в пользу Христа, человек обретает свою изначальную целостность, заключающуюся в единстве тела, души, Духа.

Ярким примером христианской сакральной диалектики является учение Ф.М.Достоевского, развёрнутое в его романах и дневниках. Сходство диалектики Ф.М.Достоевского с диалектикой Г.В.Ф. Гегеля заключается в том, что Ф.М.Достоевский представляет исторический процесс как постоянное движение в процессе постоянной борьбы добра и зла, Христа и антихриста. Исторические смыслы взаимодействуют как противоположности, развиваясь в свои антитезы. Однако на вопрос о том, что именно в мировой истории проявляется как противоположность, Ф.М.Достоевский отвечает совершенно иначе, чем Г.В.Ф. Гегель. У Ф.М.Достоевского эти главные противоположности имеют трансцендентальный характер, поскольку они приходят к человеку со стороны двух полюсов противостояния. В отличие от немецкого философа, у Ф.М.Достоевского эти противоположности непримиримы по своей сути. Согласно взглядам Ф.М.Достоевского, борьба этих противоположностей ведёт, в конечном счёте, к уничтожению одной из них, и поэтому конец истории для него очевиден [10, №11, 53].

Если Гегель исходит из абстрактной идеи и эту идею развивает через человеческий дух до абсолютной формы, то Ф.М.Достоевский исходит из конкретной действительности, которая есть Бог и борющийся против Бога дьявол. Русский писатель идет по экзистенциальному пути, выявляя особенности этой борьбы в каждом человеческом сердце.

Для Гегеля вся действительность растворяется в идеях, борьба которых превращается в своеобразную игру, так как здесь зло, страдание и грех не находят места, самое меньшее они являются только случайными началами. Для Ф.М.Достоевского идеи проистекают из самой действительности, из самой природы конфликтного исторического мира, их борьба становится трагичной, так как сама действительность трагична.

По Гегелю развитие истории идет по спирали. Она все время поднимается всё выше, но, тем не менее, каждый раз возвращается на то же самое место в пространстве. Согласно Ф.М.Достоевскому, история представляется в виде линии. Эта линия может быть ломаной, она может искривляться и поворачиваться, но она есть линия, которая однозначно имеет начало и конец.

Если у Гегеля исходный пункт философского осмысления истории носит абстрактный и светский, то у Ф.М.Достоевского исходный пункт является конкретным и религиозным.

Таким образом, христианская диалектика исторического процесса, ярким примером которой являются взгляды Ф.М.Достоевского, су-

шественным образом отличается от диалектики Гегеля. Для Гегеля мировая история – это движение идей в образе человеческого духа. Это движение осуществляется следующим образом: человеческий дух в начале, будучи един, но скрывающий в себе внутренние противоречия, сам себя отрицает, превращается в собственную противоположность, а потом примиряет эти противоречия в более высоком синтезе, который, в свою очередь, также становится началом нового отрицания.

Согласно Гегелю, исторические противоречия внутренние, имманентные. Они заключаются в самом духе человека, свобода которого является постоянным отрицанием того, что было. Дух постоянно борется с ограничениями свободы, со всеми препятствиями, которые отрицают свободу. Однако эти, отрицающие свободу препятствия, возникают в самом Духе. Сам Дух, по Гегелю, разделён на противоположности и поэтому должен их примирить. Поэтому история, по словам Гегеля, «есть работа духа против себя самого». Согласно Гегелю противоположности, в конечном счёте, примиряются.

Невзирая на некоторое внешнее сходство, заключающееся в том, что обе диалектики носят религиозный характер, понимание сущности истории этих двух мыслителей различно, так как различны отправные точки и различны результаты, к которым они приходят.

В центре диалектики Ф.М.Достоевского стоят два основных начала, два конкретных представителя этих начал, между которыми и происходит и борьба, и напряжение, и, вообще, любое проявление жизни. Христос и антихрист выступают в этой борьбе как конкретные личности со своей определенной природой, со своим темпераментом, со своей любовью и верой. Однако, они больше, чем конкретные индивидуальности. Они являются символами истории.

За ними мы чувствуем другую, высшую и более глубинную действительность, которую они собой выражают и которую представляют. Через них говорят идейные противоположности, говорят на языке переживаний, экзистенциально, самой своей жизнью и действием.

В отличие от Гегеля, Ф.М.Достоевский понимает историю человечества не как отвлеченный идейный процесс, но как вполне реальный, конкретный, осязаемый процесс, происходящий с каждым человеком. Прошлые века мало волнуют Ф.М.Достоевского. Он берет за основу ту историю, которая живёт в сердце каждого человека, историю, в отношении к которой каждый должен так или иначе определиться и настроиться. Ф.М.Достоевский берет историю личности Христа. Христос для него является началом истинной истории и подлинной жизни. История до Христа может быть нейтральной для человека, поскольку личного существования и личной судьбы она не затрагивает. История после Христа, наоборот, касается каждого, так как она вбирает нашу личность и нашу



судьбу, а Христос, по мнению Ф.М.Достоевского, обнаруживается в каждом из людей. Он представляет собой основание, краеугольный камень, на котором все свершается и который не помещается в прокрустово ложе «мира дольнего». История личности Христа всегда развёртывается в настоящем. И поэтому она развёртывается в вечности. Переход в вечность может осуществиться только в момент настоящего времени, которое переживается каждым человеком. Мы можем не принять ее, мы можем ее даже отрицать, но мы не можем её забыть, мы не можем быть равнодушными к ней как равнодушны к истории давно исчезнувших цивилизаций. История во Христе лично опосредована, поэтому и притягивает другие личности. Христос выступает как неизменное начало становления каждого человека. Он живет всегда своим обетом и человеческим ожиданием. Его обет настолько могущественен, что века не смогли его уничтожить. Ибо он обладает безграничной божественной энергией и существует в вечности.

Философия истории Ф.М.Достоевского такова, какой она представляется в Евангелиях и в теориях величайших христианских мыслителей, начиная от Августина Блаженного. Такая история является личностной историей. Она единственна, конкретна и неумолимо трагична до конца. Она не допускает никакого примирения противоположных начал. В ней идёт только одна четкая и прямолинейная борьба, идущая до конца.

Глубокое противопоставление истории и истины как проявлений двух противоположных начал наглядно изображено Ф.М.Достоевским в знаменитой притче о Великом Инквизиторе. В ней история выступает как фон, на котором развертывается противостояние двух антагонистических сил – Христа и антихриста. Первоначально Великий Инквизитор выглядит как человек, приспособивший учение Христа применительно к реальному миру: он упростил наиболее сложные для понимания «здравым смыслом» положения христианства. Но затем он утверждает, что христианское учение в его чистом виде не пригодно для «мира дольнего», так как, говоря словами О.Шпенглера, «изречения Иисуса, многие из которых дословно сохранились в памяти его спутников – это изречения ребенка, оказавшегося в чуждом, позднем и больном мире. В них нет никаких социальных наблюдений, никаких проблем, никаких размышлений» [4, 271]. Мудрость Христа является мудростью «мира горнего», а не «мира дольнего», эта мудрость «не от мира сего». Христиане избирают в качестве мировоззренческой основы «немудрое мира».

В то же время, христианство содержит в себе глубокую метафизику, а не наивное морализаторство. Это – метафизика в её наиболее чистом виде. Ф.Ницше, являвшийся неистовым критиком христианской морали, а не христианской метафизики и самого Христа, всячески

подчеркивает, что «смерть Бога» наступает именно тогда, когда люди метафизические построения религии превращают в моральные, адаптируя их к «здравому смыслу» и, таким образом, «профанируя» их.

Первый шаг Великого Инквизитора заключался именно в «профанации» христианской метафизики. Именно он привел его к «духу пустыни», и, следовательно, он учение Христа не исправил, а намеренно «извратил и испортил». Подобные «исправления» были не адаптацией христианских истин к конкретным историческим реалиям, а выражали стремление полностью вытеснить их из жизни.

Но отрицанием Христа и поворотом к «духу пустыни» тайна Инквизитора еще не исчерпывается. Инквизитор продолжает: «Все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими и хранящих тайну. Будут тысячи миллионов, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесного и вечного» [13, 292]. Это последняя и глубочайшая тайна Инквизитора, который со всеми своими стараниями осчастливить человечество не верит ни в Бога, ни в бессмертие души. По ту сторону для него существует только «вечная смерть». Именно в этой тайне заключается самое глубокое внутреннее сопротивление Инквизитора как исторического, смертного человека Христу, который согласно Новому Завету есть «путь, истина и жизнь».

Инквизитор выступает как символ исторического, преходящего, а потому и противоположного Христу начала. «Антихристово начало» в истории проявляется в форме нигилизма: «Не верить ни в Бога, ни в Христа, ни, наконец в дьявола – вот суть нигилизма и вот лучшая почва для деятельности антихриста» [10, № 12, 24]. «Дух пустыни» действует через людей, поскольку люди являются зримыми и непосредственными участниками истории.

Борьба двух противоположных начал Христа и антихриста представляет собой ось, вокруг которой пульсирует, с точки зрения христианства, вся история, в особенности история, существующая после Христа.

Как уже было отмечено, согласно гегелевской концепции диалектики исторического процесса, Абсолютный дух стремится избавиться от противоречия, разрешить его путем примирения или борьбы, так или иначе, добиться «синтеза». Согласно христианской концепции истории, одним из проявлений которой, является учение Ф.М.Достоевского, вместе два начала истории, Христос и антихрист, существовать не могут. Эти начала являются несовместимыми по своей сути. Их борьба ведет не к компромиссу, не к согласию, а к окончательному вытеснению из исторической действительности антихристового начала. Никакого синтеза

в этом случае быть не может. Поставив проблему «нигилизма», как «антихристово начала», Ф.М.Достоевский задался вопросом: может ли душа человека вынести полный отказ от Бога? Он отвечает на него, что это возможно только тогда, когда отрицается само существование Бога. Только тогда, когда человек не верит, что Бог есть, когда он делает нигилистический выбор, когда в бытии он не находит никакого смысла и никакой цели – только тогда он может превратиться в противоположность Бога и вершить дела его вечного врага. Признать реальное существование Бога и вместе с тем окончательно выбрать Его вечного врага, по мнению Ф.М.Достоевского, является невозможным для человека.

В отличие от протестантизма с его учением о божественном предопределении, послужившим основой формирования либеральной идеологии прогресса, православное христианское мировоззрение не видит в истории имманентного смысла. Такое отношение к истории с особой чёткостью прослеживается в русской религиозной философии. Ф.М.Достоевский, например, высказывается об истории так: «Все можно сказать о всемирной истории; все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Однако только нельзя сказать что благоразумно? На первом слове поперхнётся» [10, № 12, 25].

Ф.М.Достоевский глубоко ощутил кризис сакральных ценностей и усматривал деградацию человеческой истории именно в том, что люди отказываются от веры в Бога и переходят в стан его врагов. Он, как и Ф.Ницше, понимал, как учение Христа превращалось в учение о Христе, как христианская метафизика превращается в навязчивое морализаторство. Он видел и осознавал, что, в конечном счете, человечество перестаёт испытывать доверие и к моральным принципам, выстроенным на основе религиозных заповедей, и пытается «устроиться уже без Христа». Несмотря на это, в отличие от «религиозного нигилиста» Ф.Ницше, Ф.М. Достоевский, в конечном счете, сделал свой выбор оставаться в любом случае не с прогрессом, а с Христом.

Позиции европейских мыслителей существенно отличаются от позиций русских писателей. О принципиальной разнице этих позиций написана книга Ю.Н. Давыдова «Этика любви и метафизика своеволия» [14], в которой взгляды Ф.М.Достоевского и Л.Н. Толстого противопоставляются взглядам европейских мыслителей – представителей философии жизни и экзистенциализма. Западноевропейская мысль конца XIX века, в отличие от русской религиозной философии, была охвачена атеистическими или антиатеистическими идеями, возникшими в результате крайне однобокого развития европейского рационализма. Среди многочисленных взглядов такого рода в XX столетии, уместно вспомнить прямо противоположную позиции Ф.М. Достоевского нигилистическую позицию французского атеистического экзистенциалиста

Ж.П.Сартра, согласно которой «если бы Бог был, его следовало бы отвергнуть». Однако позиция Ж.П.Сартра заключается не в том, что он «отвергает религию как ложную форму общественного сознания, а в том, что он отвергает её исключительно как моральный искус (т.е. в духе Ф. Ницше), как недозволенное утешение: человек не должен позволить себе уповать на что бы то ни было» [15, 124].

Деградация человечества связывается в христианстве именно с утратой веры и торжеством рационального, технократического начала. Человек может признавать мир и благо, прогресс и демократию, но отрицание Христа неизбежно ведет его в лагерь врагов Бога. В.С. Соловьев в «Трех разговорах» представляет антихриста как необыкновенно способного, гениального человека, который стал широко известен как большой мудрец, писатель, общественник. «Сознавая в самом себе великую силу духа, он был всегда убеждённым 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» [5, 740]. Он даже написал книгу, которая могла бы заменить собой Библию. Но этой книге не хватало имени Христа. Согласно точке зрения В. С. Соловьёва, отрицание Христа является первым условием нигилистической установки. Однако власть антихриста недолговечна, и уничтожив христианство, она, как считает русский мыслитель, в конечном счете, как нигилистическое и тупиковое начало истории, должна быть свергнута теми же силами, которые её первоначально и поддерживали. В «Трех разговорах» именно евреи, после того как антихристом были сокрушены христиане, вступают в борьбу с ним. Этим самым религия как бы обращается к своим первоисточкам, к тому глубокому слою, который неистребим внутри человека, несмотря на направленность большинства его интересов и потребностей в сторону материального начала. Как подчеркивает С.Н.Булгаков: «Несмотря на весь атеизм значительной части еврейства, на весь его материализм и практический и теоретический под всеми этими историческими напластованиями все-таки лежит религиозная почва, которую сумел почувствовать и обнаружить религиозный гений В.Соловьёва» [17, 264].

Согласно христианскому миропониманию, история превращается в «ответственное поле драмы человеческого существования, на которое человек решается, идя на чудовищный и тяжкий и никогда не гарантированный в смысле успеха труд души, на внутренний труд, на внутреннюю работу. В этом понимании звучит эсхатологическая нота, нота исполнения того, что должно исполниться, исполниться до конца, и это есть основное ощущение европейского человека» [18, 21-22].

Эсхатологический смысл исторического процесса подчёркивается Н.А.Бердяевым: «С имманентной точки зрения история есть неудача,

лишенная всякого смысла. История имеет смысл только в том случае, если она кончится, если она не будет бесконечной. Имманентного смысла история не имеет, она имеет лишь трансцендентный смысл» [19, 205]. Поэтому стремление обрести трансцендентный смысл побуждает религиозную мысль выйти за пределы истории, к её концу, к эсхатологии.

Абсолютное будущее, именуемое в христианской традиции «вечностью», «царством Духа», «новым эоном», «Царством Божиим», «Новым Иерусалимом», составляет конечную цель и смысл истории. В отличие от традиционной христианской догматики, некоторые религиозные мыслители, например, Н.А. Бердяев настаивают на том, что эсхатологическое будущее творится не только Богом, но и человеком. Устремленность к этому последнему, всезавершающему Смыслу, его поиск, работа над его приближением и составляет сущность истории. Н.А. Бердяев подчиняет русскую историю и философскую мысль требованиям эсхатологии, которая является краеугольным камнем православного понимания истории. История мира изначально направлена к своему концу. Именно эсхатология определяет её смысл.

Эсхатология как учение о «конце света» разработано в иудаизме и христианстве, исламе и зороастризме, верованиях первобытных народов и других религиозных культурах. Эсхатологические представления проявляются в двух диаметрально противоположных формах: мифической и исторической эсхатологии.

Мифическая эсхатология изображает извечную борьбу между космосом (порядком) и хаосом (беспорядком). Она утверждает вечность истории и возобновляемости космоса. Историческая эсхатология, наоборот, ведет отсчет не от мифического «начала мира», а от конкретно датируемых событий, которые считаются ключевыми моментами исторического процесса

Историческая эсхатология составляет основу Ветхого Завета. Ещё в рамках иудаистского мировоззрения начинает формироваться апокалиптическая концепция мировой истории. В Иерусалимской гражданской храмовой общине и за ее пределами, в Вавилонии и других странах, из пророческих текстов возникла целая литература «откровения», повествующая о судьбах мира. Примерами эсхатологических произведений в иудаизме являются Книга Пророка Даниила, Книга Еноха, Книга Юбилеев, Завещание 12 патриархов и др. Эти книги пронизывала уверенность в охватывающем всю Вселенную и всех людей противостоянии и противоборстве на «Судном дне» ведомых Богом сил добра с силами зла. Эти книги свидетельствуют, в конечном счете, о вере в спасение слабого, ничтожного, раздираемого между добром и злом человека [1, 34]. О значении эсхатологического времени для иудейского религиозного сознания свидетельствует то, что одним из наиболее почитае-

мых евреями религиозных праздников является «Йом – киппур» – Судный день. Этот день, который обязательно должен состояться в будущем, празднуется уже в настоящем времени.

Основное содержание иудейской эсхатологии заключается в том, что народ Израиля не подчинился законам и воле Божьей и Бог сокрылся от него. Но если он будет ей следовать, то снова обретёт праведность, так как Бог избрал именно еврейский народ в качестве исполнителя своей воли. Поэтому народ Израиля может спасти не только себя, но и весь мир. Это решающее для иудеев событие истории отнесено в будущее время.

Согласно христианскому мировоззрению главное событие истории уже свершилось. Оно было связано с приходом Христа. Именно фигура Христа служит обетованием Царства Божьего. Благодаря явлению Христа, начинается новая эра Божьего искупления.

Идея эсхатологии является важнейшей идеей христианской историософии. Мессианское чувство свойственно каждому христианину. Христианину надлежит жить ожиданием и тоской по грядущему мессии, который в Апокалипсисе называется Параклетом. Грядущий приход мессии связывается со Страшным Судом. Христианство отрицает мессианскую роль еврейского народа, как спасителя мира. Ведь, согласно апостолу Павлу, для христианства нет «ни эллина, ни иудея». Самоутверждение какой-либо одной нации в противовес другим; представление о национальной исключительности, будь это «богоизбранность» евреев или миссия немецкой нации, которая, по словам И.Г.Фихте, «несет с собою возрождение человечества», представляется христианскому мировоззрению порождениями язычества.

Христианское мировоззрение не может отрицать существование различных народов, исповедующих различные религиозные доктрины. Но, в отличие от иудаизма, оно предусматривает подчинение национального начала началу вселенскому. В христианском понимании подчинить что-либо началу вселенскому означает подчинить его идеалу личности, потому что единственно вселенским принципом является принцип личности [20, 102]. В то же время, национальная душа народа – это то, из чего вырастает и душа личная.

С христианской точки зрения народ-спаситель еще не является народом-Мессией, поскольку Мессия не только Спаситель, но и Искупитель, т.е. тот, кто приносит себя в жертву за спасение человечества [20, 104].

Последним пределом исторического мессианизма есть полное отождествление того или иного народа с делом Иисуса Христа. Такой мессианизм в своем крайнем выражении дает опору максимальному усилению чувства единства нации. Как подчеркивает философ А.Мейер:

«Единство нации, полная её неразделенность, полный мир внутри нации, – вот что требуется, для того, чтобы нация могла сознать себя спасительницей человечества» [20, 105].

Что касается роли истории в исламской традиции, то инициация сакральным пророка Мухаммеда и его сторонников привела к колоссальному духовному прорыву, что не замедлило сказаться на экономической, политической, военной и культурной сферах жизни арабского народа и других народов Ближнего и Среднего Востока. Размышляя о смысле личности в истории, Т. Карлейль ставит вопрос о том, «что стало бы с арабами без Магомеда» [21, 39]. Он пытается ответить на вопрос, каким образом и почему этот народ пустыни, народ торговцев и погонщиков верблюдов, в течение долгого времени влачивших существование на обочине истории, в VII веке вышел на её авансцену в качестве великого народа, творящего мировую религию, мировую историю, и мировую культуру.

Уже при первых халифах арабы завоёвывают Иран, Среднюю Азию, Северную Африку, затем Испанию. Они смогли создать огромное военно-теократическое государство – Халифат. Результатом такого исторического потрясения было то, что некоторые из ранее существовавших и господствовавших в истории народов вообще сошли с исторической сцены, а другие, приняв исламскую веру, существенным образом изменили направленность и смысл своей истории.

Последовавший за арабскими завоеваниями период был связан с расцветом арабо-мусульманской культуры, когда наиболее выдающиеся ученые, философы и поэты средневековья жили при дворах мусульманских правителей Кордовы и Гранады, Багдада и Бухары. Затем наступает этап затухания кода сакрального арабского народа. Центр мусульманского мира постепенно перемещается к тюркским народам, воспринявшим многие ценности арабо-мусульманской культуры, но уже в силу ряда причин лишь воспроизводящих на протяжении продолжительного исторического периода готовые культурные образцы. Арабо-мусульманская культура превращается в тюркско-мусульманскую цивилизацию. Уровень сакрального в ней продолжает падать вплоть до нынешнего времени, когда мы уже отчетливо видим стремление к новой консолидации исламского мира, противопоставляющего ценностям западной цивилизации традиционные сакральные ценности ислама.

Средневековая история, проходившая под сильным религиозным воздействием, представляет собой наиболее концентрированную модель воспроизведения архетипических ситуации сакральной истории. В то же время, эта история во многом воспроизводит и некоторые ситуации античной истории, которая не связана с единым Богом-Абсолютом. В силу этого, в историческом процессе не может быть какой-то полностью за-

вершенной схемы с готовым ответом. Исход исторического процесса далеко не всегда может быть предсказуем, даже если в основу такого предсказания взяты вполне рациональные аргументы. Момент исторической случайности, оказывающий воздействие на тот или иной исторический процесс, в ряде случаев, являются определяющим. Поэтому поговорка относительно того, что «Гуси Рим спасли» обладает определённым смыслом. В историю отдельных народов могут вклиниваться самые разные факторы, влияющие на исход происходящих событий. Можно сказать, что в мире имеет место некий исторический эксперимент, превращающий историю из определённого набора архетипических ситуаций в некую эмпирическую данность, которая может разветвляться на множество ветвей. Об этой разветвлённости исторического процесса очень хорошо говорит Х.Л. Борхес в рассказе «Сад расходящихся тропок». Процесс движения истории зачастую определяется методом проб и ошибок, а не рационально обоснованным прогнозом.

Ф. Ницше считает, что современная история человечества пребывает в ситуации «смерти Бога». Как уже было отмечено ранее, немецкий философ подчёркивает что «смерть Бога» является результатом «вырождения» религиозной метафизики в мораль. Состояние современной истории обусловлено падением уровня сакрального в культуре того или иного народа, деградацией сакральных ценностей, привязанностью современного человека к земным делам. Эти тенденции, господствующие в XX столетии, выражены в соответствующих моральных установках современного общества, которое стремится, по словам Ф.М. Достоевского, обустроиться без Бога. В духовной ситуации современной эпохи сфера сакрального сужается до минимума, который выражается лишь в обосновании необходимости сохранения некоторых моральных устоев общества. Сакральное постепенно изгоняется из философии, из искусства, из политико-правовой сферы. История, лишённая сакрального начала, превращается в цепь однообразных механических повторений, проявляющихся в выборах, принятии очередного закона и т.д. Из истории удаляется подлинная героика, подлинные великие события, что, собственно говоря, и приводит к тотальному обесмысливанию исторического процесса. История становится полностью однородной по своей структуре и, лишается своего сакрального измерения.

Концепция трансформации культуры как живого организма в цивилизацию была сформулирована О. Шпенглером в его фундаментальном труде «Закат Европы». Цивилизация, согласно О.Шпенглеру, представляет собой «окостенение культуры», свидетельствующее о ее близкой смерти. Противопоставление культуры и цивилизации связано с тем, что культура имеет теоцентрическое измерение, тогда как измерение цивилизации имеет сугубо антропоцентрический характер. В различные



исторические эпохи отношения человека к культуре и цивилизации было неодинаковым. Если в эпоху античности человек был «обращен» к цивилизации, и через нее – к культуре, то в средневековой Европе человек обращен, прежде всего, к культуре и только через неё – к цивилизации» [22, 196].

Ф. Фукуяма на исходе XX века говорит о «конце всемирной истории» следующие слова, внушающие мало оптимизма: «Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной идеи, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, – вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории» [23, 148].

Господствующая в современный период идея глобализма нацелена на унификацию исторического процесса. История отдельных народов и государств, со всей её уникальностью и неповторимостью, постепенно превращается в единую, неограниченную какими-либо государственными или культурными границами, универсальную историю, которая не имеет никакого отношения к сакральным ценностям и божественному Откровению. История в эпоху глобализма носит исключительно эмпирический характер. Она существует для всех в одинаковой степени и не рассматривается как преемница сакральной истории, описанной в библейских текстах. О глубоких сущностных различиях между эмпирической историей эпохи глобализации и историей сакральной, говорит К.Ясперс: «Трансцендентной истории, основанной на христианской вере в откровение, ведомо сотворение, грехопадение, акт откровения, пророчества, явление Сына Божьего, спасение и Страшный суд. Однако основой, на которой может произойти объединение всех людей, не может быть откровение, ею должен быть опыт. Откровение – это образ исторически частной веры, опыт же доступен человеку как таковому» [1, 49].

В эмпирическом подходе к истории есть некоторые положительные стороны. Такой подход к историческому процессу, выражает общую тенденцию современного мира к объединению, облегчает взаимопонимание различных народов друг с другом, объединяет их в единое человечество. Исторические закономерности, выведенные из опыта, становятся «интеллигибельными» и поэтому доступными для понимания подавляющего большинства людей. При таком подходе, скрытые пружины истории лежат практически на поверхности и легко обнаруживаются, в первую очередь, в сфере экономики. Главный недостаток неглобалистского эмпирического подхода к истории человечества заключается в том, что в рамках подобного подхода исторический процесс

выглядит одномерно. Одномерным становится и сам человек. Возникает естественный вопрос о том, на каких принципах и ценностях должно произойти объединение человечества. При эмпирическом подходе история, в значительной степени, лишается своего внутреннего драматизма и поэтики и превращается в явление, которое можно истолковывать исключительно из конкретных социально-экономических и политических факторов, которые находятся в основе каждого исторического события и влияют на её дальнейший ход. Эмпирический подход, отбросивший вместе с откровением, сакральные ценности, лишает историю многомерности её смыслов, превращает её в поле деятельности «слепых» сил, которые, по своему характеру, лишены какого-либо глубинного сакрального смысла. В результате такой интерпретации, история сводится всего лишь к равнодействующей центробежных и центростремительных сил, активно взаимодействующих друг с другом. Глубинный же смысл истории остается, в таком случае, недоступным для понимания. В конечном счете, человечество с подобным подходом к историческому процессу, может прийти к выводу о бессмысленности самой истории. Это может привести к необратимым последствиям для дальнейшей судьбы человечества, в том случае, если не будет найдена принципиально новая трактовка смысла истории, которая должна прийти на смену обанкротившимся политическим идеологиям XX века. Эти идеологии вкладывали в «прокрустово ложе» своих догм только те исторические факты, которые могли быть как-то истолкованы, исходя из целей и задач, поставленных конкретными политическими силами. Эти задачи, в одних случаях, были связаны с достижением сиюминутных экономических и политических выгод конкретных лиц. В других случаях, стратегия развития человеческого общества, была выбрана неверно, что, в конечном счёте, обесмысливало самые высокие цели. «Конец всемирной истории» может наступить тогда, когда к истории будет утерян интерес как к ценностно-смысловому знанию, имеющему ключевое отношение для понимания человеческой реальности.

На протяжении XX столетия историю несколько раз пытались переписать в угоду сиюминутным требованиям государственных деятелей и политических партий, захвативших власть в результате революций и переворотов. Такое переписывание истории несёт в себе серьёзную опасность, поскольку в результате подобных действий, исчезает всякий смысл исторической реальности. В этом случае, элементы случайности при трактовке тех или иных исторических событий начинают превалировать над историческими закономерностями, что в итоге разрушает саму живую ткань истории, разрушает внутреннюю связь между историческими событиями. Стремление постмодернистского мировоззрения оторвать экономическую и политическую историю человечества от са-

кральной истории, способствует тому, что история лишается сакральных ориентиров, ценностей и смыслов, заложенных в далёком прошлом. Оценки исторических событий, в таком случае, будут постоянно меняться в зависимости от случайных факторов. Более того, результаты одного и того же исторического события могут быть диаметрально противоположно интерпретированы в зависимости от взглядов и пристрастий тех или иных политических сил, которые в течение небольшого периода времени находятся у власти, однако мечтают немедленно переписать историю под свои сиюминутные задачи и интересы. Таким политикам нужна собственная концепция истории, оправдывающая в глазах всего общества их деяния, которые зачастую имеют преступный характер. В настоящее время, мы видим стремление некоторых государственных лидеров и политиков полностью исключить целые периоды и эпохи из исторического процесса. Для того, чтобы это осуществить, проводится глобальная десакрализация истории. Десакрализация исторического процесса способствует возникновению многочисленных концепций альтернативной истории, извращающих смысл и содержание этого процесса и фальсифицирующих методологию исследования истории. Частным примером десакрализации истории в современном мире, является «декоммунизация», которая происходит в современной Украине после событий 2013 – 2014 года. Речь здесь идёт не только о критике, пусть даже и радикальной, одиозных исторических фигур недавнего прошлого и даже всего социалистического строя, продержавшегося более 70 лет. Смысл «декоммунизации» заключается в том, что она должна привести к уничтожению всякой исторической памяти о важном периоде отечественной истории, всесторонний и непредвзятый научный анализ которого, так и не был проведен до сих пор. В этом случае может произойти фундаментальная замена «отменённого» прошлого небытием. И тогда, вместо живой ткани истории данного периода со всеми достижениями и успехами, а также с ошибками и преступлениями, становится вполне возможным появление зияющего провала исторического времени. Результатом подобной «десакрализации» потомками деяний своих предшественников, явилось исчезновение целых эпох в истории, которые практически невозможно в дальнейшем реконструировать. Так, например, Фирдоуси написавший огромные поэмы, посвящённые мифологической истории и истории правления шахов династии Сасанидов, правлению предшествующей парфянской династии Аршакидов посвятил лишь крохотный дастан. Это было связано с тем, что 400-летняя история Парфянского царства была практически полностью уничтожена в памяти нескольких поколений по велению захватившей власть в Иране персидской династии.

Обесмысленная, в результате постоянного её переписывания, история может утратить всякую связь с реальностью и перестанет существовать не только как сакральное знание, но и как наука. В этом случае её предмет может быть заменен «виртуальной» квазиисторической реальностью, спровоцированной воображением. О возможности создания в будущем полностью вымышленной истории и замене ею реальной истории повествует Х.Л.Борхес в фантастическом рассказе «Тлен, Укбар, Orbis Tertius».

Как уже было отмечено ранее, в настоящее время наглядным свидетельством хаотизации представлений о предмете исторического знания и смысле истории, является появление многочисленных концепций альтернативной истории. В этих концепциях производится радикальный пересмотр прежней смысловой оценки исторических явлений, в частности, монголо-татарского ига (Л.Гумилев); радикально пересматривается сложившаяся хронология событий (А.Фоменко, Г.Носовский), даётся объяснение сложных и неоднозначных исторических процессов с точки зрения конспирологии (Г.Климов) и уфологии (Э.фон Деникен). Некоторые из указанных концепций альтернативной истории имеют наукообразный характер, другие совершенно фантастичны и не выдерживают никакой критики. Подобные концепции истории претендуют на то, чтобы заменить, принятую в течение советского периода в качестве официальной и единственно истинной, марксистскую концепцию истории. Эта концепция, при всех её недостатках, ограниченности и односторонности, была, по крайней мере, довольно последовательна в плане методологии и органична в плане соответствия посылок и выводов. В рамках этой концепции основное внимание в ходе интерпретации исторической реальности уделялось социально-экономическим отношениям. Её недостаток заключался в том, что она сводила исторический процесс исключительно к отношениям социально-экономического характера, что, естественно, не было адекватно для сложного и многомерного исторического процесса, развивающегося одновременно в нескольких направлениях. В то же время, изначально не постулируя цель истории, мы не сможем разобраться в том, в каком именно направлении она движется, и, следовательно, мы еще долго будем блуждать в её лабиринте, совершая в процессе собственного исторического опыта всё новые и новые ошибки. Так что проблема дальнейшей разработки и интерпретации сакральной концепции истории есть не просто какое-то ретроградство, а необходимая для сохранения истории как науки тенденция.

В результате анализа сакральных концепций истории мы можем прийти к следующим выводам. Мировые религии по отношению к истории выступают как внеисторические (буддизм, индуизм), исторические

(иудаизм, ислам) и трансисторические или историко-персоналистические (христианство).

Невзирая на все противоречия, существующие между сферой сакральной истории и сферой человеческой истории они, тем не менее, сосуществуют вместе, постоянно взаимодействуя друг с другом. История народа или государства движется к завершению, когда иссякает сакральное начало в умах и сердцах людей. В ходе истории конкретного государства может произойти смена кода сакрального и тогда исторический процесс кардинально меняется. Смена кода сакрального, например, произошла в Римской империи в начале IV века, когда император Константин Великий издал Миланский эдикт о веротерпимости. Римская империя, основанная на языческих представлениях о сакральном, просуществовала сравнительно недолго после объявления христианства государственной религией. Подобная смена кода сакрального произошла и в период перестройки в СССР. В результате фундаментальной замены сакральных ценностей, произошли глубокие и необратимые изменения в самой парадигме государственности, что и привело к быстрому распаду Советского Союза. Это огромное государство могло существовать лишь до тех пор, пока окончательно не была исчерпана та «сакральная» идея, которую классики марксизма-ленинизма заложили в основу политической, экономической и идеологической системы данного государства.

Христианство является мировой религией, объединяющей, прежде всего, жителей европейского континента, а также жителей других континентов, исповедующих данную религию. В Европе, на различных этапах исторического процесса, возникают предпосылки объединения отдельных национальных государств в союзы, ассоциации, блоки, империи, содружества и другие формы. Первым таким универсальным объединением была Римская империя. Современная идея Евросоюза своими корнями уходит в античность и средневековье. Эта идея является последней по времени возникновения модификацией сакральной идеи, уходящей своими корнями вглубь веков. «Римская идея», возникшая в эпоху язычества, была сакрализована. Благодаря ей на протяжении многих веков европейские народы имеют устойчивую тенденцию к объединению в единый суперэтнос. Хотя, на первом этапе, «Римская идея» базировалась на основе языческих верований, с их культом государства, на следующем этапе она нашла своё идеологическое обоснование в рамках христианской парадигмы, благодаря распространению христианства по всему европейскому континенту. Идея единого Бога, являющаяся краеугольным камнем всякой монотеистической религии, являлась, в то же время, важнейшим идеологическим обоснованием создания раннефеодальных монархий, идущим на смену племенным княжествам. Мо-

нотеистическая идея, лежащая в основе представлений христианской цивилизации, находилась в непосредственной взаимосвязи с тенденциями, связанными с объединением в эпоху средних веков всей территории, которую ранее занимала распавшаяся Римская империя. Благодаря греческому и латинскому языкам, на которые была переведена Библия, сформировалось и общекультурное пространство европейского континента, включающее также и некоторые сопредельные страны Азии. Церковный раскол европейского человечества стал проявляться на всех уровнях: на уровне культуры, политики, экономики, идеологии. Единый католический мир распался на две составляющие после Реформации, однако «римская идея», как идея единства цивилизации Запада, сохранилась.

Фактически в противовес «римской идее», связанной с католицизмом и западноевропейской культурой, постепенно начала формироваться альтернативная «римской» идее «евразийская идея». Уже Византия, после церковного раскола, окончательно происшедшего в 1054 году, стала позиционировать себя как Восток по отношению к «Священной Римской империи», римско-католической церкви и всему «латинскому миру». «Евразийская идея», хотя она в тот период так не называлась, получила сакральный смысл уже в Московском царстве. Формирование евразийской идеологии было тесно связано с существованием Российского государства, которое представляло собой симбиоз народов, исповедующих различные религии, но имеющих единую государственность под властью московского царя. В процессе формирования евразийской идеологии религиозный фактор также имел существенное значение. Ф.М. Достоевский называл русский народ, вокруг которого объединялись другие народы, причём не только те, кто исповедовал православие, народом-богоносцем.

Идея евразийской государственности, предполагавшая включение в православное царство неправославных народов, открывала широкие перспективы для колонизации новых земель Сибири и Дальнего Востока. На протяжении всей истории Российского государства всегда остро стоял вопрос о том, каким Востоком стремится быть Россия: «Востоком Ксеркса или Христа». Симбиоз русской и восточной государственности, возникший ещё в монголо-татарскую эпоху, способствовал возникновению государственных образований, представляющих собой различные модификации евразийской идеи. Такими государствами являлись Московская Русь, Российская империя, Советский Союз.

На формирование представлений об историческом процессе оказали существенное воздействие и психологические факторы, связанные с выбором той или иной религии. Психологически мотивированным

оказалось и экономическое и политическое устройство общества в ту или иную историческую эпоху.

Исторический процесс находился под сильным влиянием представлений о сакральных ценностях в той или иной культуре. Именно представления о сакральном определяли ценностно-смысловые основы существования культуры и цивилизации. По мере уменьшения роли сакрального в процессе формирования ценностных ориентиров общества, культура трансформировалась в цивилизацию. Такую же трансформацию претерпела и история. Из сакральной истории, характерной для ранних веков иудаизма, христианства, ислама, современная история превращается в профанную, мирскую, секуляризованную.

Сфера сакральной истории включает в себе мир высших истин и смыслов, свойственных данной культуре и всему человечеству. В то же время, исторический процесс представляет собой, прежде всего, совокупность фактов, связанных друг с другом определёнными концептуально оформленными закономерностями. Поэтому для религиозного человека не слишком важно знать, «какое нынче тысячелетие на дворе». Религиозные обряды и богослужения и сейчас, в особенности, в православии, отправляются точно так же, как они отправлялись сто, двести, тысячу лет назад. По своей природе и предназначению, они не должны подчиняться не только сиюминутному веянию времени, но и, в известной степени, глобальным историческим переменам, таким как смена социально-экономического строя, изменение политической системы, государственной идеологии. Исходя из этого, человек, исповедующий ту или иную религию, пребывает сразу как бы в двух временах, а именно, в историческом времени и в трансисторической вечности.

## Литература

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории : [пер. с нем.] / Карл Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX века).
2. Плотин Эннеады/Плотин. – К.: УЦИММ-пресс, 1995. – 394 с.
3. Борхес Х. Л. Сочинения : в 3 т. / Хорхе Луис Борхес.– Рига : Полярис, 1994– . – (Urbi et orbi). – Т. 1. – 1994. – 559 с.
4. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории Т.2. Всемирно-исторические перспективы /Освальд Шпенглер; [пер. с нем. С.Э. Борич]. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 720 с.
5. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр., пред. и комм. Н. Гарбовского]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
6. Поснов М.Э. История Христианской церкви (до разделения церквей 1054г.)/ М.Э. Поснов. – М.: Высш. шк., 2005. – 648 с.
7. Журне Ш. Христианские требования в политике/Шарль Журне. – К.: Дух и Литера, 1998. –465 с.

8. Лёзов С.В. Теология Рудольфа Бультмана/С.В. Лёзов // Вопросы философии. – 1992. – № 11. – С. 71-85.
9. Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного произведения /Рудольф Бультман// Вопросы философии. – 1992.– № 7. – С. 86 –114.
10. Мацейна А. Легенда о Великом Инквизиторе /Антанас Мацейна// Наука и религия. –1990. – № 11. –С.53–55; № 12. – С.23–25.
11. Schweitzer A. Geschichte der Leben/ A.Schweitzer – Jesu – Forschung. – Munchen, 1966
12. Штраус Д. Жизнь Иисуса/Давид Штраус. – М.: Республика, 1992. – 528 с.
13. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в пятнадцати томах/ Ф.М. Достоевский. – Л.: Наука, 1988. – ... Т. 9: Братья Карамазовы. Части I – III. – 1990. – 698 с
14. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: проблемы нравственной философии/Ю.Н. Давыдов. – М : Молодая гвардия, 1982. – 287 с.
15. Тавризян Г.М. Проблема человека во французском экзистенциализме: критический анализ /Г.М. Тавризян. – М.: Наука, 1977. – 144 с.
16. Соловьёв В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории// Владимир Сергеевич Соловьёв // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 635–762. – (Философское наследие).
17. Булгаков С. Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. / Сергей Николаевич Булгаков. – М.: Наука, 1993–.... – (Из истории отечественной философской мысли). - Т. 2. Избранные статьи. – 1993. – 604 с.
18. Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии/ М. К. Мамардашвили //О человеческом в человеке / под ред. И. Т. Фролова. – М., 1991. – С. 8–22.
19. Бердяев Н.А. Экзистенциалистская диалектика божественного и человеческого. – Париж: YMCA – PRESS, 1952. – 246 с.
20. Мейер А.А. Религиозный смысл мессианства/А.А. Мейер// Вопросы философии. – 1992. - № 7. – С. 102-107.
21. Карлейль Т. Теперь и прежде/Томас Карлейль – М.: Республика, 1994. – 415 с. – (Библиотека этической мысли)
22. Ісаєв В.Д. Антропос цивілізації та теос культури: Дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.04 «Філософія культури, філософська антропологія»/ Ісаєв Володимир Данилович; Східноукраїнський держ. ун-т ім. В.Даля. – Луганськ, 2010. – 400с.
23. Фукуяма Ф. Конец истории/Фрэнсис Фукуяма// Вопросы философии. – 1990.– №3. – С.134–148



## ГЛАВА V. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ САКРАЛЬНОГО

### *V. 1. РОЛЬ САКРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССЕ РЕГУЛИРОВАНИЯ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ, ОБЩЕСТВОМ И ЦЕРКОВЬЮ*

Переход от тоталитарных политических режимов к демократии, в её западноевропейском понимании, сопряжен с огромными трудностями. Эти трудности зачастую сводят на нет те колоссальные усилия, которые прилагаются для того, чтобы усовершенствовать политическую систему общества, преобразовать на основе рыночных отношений экономическую систему, сформулировать основные идеи, согласно которым общество будет развиваться дальше. После распада единого государства современное общество на постсоветском пространстве столкнулось с рядом существенных проблем. Экономический и социально-политический кризис; отсутствие сколь-нибудь ясных перспектив дальнейшего развития общества; резкое обострение межнациональных противоречий, приведшее к многочисленным локальным конфликтам и гражданским войнам; несоблюдение элементарных прав человека; торжество насилия и террора; выход на историческую авансцену правых радикалов, националистов и неонацистов; анархия и безнаказанность, царящие в правовой сфере; коррупция, разлагающая общественные и государственные институты – вот далеко не все негативные реалии, с которыми столкнулось постсоветское общество и государства, образовавшиеся в конце XX столетия на территории бывшего Советского Союза. В этих сложных условиях каждому государству очень важно выработать правильную и слаженную стратегию в отношении ценностных ориентиров. Немалую роль в плане формирования нравственных устоев общества и духовного воспитания личности могут сыграть и церковные институты. Всё это позволит ослабить конфликтные ситуации между религиозными конфессиями, предотвратить и разрешить межнациональные конфликты.

После долгих лет негативного отношения к религии в Советском Союзе, провозгласившем атеизм государственной идеологией, отношения между большинством современных государств, образовавшихся на постсоветском пространстве, и церковью постепенно нормализуются. Этот процесс нормализации осуществляется в сложных кризисных условиях, когда происходит глобальная переоценка роли и места религии и церковных институтов в жизни общества. Чтобы не повторять старых и не совершать новых ошибок в сложных и противоречивых отноше-

ях, существующих между государством и церковью, нынешним государственным деятелям необходимо вдумчиво изучать исторический опыт этих отношений, а также идеи и концепции тех мыслителей прошлого, которые посвятили рассмотрению этой сложной проблемы свои труды.

Проблеме взаимоотношений между государственной властью и церковью уделено особое внимание в трудах русских мыслителей конца XIX – начала XX вв. Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова, П.И. Новгородцева и др.

Необходимо отметить, что государственная власть всегда стремилась приобрести сакральный статус. Тенденции сакрализации государственной власти были характерны как для древневосточных деспотий, так и для императорского Рима. Римские императоры так же, как и египетские фараоны, почитались населением как живые божества. В восточных деспотиях и в Римской империи отсутствовало разделение духовной и светской власти. Римский император, также как и правитель азиатского государства, почитался в качестве главы культа.

Разделение власти на светскую и духовную впервые возникает в рамках иудаизма. Оно, во многом, связано с постоянным конфликтом, который существует между пророками и царями в истории древних евреев. Царская власть в Иудее не была почитаема так, как в других странах Древнего Востока. Библия рассказывает о том, что первый царь Израиля Саул неохотно принял помазание на царство. На страницах текста Библии приводится множество обвинений пророков по адресу царей Иудеи и Израиля. Пророки свидетельствуют, что многие цари от природы были лишены доброй воли и благочестия, погрязли во всяческих пороках и грехах. Иудейские пророки обвиняют царей в поражениях в битвах, а также в потере страной государственной независимости. Если в языческом мире господствовала тенденция к отождествлению политики и морали, то в иудаистской традиции эти понятия принципиально не совпадали. Благодаря этому, несмотря на потерю своей государственности, евреи так и не были полностью интегрированы в языческую эллинистическую и римскую традицию и отстаивали, порой даже ценой собственной жизни, свои моральные и религиозные принципы. С ними вынуждены были считаться даже завоеватели. Так, в иудейском Храме римляне вынуждены были отказаться поставить статую императора, поскольку ее установление рассматривалось населением Иудеи как оскорбление религиозных чувств верующих. Установление подобной статуи, которая, кстати, возвышалась практически во всех храмах, принадлежащих покорённым народам, проходило, как правило, без какого-либо сопротивления со стороны местного населения. Только в Иудее уста-

новление подобной статуи могло способствовать заострению и без того крайне сложных и конфликтных отношений между завоевателями-римлянами и, покоренными ими, иудеями. В рамках иудаизма, государственная власть рассматривалась как власть, которая должна всегда прислушиваться к власти религиозной, к власти первосвященников и пророков. В Ветхом Завете сферы царств Духа и Кесаря были тщательным образом размежеваны.

Христианство, в значительной степени, унаследовало иудаистские представления о месте и роли светской власти. Так, первые христиане рассматривали государственную власть в руках римского императора-язычника как «зверя, исходящего из бездны». Одно из классических возражений римского мыслителя Цельса против христиан заключалось в том, что христиане плохие, нелояльные граждане государства, поскольку они чувствуют себя принадлежащими к другому царству. Этим другим царством и являлась для христиан церковь, Град Божий.

Проблема отношения между государством и церковью различным образом решалась в рамках католической и православной религиозной традиции. Для католицизма, ещё в средние века, было характерно стремление церкви занять главенствующее положение в отношении государства, о чем свидетельствует существование инквизиции, борьба римских пап и императоров за инвеституру, кровопролитные религиозные войны. Римский папа в эпоху средневековья был не только духовным главой католической церкви, но, по сути дела, являлся первым по значимости монархом католической Европы. Он фактически играл в средневековой Европе ту роль, которую в эпоху поздней античности играл римский император. Таким образом, римско-католическая церковь стала своего рода преемницей языческой Римской империи. Она превратилась в сверхдержаву, сосредоточив в своих руках не только духовную, но и, в значительной степени, светскую власть. Природа же подобной абсолютной власти восходит во времена римского язычества. Эта, фактически никем не ограниченная, власть вырастает из гордыни, чувства собственного превосходства над другими людьми, и других качеств человеческой личности подобного рода, в корне несоответствующих христианскому личностному идеалу.

Шведский протестантский теолог Ханс Урс фон Бальтасар собрал в единый список все грехи католической церкви, для того чтобы римский папа мог попросить прощения за все негативные деяния католической церкви. Примерами таких деяний являются насильственное крещение завоёванных народов, Варфоломеевская ночь 1572 года и другие акты кровавой расправы над еретиками, деятельность инквизиции по искоренению инакомыслия и преследование учёных, сотрудничество служителей католической церкви с диктаторскими режимами, освяще-

ние завоевательной политики европейских государств на других континентах. Этот список был составлен шведским теологом еще в 1965 году, и с тех пор римский папа несколько раз официально приносил извинения. Он стремился искупить покаянием, лежащие на католической церкви грехи. Подобные деяния были совершены как раз вследствие того, что католическая церковь в течение длительного исторического периода обладала фактически неограниченной властью и присвоила себе функции, которые свойственны государству.

Всякая власть существует для регулирования отношений в обществе и охраны порядка, а, значит, и для ограничения своеволия индивидов. Именно благодаря государству, с точки зрения Т. Гоббса, прекращается «Война всех против всех»; война, в которой сталкиваются интересы отдельных личностей, отдельных государств и, в конечном счете, устанавливается мир, который получил названия *пакс Романа* (Римский мир). Такой мир был установлен ещё в языческие времена, когда Римская империя была провозглашена мировой державой, императорская власть в ней была сакрализована, а сам император объявлен живым богом. В средние века римский папа, который официально считается наместником престола Святого Петра, получает почти неограниченную власть над всей территорией Западной Европы. Эта власть носит сакральный характер.

Сакральное начало всегда сопряжено как с личностным началом, так и с социальной организацией данного общества. В одних случаях код сакрального проявляется преимущественно в глубинах человеческой экзистенции. Такой человек, в некоторых аспектах своей жизнедеятельности, во многом асоциален. В индуизме он становится лесным отшельником, в христианстве – пустынножником. Он живёт вдали от людей, практически с ними не общается и занят духовной работой над собой. Он переживает сакральное в глубинах собственной души. В других случаях, он, в первую очередь, связан с социальным началом, представленным в виде клана, народа, национальности, государства, с определёнными религиозными и политическими институтами реально существующего общества. Так, верующий в рамках религиозных представлений католицизма, протестантизма, иудаизма более прочно связан с социальной организацией существующего общества, нежели тот, кто исповедует православие или буддизм. Если в православии сакральное находит своё глубочайшее проявление в мистическом переживании конкретного человека, независимо от того является он монахом или мирянином, то католицизм представляет собой огромную, по сути дела надгосударственную иерархию, в которой каждая человеческая личность занимает определенное, довольно скромное место. Хотя в православии и существует строгий иерархический принцип организации церкви, одна-

ко следует подчеркнуть, что, в отличие от католической церкви, православная церковь никогда не была ни «сверхдержавой», ни «государством в государстве». Она никогда не встраивалась в государственную систему так, как это делали, в своё время, католические духовно-рыцарские ордена или, в настоящее время, государство Ватикан. В православной религии, в большей степени, чем в католицизме, происходит преодоление иерархии языческого типа, в которой, по сути, под видом религиозных институтов, сакрализованы, по сути дела, отдельные государственные институты.

В протестантизме религиозные иерархические структуры мало отличаются от других институтов общественного характера, хотя и выстраиваются под эгидой сакрального начала. В рамках иерархий протестантских церквей существуют, по сути дела, светские отношения. Если в католицизме в качестве образца отношений для церковной жизни существуют государственные отношения, основанные на власти, то в протестантизме – общественные отношения, построенные на договорах. Православные церковные институты связаны, прежде всего, с духовной жизнью верующих.

Католическая церковь частично переняла многие государственные формы древней Римской империи, во многом изменив содержание и систему ценностей античного государства. В католицизме светский характер отношений между иерархическими структурами церкви проявлялся именно в том, что сама католическая церковь утверждала себя как европейская «сверхдержава», как новая Римская империя, имеющая религиозно-духовный характер. Она имела все государственные и надгосударственные институты, такие как духовно-рыцарские ордена – по сути дела, армию, инквизицию – некое подобие судебной системы, орден иезуитов, представляющий собой некое подобие спецслужбы и т.д. Длительная борьба пап и императоров Священной Римской империи за инвеституру, борьба гвельфов и гиббелинов, была связана именно с тем, что на одной и той же территории, одновременно, параллельно друг другу, существовали две могущественных сверхдержавы, церковная и светская. Эти державы, католическая церковь и империя, никак не могли разделить между собой власть. Окончание этой многовековой борьбы во многом было связано с периодом Реформации, когда у католической церкви и империи появился общий враг – протестанты. От католической церкви отпала значительная часть стран Европы. Благодаря Реформации ослабела и светская власть императора, который благодаря принципу веротерпимости «Чья страна, того и вера» потерял контроль над протестантскими княжествами, составившими действенную и постоянную вооружённую оппозицию имперской власти.

Протестантизм, в большинстве своих форм, вообще не имеет института священства. Это обосновано тем, что почти все формы протестантизма и пуританства резко отрицательно относились не только к имущественным богатствам римско-католической церкви и её отходу от идеалов раннего христианства, проповедующего культ бедности, но и к любой профессиональной деятельности священнослужителей.

Протестантизм, по мнению М. Вебера, является идеологической предпосылкой формирования капиталистических отношений. Благодаря учению о божественном предопределении, провозглашённому Ж.Кальвином, сформировался набор всех тех «сакральных» ценностей, которые чтят и современные протестанты. Среди них исключительно важное место занимают: личная свобода человека, естественное право, «священное» право частной собственности, демократические права и свободы, свобода совести и др. Приверженность материальным ценностям у протестантов гораздо сильнее, чем у католиков и, тем более, у православных. Хилястическая идея «Царства Божия на земле», принимаемая частью радикальных протестантских сект в качестве общественного идеала, оспаривается представителями других христианских конфессий, для которых «Царство Божие не от мира сего». Если протестантизм рассматривает накопленное богатство как результат божественного предопределения, то христианство в его ортодоксальном варианте утверждает культ бедности. Критическое отношение к богатству прослеживается и в притче о богаче и Лазаре. Евангельский призыв: «Раздай все и иди за мной» свидетельствует о том, что культ бедности в эпоху раннего христианства резко противопоставляется языческому культу бога богатства Плутоса. Культ бедности свидетельствует об изначальной привязанности первых христиан к духовным, а не материальным ценностям.

Для православного мировоззрения характерно несколько иное решение проблемы отношений церкви и государства. Здесь не церковь обращается в государство, а государство должно обратиться в церковь. Это становится возможным только тогда, когда каждый человек осознает свое высшее предназначение, выбрав православную веру свободно. В отличие от римско-католической церкви утверждающей «огнем и мечом» христианскую веру, православие предполагает, в первую очередь, нравственное совершенствование человека, освобождение его от власти инстинктов, обуздание своей гордыни, постоянную и настойчивую борьбу со своими пороками. Поскольку православие предполагает, что каждый человек должен выбрать веру свободно, то становится возможным объединение всех людей, свободно избравших веру, в единую церковь.

Сакральным идеалом в православии выступает пустынный монах, инок. В протестантизме монашество отсутствует вовсе. Даже в иудаизме, имеющем больший, по сравнению с протестантизмом, потенциал сакрального, монашество отсутствует как религиозный институт. Исключая странствующих дервишей, в исламе этот важнейший духовный институт также отсутствует.

Примером свободного выбора веры являлось крещение Руси равноапостольным князем Владимиром. На некоторых территориях Руси, прежде всего в Новгороде и на сопредельных территориях, имело место использование государственных рычагов для христианизации местного населения. Однако, тем не менее, обращение населения в православие, существенно отличалось от того, как проходило обращение испанскими и португальскими конкистадорами коренного населения Нового Света в католицизм. Другим примером такого насильственного обращения в истинную веру также является насаждение христианства западного обряда немецкими духовно-рыцарскими орденами в странах Балтии, на землях пруссов и полабских славян. При обращении в католицизм, фактор насилия имел первостепенное значение, и это насилие осуществляли институты государственной власти, освящённые авторитетом католической церкви.

Крещение Руси имело важнейший исторический и политический смысл. Создание единого государства предполагало и принятие религии в максимальной степени адекватной данной политической организации общества. Первая религиозная реформа князя Владимира, связанная с унификацией культа языческих богов не имела успеха, поскольку не затрагивала глубинные пласты человеческого сознания. Язычество уже не обладало адекватным потенциалом сакральности, необходимым для объединения разрозненных славянских племён в единый народ. Эту роль могла выполнить только монотеистическая религия; религия, предусматривающая веру в единого Бога, освящающая власть великого князя и символизирующая единство народа. Но, в то же время, эта объединяющая религия должна была включать в себя не только обоснование, что всякая власть идёт от Бога, но и заложить в основу сознания каждого адепта веры любовь к Богу и любовь к ближнему. Таким образом, задача объединения разрозненных славянских племён в единое государство и объединение личностей в единую церковь осуществлялась как на уровне вертикали (духовное начало), так и на уровне горизонтали (светское начало).

Что касается становления христианства как государственной религии, то в современном религиоведении сложилась устоявшаяся точка зрения, исходящая из утверждения о том, что в Римской империи именно низы общества первыми восприняли «веру Христову» как истинную

веру. Такая точка зрения мотивируется тем, что рабы были фактически отлучены от языческих культов и не могли соответственно быть ревностными поборниками римского язычества. Свободные же подданные Римской империи, принадлежащие к социальным низам, держались в своем большинстве за языческие культы и требовали от власти «хлеба и зрелищ». В то же самое время, римская аристократия, постоянно подвергавшаяся репрессиям со стороны императоров, стремившихся к установлению абсолютной власти, благодаря высокому уровню образования и культуры, проявляла живой интерес к различным верованиям стран Востока, в том числе, и к христианству. Глубокие параллели с христианским учением мы обнаруживаем в стоическом учении виднейшего римского философа Луция Аннея Сенеки, ставшего одной из многочисленных жертв из числа представителей аристократии в период правления императора Нерона. Помимо демократических черт христианства, разрушающих преграды между сословиями, национальностями, общественными классами, некоторые аристократические тенденции были все-таки изначально ему присущи. Одним из проявлений этих тенденций было провозглашение Христа царем иудейским, объявление Его потомком рода, восходящего к царю Давиду. Так, несмотря на то, что в Евангелиях Иисус Христос рассматривается как Сын Божий, род его приемного отца, плотника Иосифа, возводится к роду иудейских властителей. Такие же элементы аристократизма, даже в еще большей степени, характерны и для буддистской религии, разрушающей установленную индуизмом кастовую систему. Согласно буддистской легенде, основатель данной религии Гаутама, достигший просветления и ставший Буддой, считается сыном царя. Хотя буддизм отрицает систему варн и каст, являющуюся краеугольным камнем индуистских «Законов Ману», царское происхождение основателя религии всячески подчеркивается. Это сделано именно для дальнейшей перспективы распространения данных религиозных верований среди кругов аристократии и власть предержащих. И Будда, если бы он не был сыном царя, и Иисус, если бы он не был потомком царя Давида, вряд ли могли бы войти в аристократическую культуру, поскольку эта культура основывалась на сугубо элитарных и сословных принципах.

Русская религиозная философия, основываясь на православной традиции, исходит из представления о двух царствах, которые имеют разные корни. Это – царство Духа, которым является церковь, и царство Кесаря, которым является государство. Исходная позиция представителей русской православной философии заключается в том, что государство рассматривается как «самоорганизация грешного мира» [1, 415], которая существует и выполняет свои функции как «царство этого мира» – «царство Кесаря». Государство рассматривается как «форма личного



бытия народа или многонародного целого, однако она является вторичной формой по сравнению с Церковью» [1, 415].

Русский миф о нации, способной очиститься вплоть до тотального поглощения церковью, т.е. нации, превратившейся в тело божественной Церкви, народе-богоносце, наиболее ярко выражен в творчестве Ф.М. Достоевского: «Согласно с русскими замыслами и упованиями, именно Государство, в конечном счете, должно оказаться заслуживающим быть единственной Церковью и ничто больше. Да будет так... Именно Государство, которое обращается в Церковь, которое возвышается до неё и становится Церковью на целой земле – вот высокое поручение, заповеданное Православию в мире. От востока звезда сия воссияет» [2, 62].

Идею «воцерковления государства» разделяли также К.Н. Леонтьев и В.С. Соловьёв. В Советском государстве она утвердилась в перевернутом, извращённом виде. Советское государство первоначально стремилось полностью вытеснить православную церковь из жизни общества. Оно стремилось разрушить церковь как «духовную субстанцию», для того, чтобы самому стать «церковью», а не только государством. Церковью, по сути дела, языческой, основанной на утверждении веры с помощью меча. Такое государство утверждало квазирелигиозную идеологию, подобно тому, как в средние века монахи-рыцари насильем утверждали христианскую религию в покорённых ими странах. Советское государство, в определённом смысле, исходило из, сформулированной ещё в XVI столетии, идеи «Москва – третий Рим», объединив её с атеистическим миропониманием и коммунистической идеологией, утверждающей квазирелигиозную идею о мессианской роли пролетариата.

В.С.Соловьёв говорит о двух возможных формах взаимоотношений между государством и церковью. Согласно его концепции, для Восточной, православной Европы характерен цезарепапизм, тогда как для Западной католической Европы характерен папоцезаризм. Вслед за Ф.М. Достоевским, В.С. Соловьёв видит следующее решение проблемы церкви и власти: «Одухотворение всего государственного и общественного строя через воплощение в нем истины и жизни Христовой» [3, 301].

По мнению В.С. Соловьёва и других православных мыслителей истина может быть только вселенскою: «Вселенская правда воплощается в Церкви. Окончательный идеал и цель сосредоточены в Церкви, которая есть высший предмет служения, требующий нравственного подвига не только от личности, но и от всего народа» [3, 301]. В.С. Соловьёв проповедует утопию всемирного государства, в котором центральная светская власть принадлежала бы русскому царю, а духовная – римскому папе. Подобно Г.В.Ф. Гегелю, утверждавшему, что государство – это

«шествие Бога в мире», русский мыслитель высоко оценивает роль государства, подчеркивая, что именно оно, а не личность и не община, является представителем собственно человеческого начала в становящемся богочеловеческом единстве. Теократическая утопия В.С.Соловьёва восходит к средневековому мировоззрению, в частности к «Монархии» Данте, причём такое универсальное единство государства и церкви он рассматривает как средство спасения человечества перед лицом мирового зла. В.С. Соловьёв подверг резкой критике славянофильские представления о безгосударственности русского народа, подчеркнув, что: «Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными силами, но для проявления их, ей, во всяком случае, нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы науки и знания, которые разработаны Западной Европой» [4, 262]. Среди таких форм русский мыслитель, на первое место, ставит право. В.С. Соловьёв подчёркивает необходимость универсального синтеза идеи православного Востока и католического Запада.

Другой русский мыслитель Н.А. Бердяев, также как и В.С. Соловьёв, уделяет значительное внимание рассмотрению проблемы отношений между государством и церковью в историческом ракурсе. Н.А. Бердяев, умаляя роль государства и рассматривая его как проявление языческой традиции, подчеркивает, что «государство имеет лишь функциональное и подчиненное значение, так что суверенитет государства необходимо отрицать» [5, 311]. Согласно его мнению, государство относится к царству необходимости. Государство представляет власть, основанную на внешнем принуждении, законе, праве. Свобода же человека заключается именно в том, что кроме царства Кесаря существует еще царство Духа» [5, 299]. Н.А. Бердяев подчёркивает, что «величайшая духовная революция», произведенная христианством, заключается именно в том, что оно «духовно освободило человека от неограниченной власти общества и государства, которая в античном мире распространялась и на религиозную жизнь» [5, 307].

Н.А. Бердяев, разграничивая царство Духа и царства Кесаря, подчеркивает, что главным конфликтом на протяжении всей христианской истории человечества был конфликт Христа как Богочеловека и Кесаря являющегося человекобогом. Н.А. Бердяев отмечает, что «никакой суверенитет земной власти не может быть примирим с христианством» [5, 312]. По его мнению, социальная революция, заключающая в себе мессианский и хилиастический элемент, но без веры в Бога, приводит к утверждению царства Кесаря. Поскольку Дух принадлежит к царству свободы, а Кесарь к миру объектов, отношения церкви и государства в своей основе не только логически противоречивы, но и антиномичны и неразрешимы. Даже в том случае, когда церковь приспособляется к су-

шествующему режиму, конфликт царств не устраняется. Церковь освящает власть монарха, но, по мнению Н.А. Бердяева, «признание священной власти монарха переходит в признание священной власти народа, а потом и власти пролетариата» [5, 313].

Согласно Н.А. Бердяеву, в христианской традиции понятие церкви имеет два смысла: «Церковь есть мистическое тело Христово, духовная реальность, продолжающаяся в истории жизнь Христа, и источником её является откровение, действие Бога на человека и мир; Церковь есть также социальный феномен, социальный институт, она связана с социальной средой и испытывает на себе её влияние, находясь во взаимодействии с государством, имеет свои права и хозяйство, и источник её социальный» [5, 140].

Миланский эдикт 313 года, изданный Константином Великим, а затем и запрет императором Феодосием I всех языческих культов, ознаменовали начало новой эпохи в отношениях между государством и церковью. Из гонимой государством религии христианство превратилось в официальную религию Римской империи. Ощущая «сумерки богов», римские императоры попытались с помощью радикальной смены государственной идеологии вдохнуть жизнь в разваливающеся от внутренних противоречий и от постоянных внешних набегов варваров, некогда великое государство. Христианская церковь, утверждавшая «царство не от мира сего», оказалась перед большим искушением – «искушением власти».

Н.А. Бердяев подчёркивает, что роковое значение для христианской церкви имели слова апостола Павла о том, что всякая власть происходит от Бога («Несть бо власть, аще не от Бога»), имевшие однако, по его мнению, не столько религиозное, сколько историческое значение [5, 307]. Их буквальное понимание привело к тому, что христианство, в значительной мере, было искажено приспособлением к царству Кесаря, склонилось перед государственной силой и освятило ее. Если для раннего христианства сакрализация земной власти была невозможна, поскольку сакральным почиталось исключительно духовное начало, которое не зависит от природы и общества, а восходит исключительно к Богу, то в новых условиях проблема взаимоотношений между властью и церковью решалась по-разному на Западе и Востоке.

В конечном итоге на Западе и церковь, и государство стали основываться, в первую очередь, на рационалистических началах. Западно-европейская государственность стала формироваться на основе права, т.е. такого порядка вещей, при котором каждый член общества был бы в равной степени защищен законом и ответственен перед ним. Центральным здесь стали понятия чести, справедливости, закона. Отсюда и глубокая разработка, реальное юридическое обеспечение гуманистических

тенденций, выразившееся в представлении о правах человека, естественном праве. В то же время, как отмечает Н.А. Бердяев, несмотря на то, что «государственная власть может очень рационально править народом, само начало власти совершенно иррационально» [5, 315]. Иррационализм государственной власти в странах Западной Европы с особой мощью проявился при фашистских тоталитарных режимах, направленных на подавление личности и стремящихся превратить государственную идеологию в квазирелигию, а само государство сделать объектом поклонения.

Государство, переходящее за свои границы превращается в молота, оно становится тоталитарным. Эту особенность природы государства подметил Н.А. Бердяев: «Кесарь имеет непреодолимую тенденцию требовать для себя не только кесарево, но и Божье, т.е. подчинять себе всего человека» [5, 314].

Согласно утверждениям Л.П. Карсавина отношения между государством и церковью должны строиться на следующих принципах: «Признать независимость или свободу Церкви в ее деятельности религиозно-богословской, учительской, нравственно-воспитательной, миссионерской и культовой; За Церковью признается право обличения и нравственного наставления ее чад и самого государства; Государство не вправе требовать от Церкви благословения его и его актов, хотя сама Церковь может по собственному разумению такие благословения давать; Государство признает правомочным юридическим лицом церковное общество, возглавляемое церковной иерархией» [1, 431–432].

Только при соблюдении государством этих условий становится возможным согласованные действия церкви и государства, способствующие совершенствованию общественных отношений, преобразению греховного мира в Царство Божие.

Поскольку на Востоке именно государство представляло главную силу, богословы исходили из того, что «если государство стремится руководствоваться истинами и идеалами Церкви и совершенствоваться, оно может называться христианским» [1, 416]. Но такое государство могло считаться христианским лишь символически и часто компрометировало христианство.

Л.П. Карсавин подчеркивает, что понятие «христианское государство» содержит в себе противоречие в определении: «Не было еще на грешной земле совершенного христианского государства, ибо, если бы такое государство явилось, тогда бы не было на земле ни одного грешника» [1, 423]. По его мнению: «Бывают только государства, называющиеся и считающие себя христианскими и стремящиеся стать христианскими, но фактически – все же остающиеся «языческими». Государство

может поэтому называть себя христианским лишь в том смысле, что оно хочет и стремится стать христианским [1, 423].

Л.П. Карсавин утверждает, что цели церкви и государства принципиально различны. Если цель государства в организации этого мира, то цель церкви заключается в его преобразении [1, 427]. Поэтому церковь должна указывать государству на его идеальную цель – Царство Божие и не должна превращаться в средство государства для осуществления своих политических целей. Церковь, по мнению Л.П. Карсавина, «не эмпирический мир в его греховном несовершенстве, но – совершенство и полнота спасенного Сыном Божиим мира, и не только спасенного, а и спасаемого» [1, 403].

П.И. Новгородцев подчёркивает необходимость сохранения баланса отношений между церковью и государством в условиях демократии. Он говорит о демократии следующее: «Демократия есть не путь, а только распутье, не достигнутая цель, а проходной пункт. Ни один путь тут не заказан, ни одно направление тут не запрещено. Господствует принцип относительности, терпимости, широчайших допущений и признаний. Это система открытых дверей, расходящихся в неведомые стороны дорог» [6, 553-554]. Демократия, будучи терпимой и безразличной ко всяким догмам и взглядам, является «системой самых широких допущений и на все стороны открытых дорог», в которой «отдельные политические воззрения сталкиваются и утверждаются в зависимости от соотношения большинства и меньшинства» [6, 442]. П.И. Новгородцев справедливо замечает, что в этих условиях «борьба и столкновение сил становится решающим моментом» и «самое роковое и страшное в этом процессе – опустошение человеческой души» [6, 442]. Он говорит о необходимости восстановления святынь, о формировании нравственного идеала. П.И. Новгородцев исходит из того, что христианская православная церковь предполагает объединение людей именно в вере и этим самым существенным образом отличается от государства. Государство и церковь, сосуществуют одновременно и в одном мире, и, в то же время, в разных мирах. Государство – «от мира сего», в то время, как церковь символизирующая «Царство Божие» – «не от мира сего». Их отношение к человеческой личности принципиально различно. Так, государственный суд наказывая преступника, отстранялся от него, ставил его вне закона, как бы отлучая от общества. В то же время, даже самый страшный преступник, приговоренный государственным судом, не отлучался от церкви. Этот изгой мог найти в церкви моральный оплот, точку опоры, а, значит, в этом и был залог его будущего воскрешения для добрых дел. Когда церковь и государство совпадали друг с другом, как это было характерно для языческого государства, то человек был отлучен от всего. Если церковь и государство не совпадали, что характерно для хри-

стианского миропонимания, то человек, будучи отлученным от государства, не чувствовал себя полностью изгоем, так как он не был отлучен от церкви и «Христу не враг».

Проблема соотношения государства и церкви сводится к проблеме соотношения идеалов политико-правового (в католичестве) и нравственно-этического (в православии) характера. Эти вопросы глубоко проработаны П.И. Новгородцевым в работе «Существо русского православного сознания»: «Христианская православная церковь имеет значение вселенской не потому, что у неё есть церковная организация и миссионеры, а потому, что она носит в себе свойства всемирной и всепокоряющей истины. Православному сознанию чужда и непонятна практика католицизма, допускающего возможность уловить в свои сети новообращённых внешними средствами дипломатии и пропаганды. Она исходит из мысли, что обращение к истинной вере обуславливается её внутренним совершенством, помощью Божией, даром Духа Святого» [7, 412].

Политическая идеология, для которой лозунг «цель – оправдывает средства» является единственно верным, постепенно занимает место религии в секуляризованном современном обществе. Но, в отличие от христианской религии, которая включает в себе не только объект коллективной веры, но и субъект, а именно, субъектные отношения между человеком и Богом, политическая идеология, лишена этих отношений изначально. В политической идеологии могут быть только отношениями между субъектом и объектом. Она вынуждена определённым образом эмансипировать этот объект, провозгласив его свободу. Посредником, медиатором в общении между людьми в десакрализованном пространстве является уже не Бог, а идол, политический лидер, вождь, диктатор. В коммунистической идеологии вождь Октябрьской революции В.И. Ленин представлялся «вечно живым». Такое обожествление политического лидера изначально противоречило основной религиозной заповеди: «Не сотвори себе кумира».

Острые ненависти тоталитарного государства обращается в сторону сферы сакральных ценностей, которая, будучи наиболее стабильной, в максимальной степени может создавать предпосылки «автономии» личности в отношении государства. Ведь государство, каким бы всемогущим оно не было, не может установить готовых правил в отношении любви, будь это даже телесная, плотская любовь, а тем более, в отношении любви на духовном уровне. Любовь остаётся глубоко личностным отношением двух субъектов, независимо от того, является она любовью к человеку или к Богу.

Государство, по словам Ф. Ницше, «холодное чудовище» [8, 36], также жаждет любви своих подданных. Оно старается отождествить

себя с Родиной, матерью-землей, взывая к древним хтоническим культам. Тоталитарное государство всегда стремится противопоставить себя другим государствам, ибо только в максимальном противопоставлении всему существующему вовне, оно может стать объектом поклонения. Такое государство хотело бы поглотить все другие государства и стать единственным в своём роде. Поэтому в его основу и положены соответствующие идеи, такие как идея мировой революции, «нового порядка», тысячелетнего Рейха, расширения «жизненного пространства». Оно может добиваться этого путём войны и поглощения других государств, как это пыталась сделать фашистская Германия или, наоборот, окружить себя воображаемым «железным занавесом», что было характерно для СССР в сталинский период его истории. Тоталитарное государство, основанное на абсолютной власти правителя, может, в буквальном смысле, отгородиться от окружающего мира реальной каменной стеной, как это в древности пытался сделать китайский император Цинь Шихуанди. В XX веке примером попытки создать непроходимый барьер между двумя противоборствующими лагерями, социализма и капитализма, являлось построение берлинской стены, разделившей на долгие годы Восточную Германию и Западный Берлин.

Великие завоеватели древности и средневековья, такие как Аттила и Чингисхан, считали себя орудиями Бога, бичом Божиим. В этой роли часто выступали великие диктаторы. Харизматические лидеры различных стран и народов во все времена часто рассматривают свою миссию как предначертанную свыше. Даже в своём поражении они усматривают свидетельство своего божественного предназначения. Так, перед своей смертью римский император Юлиан Отступник, который был последним из тех, кто притеснял христиан, понимал, что был орудием самого Христа в этом преследовании. Ему было предначертано преследовать христиан, чтобы возобновить «пассионарность» самого христианства и, в конечном счете, потерпеть поражение при столкновении с ним. Преследования римской властью христиан, в известной степени, способствовали концентрации христианского религиозного сознания, морально противостоящего деспотизму языческой власти. Эти гонения, следовательно, служили своеобразным стимулом для дальнейшего утверждения христианской веры. Внешние опасности способствовали укреплению религиозной веры, исходящей из сакрального источника. В состоянии предельного и глубокого напряжения, происходили подспудные глубокие изменения в духовной ситуации эпохи античности, ведущие к утверждению новой системы ценностей. Такой системой ценностей для обветшавшей Римской империи, могло стать только христианство.

Тоталитарное государство стремится развернуть свой код сакрального внутри уже существующего кода сакрального, связанного с религией, пытаясь ниспровергнуть тысячелетние основания религиозных ценностных ориентиров. Этим самым оно старается разрушить прежний код сакрального или, по крайней мере, трансформировать его, вытеснив традиционные сакральные ориентиры на периферию сознания того или иного народа. Поэтому тоталитарное государство вносит в сакральные представления подвластных ему народов своего рода «духовный» вирус. Внедряясь в здоровые ячейки общественных структур, он начинает размножаться с помощью всевозможных идеологических клише. При активной поддержке карательных органов, этот «вирус» стремится уничтожить прежние ориентиры и ценности. Такое государство, уничтожая традиционную религиозную культуру, напоминает кукушку в чужом гнезде.

Попытка вытеснить сакральные ценности из сознания граждан СССР была связана с крайне враждебным отношением партии большевиков к религии и церкви на первом этапе существования Советского государства. Церковь, занимавшая строго определенное место в иерархической структуре государственности Российской империи, вынуждена была, в значительной мере, политизироваться, поскольку не могла принять многие идеологические установки государства, провозгласившего в качестве одной из важнейших своих идеологией «воинствующий атеизм». Патриарх Тихон предал анафеме членов Советского правительства и представителей Советской власти на местах, расценив декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» как «акт гонения на религию и церковь». В ответ на это, Советское государство, ставящее перед собой цель полностью контролировать духовную жизнь народа, т. е. быть, в какой-то мере, квази-церковью, обрушило в отношении Русской православной церкви волну репрессий, расценив деятельность Патриарха как недопустимое вмешательство духовенства в политику.

Между церковной иерархией и Советским государством произошел разрыв именно потому, что это государство стремилось быть не только государством. Ведь, с точки зрения коммунистической идеологии, государство есть явление временное, преходящее. По мере продвижения общества к коммунизму, государство должно быть изжито и заменено общественными институтами. Советское государство стремилось стать своего рода церковью нового типа, содержащей сакральную основу для будущего преобразования общества на принципах коммунизма, стать объектом поклонения, земным божеством, благодаря которому возможно дальнейшее совершенствование человека. Советское государство, в какой-то мере, заимствовало у протестантского Запада хилиастическую идею о «царстве божьем на земле». Коммунистическая



идея, обоснованная в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса, была противопоставлена, в первую очередь, не старому государственному порядку, а христианским ценностям. У Советского Союза и у Российской империи было много общих политических целей. В какой-то мере союзный договор 1922 года можно рассматривать в качестве акта о восстановлении империи на принципиально новой идеологической основе.

Однако противостояние между Советским государством и церковью постепенно смягчается. Переломный момент в отношениях между ними происходит во времена Великой Отечественной войны, когда государство нуждается в активной помощи церкви, для того, чтобы объединить народ страны на борьбу с врагом.

В первый период существования Советского государства была предпринята фундаментальная попытка «обезбоживания» сознания каждого человека и всего народа. Эта попытка не принесла существенных успехов в плане формирования «нового человека», однако она десакрализовала многие стороны жизни советских людей. Пожинать её негативные плоды приходится именно сейчас, когда Советского государства уже не существует, а современная квазидемократия не только сорвала сакральную символику советского периода истории, но и обнажила вакуум сакрального в душах и в сердцах людей. Глубокий кризис духовности, о котором предупреждали в своё время выдающиеся русские религиозные мыслители, в частности И.А. Ильин, назвавший подобную духовную ситуацию «кризисом безбожия», привёл к тяжёлым и, возможно, необратимым последствиям для всей восточнославянской православной культуры. А ведь ещё во второй половине XIX века, как утверждал Ф.М. Достоевский, у русского народа был шанс войти в историю в качестве «народа-богосца».

Как это не парадоксально звучит, но «русский коммунизм», предполагающий служение сверхличным целям, был во многом обязан этим христианству. Он был обязан той напряженностью и искренностью чувств, которая отличала многих коммунистов, беззаветно преданных своей идее, и идущей за неё на смерть подобно христианским мученикам. Однако вектор сакрального в коммунизме был направлен в иную сторону. И «коммунисты, многим христианству обязанные и основывающие всю свою деятельность на переключении религиозной энергии, т.е. обращении её на предмет не религиозный» [9, 139], вынуждены были вести беспощадную борьбу не только с христианством, но и с религией вообще.

О влиянии христианской религии на формирование идеологии коммунизма пишет Н.А. Бердяев в работе «Истоки и смысл русского коммунизма». Он же и указывает на идейные причины наступления царства бездуховности в ходе осуществления коммунистического экспери-

мента: «Лучший тип коммуниста, т.е. человека целиком захваченного служением идее, способного на огромные жертвы и на бескорыстный энтузиазм, возможен только вследствие христианского воспитания человеческих душ, вследствие переработки человека христианским духом. Результаты этого христианского влияния на человеческие души, часто незримого и надземного, остаются и тогда, когда в своем сознании люди отказывались от христианства и даже стали его врагами. Если допустить, что антирелигиозная пропаганда окончательно истребит следы христианства в душах русских людей, если она уничтожит всякое религиозное чувство, то осуществление коммунизма сделается невозможным, ибо никто не пожелает нести жертвы, никто не будет понимать жизни, как служения сверхличной цели и окончательно победит тип шкурника, думающего только о своих интересах» [9, 139].

Отношение марксистов к религии было изначально негативным. Это было связано с тем, что они поставили перед собой задачу формирования научной идеологии. К. Маркс стремился ответить на все возможные вопросы с точки зрения диалектического материализма и создать завершенную систему. Однако умение философа осмыслить мир заключается не только в том, как он дает ответы на поставленные жизнью вопросы, но и в самом искусстве «вопрошания». К. Маркс несколько упрощенно, в духе французских просветителей, говорит о причинах происхождения монотеистической религии: «Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и божественные атрибуты и становятся представителями исторических сил... На дальнейшей ступени развития вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на одного всемогущего бога, который, в свою очередь, является лишь отражением абстрактного человека. Так возник монотеизм, который исторически был последним продуктом греческой вульгарной философии поздней эпохи и нашел свое уже готовое воплощение в иудейском, исключительно национальном боге Ягве» [10, 328-329]. К. Маркс описывает лишь одну из сторон данного процесса, не затрагивая при этом его глубинного смысла. Он сводит сложный и многомерный процесс формирования религиозного мировоззрения исключительно к социальным факторам, отбрасывая факторы духовные. Даже если в своем рассуждении он прав, его объяснение данного процесса будет односторонним и, поэтому, неполным. В ходе такого рассуждения нельзя получить ответы на многие, возникающие в процессе рассуждения, вопросы, в частности, почему мыслительные способности человека продуцируют такие абстракции как Бог, почему человек ищет смысл жизни и др.

К. Маркс во введении к работе «К критике гегелевской философии права» предпринимает критику религии, основанную на следующих постулатах: «Религия есть самосознание и самочувствование человека, который еще или не обрел себя, или уже снова себя потерял... Она превращает в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной услугой которого является религия» [11, 414]. И далее К.Маркс заявляет ещё резче: «Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» [11, 414]. Эти суждения К. Маркса и были положены в основу формирования доктрины научного атеизма, составлявшего важнейшую часть идеологии научного коммунизма. Научный атеизм, несмотря на зафиксированный в Конституции, принцип свободы совести, являлся обязательной учебной дисциплиной в системе образования Советского государства. Задача «воспитать атеиста» являлась одной из важных задач народного образования и так называемой «научной» педагогики.

Суждения К. Маркса относительно религии отражают определенные умонастроения своего времени, когда многие выдающиеся умы считали, что с помощью науки можно объяснить буквально все. Эта традиция восходила к французскому Просвещению, для которого религия представлялась всего лишь обманом. Эта мировоззренческая тенденция сохраняется в какой-то мере и в наши дни. Как честный в интеллектуальном отношении мыслитель, К. Маркс признается в том, что религия есть «протест против этого действительного убожества». К сожалению «воинствующими безбожниками» никак не было воспринята эта мысль их великого «духовного» наставника. Разве уничтожение людей, исповедовавших иные духовные ценности, разве уничтожение храмов как памятников искусства; разве изъятие из программ по образованию священных книг, как достижений культуры, пусть даже для критического их изучения – разве все это не было тем «убожеством», протестом по отношению к которому является, согласно К. Марксу, религия. Здесь уместно сослаться еще на известное высказывание другого классика марксизма-ленинизма В.И. Ленина: «Коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество». Ведь эти богатства не сводятся исключительно к научным истинам. Они содержатся и в искусстве, и в литературе, и в религии.

Негодование К. Маркса в отношении религии связано, прежде всего, с рядом причин. По его словам «государство и общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они – превратный мир» [11, 414]. Церковь освящает деятельность государства, а порой и сама становится сверхдержавой, как, например, католическая церковь в средние века. Протест К. Маркса против бесчеловечного государства, обращается и против религии, входившей в качестве одного из ключевых компонентов в государственную идеологию. Но разве не был бы обоснованным в таком случае и протест против науки, входящей в качестве важнейшего элемента в государственную идеологию эпохи тоталитаризма. Протест К. Маркса имеет исключительно социальную направленность. Он протестует против несправедливо устроенного общества. Но наука, искусство, религия относятся не только к социальной, но и к духовной сфере. Хотя эти сферы тесно связаны друг с другом, они не тождественны по своей сути. Даже в самые суровые годы борьбы с церковью и религией, советские руководители все же не отважились разрушить совершенно чуждые им в социальном и в идеологическом плане Исаакиевский собор, кремлевские храмы, собор Василия Блаженного, сжечь «Троицу» Андрея Рублева и другие шедевры русской иконописи. Они не отважились это сделать потому, что на словах отрицая духовную сферу бытия, они все-таки, в той или иной мере, ощущали её присутствие. Сакральная составляющая мировоззрения все-таки сохранялась у многих людей и в советский период истории. Код сакрального, заложенный много веков тому назад, не был, и не мог быть в одночасье уничтожен.

И еще одна цитата из вышеупомянутой работы К. Маркса: «Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия» [11, 415]. Это суждение К. Маркса имеет смысл опять же в плане социальном, но поверхностно – в плане экзистенциальном. Ведь на протяжении человеческой жизни, «заброшенной» и «обреченной», эта «юдоля плача» не устранима, ибо человек смертен и беспомощен перед чуждым ему миром. Добровольно выбирая Бога, он обретает надежду на спасение. Марксистской же альтернативой религии было растворение личности в коллективе, общественном классе, массе, «что вело бы к формированию «человека-массы», утратой человеческим индивидом собственной идентичности.

Ограниченность суждений К. Маркса о религии и церкви исключительно социальной проблематикой, несмотря на их честность, связано именно с тем, что его атеистическое мировоззрение изначально не стремится к различению двух сфер: царства Духа и царства Кесаря, «мира горнего» и «мира дольнего», сфер сакрального и профанного. По словам С.Н. Булгакова «благочестие Л. Фейербаха», учителя К. Маркса, его

трогательное стремление преклоняться перед святыней, хотя бы это был грубейший логический идол, совершенно несвойственно душе Маркса» [12, 257]. По словам К. Маркса: «Критика неба превращается в критику земли, критика религии – в критику права, критика теологии – в критику политики» [11, 414].

С.Н. Булгаков отмечает: «Маркс относился к религии, в особенности к теизму и христианству, с ожесточенной враждебностью, как боевой и воинствующий атеист, стремящийся освободить, излечить людей от религиозного безумия, от духовного рабства [12, 248]. Такое неистовое неприятие религии восходит не к еврейским корням К.Маркса. Это было свойственно для Л.Д. Троцкого (Бронштейна), Е.М. Ярославского и ряда других видных деятелей партии большевиков. Неприятие религии К. Маркса восходит к протестантизму. Он стремился стать новым Мартином Лютером. Он хочет демистифицировать исторический процесс, сделать сакральное общедоступным, редуцировать сложное к простому. К. Маркс отвергает всякий мистицизм, всё сверхиндивидуальное и сверхъестественное. Он стремится рационально мыслить и поэтому мистическое зрение ему совершенно недоступно и неприемлемо. К. Маркс делает следующий шаг в направлении десакрализации после основоположника протестантизма. Он доводит протестантизм до его логического предела, до атеизма.

К. Маркс, как протестант, фактически упрощает религиозные догматы. Главной составляющей его всестороннего учения становится экономический материализм. Но, как бы глубока не была разработана К. Марксом политэкономическая наука, сама эта наука не может на своей основе создать универсальное мировоззрение. Она может лишь объяснить некоторые явления, даже в какой-то мере предсказать дальнейший путь развития общества. Однако она не может заменить собой ни философское знание, ни религиозную веру, ни даже знание законов естественных наук.

Атеизм Маркса возник вследствие «теоретического игнорирования личности, устранения проблемы индивидуального под предлогом социалистического истолкования истории» [12, 244]. Согласно учению К. Маркса, человек представляет лишь «совокупность всех общественных отношений». Автор статьи «Карл Маркс как религиозный тип» С.Н. Булгаков отмечает, что «основная черта личности и мировоззрения Маркса, его игнорирование проблемы реального и конкретного, в значительной степени, предопределяет его религиозный облик, предрешает его сравнительную нечувствительность к остроте религиозной проблемы, ибо ведь это, прежде всего, есть проблема индивидуального» [12, 246].

Последователи К.Маркса в деле борьбы с религией и церковью пошли ещё дальше. Если для К. Маркса проблема религии была, прежде всего, проблемой изменения сознания, связанного, конечно, с социальной борьбой, то для В.И. Ленина проблема религии превращалась почти исключительно в проблему революционной борьбы и её постановка была приспособлена исключительно для нужд этой борьбы [9, 131]. В.И. Ленин призывал к настоящему «погрому неба». Однако в богоборческой позиции В.И.Ленина, как подчеркивает Н.А. Бердяев, нет глубинных мотивов Л. Фейербаха или Ф. Ницше, нет того, что раскрывалось у Ф.М. Достоевского, нет глубокой внутренней драмы.

В.И. Ленин крайне отрицательно относился к попыткам соединить христианство с социализмом, и подверг острой критике тех, кто ратовал за свободу совести. Вождь мирового пролетариата в своей работе «Об отношении рабочей партии к религии» видит корень религии исключительно в том, что «страх создал богов» – страх перед слепой силой капитала, которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит «внезапное», «неожиданное», «случайное» [13, 418]. В.И. Ленин подчеркивает, что борьбу с религией «нельзя ограничивать абстрактно-идеологической проповедью, нельзя сводить к такой проповеди; эту борьбу надо поставить в связь с конкретной практикой классового движения...» [13, 418-419].

Несмотря на то, что дух просветительского материализма XVIII в. был очень силен в коммунизме, русские коммунисты делают различие между просветительской борьбой радикальной буржуазии против религии и классовой пролетарской борьбой против религии [9, 135]. В связи с этим, и борьба с религией должна быть не научная, как у французских просветителей, а именно классовая. В большевистской борьбе с религией, по мнению В.И. Ленина, нужна тактика прямого действия, исходящая из классовой стратегии пролетариата. В этом плане очень показательны высказывания главного «безбожника» страны Советов Е.М. Ярославского (М.И. Губельмана), согласно которым отношения между церковью и государством рабочих и крестьян могут представлять собой только войну. Е.М. Ярославский всячески подчеркивает, что в «подготовке новой войны против страны строящегося социализма церковные организации всех религий принимают самое активное и часто руководящее участие» [14, 200]. Вульгарный социологизм, сведение сложных, диалектически противоречивых явлений, к предельно простым схемам, способствует идеологическому обоснованию практических действий «товарища маузера», заключающихся в разрушении храмов, расстрелах священников и мирян, попытках окончательно уничтожить религиозную жизнь как таковую.

Провозглашая в качестве «сакральных» свои собственные ценности, Советское государство пытается найти опору в науке. Коммунистическая идеология объявляется единственно научной. Но, как справедливо замечает русский религиозный философ, протоиерей В.В. Зеньковский: «Будучи психологически системой «теологии», советская философия боится осознать религиозный характер своих утверждений, ибо исторически коммунизм связан с борьбой против всяких абсолютных начал. Отсюда эта глубокая потребность искать в науке поддержку и обоснование, хотя по существу, советская философия мыслит себя сверхнаучной. Освободиться от классовых предрассудков можно, по мнению советских мыслителей, лишь связав себя с сверхклассовой коммунистической идеологией» [15, 141].

Идеи коммунизма трансформируются в своеобразную религиозную систему, предполагающую специфическую «коммунистическую» веру. И эта вера начинает бороться с другой верой, православной, подобно тому, как в средние века боролись друг с другом христианство и ислам, католицизм и протестантизм. Необходимо отметить, что существенные основания такой борьбы различаются друг от друга. Борьба протестанта с католиком отличается от борьбы большевика с верующим именно тем, что в основе своей эта борьба не только политическая, но и борьба между собой двух философских направлений, материализма и идеализма. Коммунизм представляет собой не просто теорию преобразования общества. Он выступает как квазирелигия (или антирелигия), фанатично враждебная по отношению ко всякой другой религии и, в первую очередь, к христианской.

Поскольку коммунизм сам стремится стать религией, идущей на смену христианству, то он претендует ответить на все религиозные запросы человеческой души, дать человеку смысл жизни. Коммунизм – это целостная идеология, она охватывает все сферы жизни, она не относится исключительно к социально-экономической области. Поэтому его столкновения с другими религиозными верованиями, философскими учениями и политическими идеологиями неизбежны и необходимы для самого процесса его становления. Как подчеркивает Н.А. Бердяев «Нетерпимость, фанатизм всегда имеют религиозный источник» [9, 129]. Эта борьба не на жизнь, а на смерть не только за социально-экономическую сферу, но и за сферу культуры, за сферу религии, за власть над умами людей. Эта борьба носит тотальный характер и проявляется практически во всех сферах деятельности человека и общества. Это особенно точно подчеркивает В.В. Зеньковский. «Мы стоим, ныне всюду, – пишет философ, – а в России в особенности, перед грандиозной борьбой религиозной и антирелигиозной культуры. Время «нейтральной» культуры ушло» [15, 153].

Особенно остро эта борьба происходит в философии. Коммунистические идеи откровенно навязываются силой, в то время как религиозные идеи даже не развенчиваются с помощью доводов науки, а изначально рассматриваются как проявление мракобесия и орудие классового угнетения.

В ряде высказываний партийных и советских руководителей 20-х–30-х годов XX века поражает поверхностность суждений, с которой они говорят о двухтысячелетней христианской традиции, а также слишком вольное оперирование историческими фактами. Необыкновенная грубость атеистических доводов характерна для всей советской литературы, связанной с антирелигиозной пропагандой 20 – 30-х годов, которую Н.А. Бердяев называл «самой беспросветной, самой изуверской и окаменелой», подчеркивая при этом, что догматизм этой литературы превосходит все, что было в христианской теологии [9, 138]. Как подчеркивает Н.А. Бердяев: «Коммунизм и религия, в особенности православие, становятся противоположными друг другу вероисповеданиями. Коммунист не может исповедовать никакую другую религию, быть верующим человеком, христианином, а сама Коммунистическая партия по своей структуре, по душевному складу своих адептов представляет что-то вроде атеистической секты, «религиозной» атеистической секты, захватившей в свои руки власть» [9, 136].

В то же время, в самой коммунистической партии идет перманентная борьба идей, подобно той борьбе, которая велась в эпоху первых христианских вселенских соборов или той борьбы, которую католическая церковь вела с бесчисленными ересями. Эта внутрипартийная борьба с различными уклонами и фракциями в партии большевиков, по сути, также была поставлена под знак ортодоксии и ереси.

Каноническими для коммунистов считаются те положения, которые изложены в трудах К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, И.В. Сталина, те положения, которые были одобрены на партийных съездах. Все, что в какой-либо мере противоречит установленным высшим партийным руководством «догматам», рассматривается как «уклон» и ересь. В 20-х – 30-х годы прошлого столетия формируется советская «квазитеология», которая пытается обосновать абсолютную истинность коммунистического учения. На основе марксистской догматики выстраивается политика, экономика, культура молодого Советского государства. Её основные положения становятся тем базисом, на основе которого решаются все спорные вопросы строительства социализма в СССР. Догматический характер коммунистической идеологии хорошо выражен в словах В.И. Ленина, утверждавшего, что: «Учение К. Маркса всесильно, потому, что оно верно».



Исходя из того, что «различие между ортодоксией и ересью есть различие религиозное, теологическое, а не философское и не политическое [9, 137], можно говорить о глубоко «религиозном», в дохристианском понимании этого слова, характере «русского коммунизма». Когда политика поставлена под знак ортодоксии, то государство рассматривается как церковь и, следовательно, становятся неизбежными преследования инакомыслящих за их верования и мнения, отличающиеся от господствующей ортодоксальной точки зрения. Такие преследования разнообразных диссидентов являются полностью обоснованными, исходя из господствующей религиозной доктрины. Они проходили в средневековой католической Европе, в России в эпоху Петра, в Арабском Халифате. Преследования инакомыслящих получили новый импульс после Октябрьской революции, когда «железом и кровью» утверждалась новая коммунистическая доктрина. Преследования инакомыслящих были доведены до своего логического конца в германском «третьем Рейхе», в котором целые народы подлежали тотальному уничтожению. Война со всеми теми, кто думает не так, как этого требует власть, была характерна для всякого государства, провозгласившего своей основой идеологию, претендующую на абсолютную истину.

Односторонний, сугубо рационалистический, жёсткий детерминистский подход к проблеме сакрального, приводит, в конечном счете, к формированию материалистической квазирелигиозной и квазинаучной коммунистической утопии, претендующей на тотальное отрицание всех мировых религий. Результатом такого подхода является создание «нерелигии», в основу которой положено преклонение перед мессианством пролетариата, мессианством великой нации, перед государством, общественным строем, вождем, народом и другими кумирами.

Тремя специфическими псевдосакральными компонентами тоталитарной идеологии является миф, вождь и масса. Все они отрицают индивидуально-личностное, а, значит, и божественное, сакральное начало в человеческой личности.

Тоталитарное государство – это государство, построенное на мифе. В основе такого мифа может находиться гегелевское этатистское представление о государстве как о «шестивии Бога в мире». Разновидностями подобного мифа являются нацистский миф о высшей арийской расе, коммунистический миф о пролетариате, как о самом передовом общественном классе, которому «нечего терять кроме своих цепей» и которому вручается надежда на спасение мира и построение «светлого будущего». К числу подобных мифов относится и хилиастический миф о возможности создания «рая на земле», получивший развитие в различных сектантских учениях. Эти мифы апеллируют к мирскому сообществу, способному поглощать в себя духовное сообщество, требуя для себя

любви и поклонения. По словам католического философа Ш. Журне: «Всякий из этих мифов требует для себя всех тех обязательств, которые христианин имеет по отношению к церкви» [16, 32].

К. Маркс и его последователи развивают один из самых великих эсхатологических мифов. Этот миф в различных религиях формулируется по-разному. Он сводится к тому, что появляется мессия, спаситель и искупитель, жизнь которого приносится в жертву ради счастья других людей. В христианстве подчёркивается искупительную роль Иисуса Христа, чьи страдания были призваны изменить онтологический статус «грешного мира». В роли мессии в марксизме выступает пролетариат. Другой важнейший миф, который постоянно присутствует в марксистской идеологии – это миф о «золотом веке», который должен наступить в будущем. Представления о бесклассовом коммунистическом обществе невольно заставляют вспомнить этот миф, знаменующий «начало и конец Истории» [17, 128].

Пути достижения этого «золотого века» различны в каждой политической идеологии. Один из них, сформулированный нацистской идеологией, заключается в попытках создать более совершенное человеческое существо или «сверхчеловека» посредством евгеники. Такая позиция берёт в расчёт только биологическую природу человека, и не рассматривает человека как нравственное и духовное существо. Такие методы совершенствования человеческой природы отчасти напоминают методы селекции, распространённые в сельском хозяйстве, в частности для выращивания породистого скота. Другой метод, используемый в тоталитарном обществе, связан с «тотальной социализацией» человеческой личности, созданием совершенного общественного строя, воспитанием нового человека на основе коллективистского начала, нивелировку индивидуальности человека.

В основе любой формы тоталитаризма лежит, по сути дела, языческое представление о государстве, политическом сообществе как о высшей ценности. Такое государство занимает место Бога и, стало быть, отрицает и Его и духовность каждого человека. Тоталитарное государство рассматривает своих подданных в качестве винтиков огромной системы. Тоталитаризм утрачивает свои позиции, когда на смену единой государственной идеологии, приходит признание существования Бога и духовной жизни человека, которая считается более ценной, чем все богатства мира и все политические отношения целиком.

Тоталитаризм устанавливает «божественное право» вождя и старается изо всех сил уничтожить ценности, исходящие из многовековой христианской традиции. Для этого создаётся новый политический миф, благодаря которому народу, нации через идеологию придаётся новый жизненный импульс: «Всё политическое искусство, всё умение править,

соблазняя и очаровывая массы, состоит в ежеминутном сотворении коллективного убедительного мифа, в его навязывании методами пропаганды, в его освящении насилием и преступлением...» [16, 312].

В практике революционного преобразования мира и народов В.И. Ленин дал обоснование понятия «диктатура пролетариата», которое реализовалось в революционной действительности с беспощадной жестокостью: «Понятие диктатуры означает ничто иное, как ничем и никем неограниченную власть, никакими законами и никакими абсолютно правилами нестеснённую, непосредственно на насилие опирающуюся, власть» [18, 383].

С.Н. Булгаков подчеркивает: «Характерной особенностью натур диктаторского типа является прямолинейное и довольно бесцеремонное отношение к человеческой индивидуальности, люди превращаются для них как бы в алгебраические знаки, предназначенные быть средством для тех или иных, хотя бы весьма возвышенных целей или объектом для более или менее энергичного, хотя бы и самого благожелательного, воздействия» [12, 244].

XX век дал истории много тоталитарных личностных мифов: А. Гитлер, Б. Муссолини, Ф. Франко, В.И. Ленин, И.В. Сталин, Ким Ир Сен, Мао Цзедун, Ф. Кастро, Н. Чаушеску и др. Такой миф предполагал, что все граждане государства должны, насколько это возможно, равняться на того или иного харизматического лидера нации, народного вождя. Его личность должна служить педагогическим образцом для подрастающих поколений. Конечно, нельзя всех этих политических лидеров оценивать одинаково отрицательно. Это было бы исторической неправдой. Речь здесь идёт не об оценке того или иного политического вождя, а о том, что при таких правителях именно государство занимало центральное место, оно фактически в той или иной степени отождествлялось с обществом. Методы «кнути и пряника» при каждом из этих правителей использовались в различном соотношении. Автор категорически не разделяет существующее в современной Европе приравнивание коммунизма и фашизма. Это разные по характеру и целям идеологии. Главари фашизма и национал-социализма осуждены Нюрнбергским процессом, и в юридическом и политическом аспекте, оценка их деятельности стала более или менее однозначной. Коммунизм – это более сложная идеология, и всех его лидеров не следует мерить одной меркой. Так, например, сугубо негативная оценка деятельности В.И. Ленина является лишь проявлением сиюминутной политической конъюнктуры, также как и сугубо позитивная оценка его деятельности, которая, в частности, дана в поэме В.В. Маяковского.

Оценка деятельности И.В. Сталина тоже неоднозначна. Положительная оценка его деятельности дана, например, таким крупным поли-

тическим деятелем современности, причём ярким антикоммунистом по своим убеждениям, как У. Черчилль. Что касается деятельности великого кормчего председателя Мао, то КПК оценила его деятельность на 70% положительно и на 30% отрицательно. Конечно, все эти оценки являются субъективными. В данной работе не ставится задача всесторонней оценки деятельности указанных политиков. Об этом написано множество других книг. Следует отметить, что все указанные политические вожди были определённым образом сакрализированы в истории как в позитивном, так и в негативном аспекте.

Любой политик отдаёт большую часть себя служению Царству Кесаря. Даже если он относит себя к лону церкви, его непосредственная деятельность, во многих случаях, противоречит тем идеалам, которые религия и церковь проповедуют. Христианин, язычник или атеист, будучи политиками, объективно могут осуществлять безнравственные действия. Разница, существующая между ними, может заключаться только в субъективном отношении того или иного государственного деятеля к своему деянию. Например, Иван Грозный казнил своих политических противников, а, зачастую, и невинных людей, но он каялся, он осознавал, что грешит против Христа. Для В.И. Ленина и И.В. Сталина моральным было лишь то, что они «служат интересам пролетариата» и чувство раскаяния за свои дела их, возможно, и не посещало, так как они руководствовались исключительно классовой моралью. Отсутствие твёрдой нравственной позиции у политических вождей приводит к тому, что опасным для человечества становится не только тот политический вождь, который желает зла другим, но и государственный деятель, кто озабочен проблемами, как сделать этот мир более справедливым.

Глубокая противоположность между тоталитаризмом и христианством обнаруживается при постановке проблемы личности. Как отмечает Н.А. Бердяев: «Признание безусловной ценности всякой человеческой личности, как образа и подобия Божьего, недопустимость обращения с человеческой личностью как со средством и орудием, лежит в основе христианства» [9, 145].

Индивидуальность и неповторимость человеческой личности, для христианства является более важной и глубокой реальностью, чем само общество. Человек может и часто должен жертвовать своей жизнью, но не личностью. Личность в себе он должен реализовать всей своей жизнью и жертва этой жизни может быть одним из важнейших условий для реализации личности. Именно личность, согласно христианству, призвана к вечной жизни. Личность в христианстве представляет собой духовно-религиозную категорию и означает задачу, поставленную перед человеком. Личность – это совсем иное, нежели индивидуум, который есть биологическая и социологическая категория. Тоталитарное госу-

дарство, сакрализируя, по своей сути, профанные ценности, способствует обмирщению людей, выхолащиванию духовной сущности человека. Общественное благо рассматривается таким государством чаще всего как благосостояние народа, и ради такой, сугубо материальной, цели, оно готово принести бесчисленные жертвы.

Говоря об отношении христианского сообщества к тоталитарному, французский католический философ Ш. Журне подчеркивает: «Когда политическая власть преступает свои права, когда она хочет быть верховной, говоря абсолютно, когда она требует человека целиком, тогда она становится этим чудовищем, олицетворённым в зверях Апокалипсиса, и такой власти нужно отказывать в подчинении и противиться вплоть до мученичества» [16, 37].

Тоталитаризм, не видящий священного характера прав индивида, как личности в обществе, по сути дела, выступает как дохристианское мировоззрение, в то время как, индивидуализм, не видящий священного характера прав общества над личностью, является извращением христианской истины о бессмертии человеческой души.

Ситуации, когда предлагавшаяся политическая альтернатива существующей традиции, явно содержала значительно меньший потенциал сакрального, по отношению к тому уровню, который уже существовал, наблюдались в европейской культуре довольно часто. В ряде случаев, государственные деятели, которые считали себя носителями передовой идеологии, в экстремальной ситуации старались срочно исправить допущенные ошибки. Им представлялось необходимым восстановить разрушенные «передовой идеологией» отношения между человеком и Богом, а, значит, и отношения между людьми, поскольку это было необходимо для сохранения государства и общества. Примером подобной ситуации является изменение отношения И.В. Сталина к Церкви в период Великой Отечественной войны. Первоначально советская система, возглавляемая «вождем народов», пыталась полностью уничтожить всю сердцевину православного мировоззрения восточнославянских народов, православный уклад жизни, и заменить всё это коммунистической идеологией. Но, в ходе драматической, опасной для дальнейшего существования советского строя, ситуации, возникшей в ходе Великой Отечественной войны, данная государственная система, чтобы сохраниться, была вынуждена, в значительной степени, возвратиться к ценностям православной духовности. Это произошло в 1943 году во время встречи И.В. Сталина с представителями высшей иерархии православной церкви. «Отец народов» понимал, что сакральный потенциал православия, формируемый на протяжении тысячелетий, был значительно выше духовного потенциала коммунистической идеологии, оформившейся в последовательное учение сравнительно недавно, и опиравшейся пре-

имущественно на ценности общественно-классового характера. Потенциал сакрального данной идеологии оказался недостаточным для сохранения единства государства и народа в крайне острой политической ситуации, возникшей в результате войны. Другой яркий пример диалога между атеистической, по своей сути, политической идеологией и православной религией заключался в том, что в сложной политической ситуации, когда Коммунистической партией и Советским правительством была поставлена задача скорейшего построения коммунизма, был принят «Моральный кодекс строителя коммунизма». Этот моральный кодекс, наряду с нормами, восходящими к коммунистической идеологии, включал в себя и нравственные нормы, восходящие к христианским заповедям.

Некоторые тенденции, свойственные развитию великорусского государства, носили антицерковный характер. Государство не допускало рядом с собой существования какого-либо сильного института, обладающего высоким духовным авторитетом, а, стало быть, и высоким потенциалом сакрального. Эти тенденции по-разному проявились в Российской империи и Советском Союзе.

В условиях абсолютизма культивировались ценности, связанные, в первую очередь с почитанием государства. Как утверждал Г.В.Ф. Гегель: «Государство – это шествие Бога в мире» [19, 284]. Этатизм, как один из вариантов сакрализации государственной машины, восходил к языческому поклонению государству, к временам грозного языческого Рима. Государство считалось наиболее важной сакральной ценностью и рассматривало все остальные институты, в том числе и церковь, как средства осуществления своих властных функций.

Петровские реформы в России, способствовали, в конечном счете, усилению самодержавия и ослаблению влияния церковных структур. Для удобства управления церковными структурами со стороны государственных структур, институт Патриарха в России был ликвидирован. Важнейшим рычагом влияния государства на церковь при российских императорах, начиная с Петра I, являлся Святейший Синод во главе с Обер-прокурором. Стремление превратить церковь в одну из структур государственной власти, способствовало бюрократизации многих церковных структур во времена существования Российской империи.

Октябрьская революция 1917 года, ставящая задачей разрушение «мира насилия», как показала последующая действительность, этот «мир насилия» только укрепила. В Советском Союзе утвердился тоталитарный режим в одной из наиболее жёстких форм. В советский период государство пыталось первоначально разрушить церковные институты извне и разложить их изнутри, а затем полностью поставить православную Церковь под свой контроль. Взаимоотношения государства и церк-

ви оставались драматичными весь советский период истории. Репрессии то усиливались, то временно затихали.

Разрушение Советского государства и возникновение на постсоветском пространстве независимых государств, привело к появлению новых проблем в отношениях государства и церкви. Изменение религиозной ситуации на постсоветском пространстве было связано, с одной стороны, с налаживанием диалога между государством и церковью отдельных странах. С другой стороны, положение канонической церкви несколько ослабело, в связи с появлением многочисленных сект и деноминаций сомнительного происхождения, имеющих свои центры в зарубежных странах.

В настоящее время отношения государства и церкви должны строиться на основе конструктивного сотрудничества в области формирования нравственных отношений в обществе. Они не должны вмешиваться в дела друг друга, так как имеют совершенно разные задачи. В то же время история показывает, что резонанс обеих «царств» всегда способствует прорыву общества из «царства необходимости» в «царство свободы». Чтобы этого достичь, необходимо существование диалектической, гибкой системы отношений, которая опиралась бы, в первую очередь, не на внешнее принуждение человека, а на его свободный нравственный выбор.

### Литература

1. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство/ Карсавин Л.П. Сочинения/ – М., 1993. – С.403 – 442 с. – (Библиотека духовного возрождения)
2. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 тт. (33 кн.) – Л.: Наука, 1972-1990. – Т. 14: Братья Карамазовы. Части I – III. – 1976. – 512 с.
3. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского/ Владимир Сергеевич Соловьёв//Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 томах.– М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 289 – 323 –(Философское наследие, т. 105).
4. Соловьёв В. С. Национальный вопрос в России / Владимир Сергеевич Соловьёв// Соловьёв В.С. Сочинения : в 2 т.– М.: Правда, 1989. – Т. 1. Философская публицистика. – С. 259 –637. – (Из истории отечественной философской мысли).
5. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. – 383 с. – (Мыслители XX века).
6. Новгородцев П.И. Об общественном идеале/ П.И. Новгородцев – М.: Пресса, 1991. – 640 с. – (Из истории отечественной философской мысли)
7. Новгородцев П. И. Сочинения / Павел Иванович Новгородцев. – М.: Раритет, 1995. – 448 с. – (Библиотека духовного возрождения).
8. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Фридрих Ницше.– М. : Мысль, 1997. — (Философское наследие. Т. 126). Т. 2. – 1997. – 829, [1] с.

9. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма/ Н.А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
10. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Ф.Энгельс // Маркс К. , Энгельс Ф. Сочинения: в 50-ти тт., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. - Т. 20. - С. 5 – 338.
11. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение / К.Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50-ти тт., 2-е изд., . – М.: Политиздат, 1961. - Т. 1. – С. 414 – 429.
12. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1993...– (Из истории отечественной философской мысли) Т. 2: Избранные статьи. – 1993.– 752 с.
13. Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии / В.И.Ленин.– Полн. собр. соч. – Т. 17. – С. 418–420
14. Ярославский Ем. О религии/ Емельян Ярославский. – М.: Госполитиздат, 1957. – 637 с.
15. Зеньковский В.В. Педагогика/В.В. Зеньковский – М.: Свято-Сергиевский православный институт в Париже, 1996. – 154 с.
16. Журне Ш. Христианские требования к политике/ Шарль Журне. – Киев: Дух и Литера, 1998.–465 с.
17. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Н. К. Грабовского]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
18. Ленин В.И. К истории вопроса о диктатуре (заметка) / В.И.Ленин // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41 – С. 369 - 391.
19. Гегель Г.В. Ф. Философия права; [Пер с нем.]/Г.В.Ф. Гегель.–М.: Мысль, 1990. – 524, [2] – (Философское наследие, т. 113).



## ***V. 2. САКРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ В ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕОЛОГИЯХ XX ВЕКА***

Западная цивилизация дает простор индивидуализму и ориентирована на гедонистические ценности, которые носят, в своей основе, секулярный характер. В качестве сакральных здесь почитались такие аморфные понятия как свобода, частная собственность, политический плюрализм и многопартийность. Все эти ценности были адресованы конкретному индивиду, а не коллективной общности – народу, пролетариату, нации, коллективу, партии. Именно ценности, провозглашённые тоталитарными политическими идеологиями, были адресованы коллективной общности.

Сакральные ценности – это не ценности индивидуума, отделенного от других непроходимой стеной эгоизма. Это ценности коллективного характера. Как подчёркивает М. Элиаде, сакральность означает, что человек отказывается от себя и только тогда становится самим собой. С позиции тоталитарной идеологии, когда люди объединяются в общественный класс, расу, нацию, только тогда они выступают в качестве носителей сакральных ценностей. Исходя из позиции «тоталитарного мышления», когда человек, растворяясь в той или иной коллективной общности, превращается в носителя идей народа, нации, расы, общественного класса, государства, только тогда он становится самим собой, идентифицируя себя с данной социальной общностью. Чтобы приблизиться к сакральным ценностям нужно либо полностью слиться с той или иной общностью людей, либо стать аскетом, отшельником, монахом, пустынником.

Политическая идеология во многом подобна мифологической сфере, на какую бы научность она не претендовала. Она опирается не только на научные объяснения и логические обоснования, но и на интуитивные озарения, иррациональные порывы «воли к власти». Политическая идеология включает в себе элементы религиозности, утопизма, того, что не может уместиться в рамках рационального мышления.

Анализ политических идеологий XX века, отрицающих ценности религиозного характера, свидетельствует о том, что их мировоззренческие основы, тем не менее, базируются на устойчивых «догмах», которые принимаются без доказательства и составляют сердцевину упомянутых идеологий. Отдельные положения, провозглашающие сакральные ценности, заимствуются политическими идеологиями у идеологий религиозных. В своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебер проследил характер воздействия протестантизма на процесс формирования либеральной идеологии и рыночных отношений. Согласно

приведённым в данной работе доказательствам, идеология либерализма, в значительной степени, восходит к кальвинистским религиозным представлениям о божественном предопределении. Согласно этим представлениям, успех и материальное процветание буржуа является наглядным свидетельством того, что он находится под непосредственным покровительством божества.

Хотя большинство политических идеологий XX века заявляли о своём секулярном характере, тем не менее, применительно к ним имеет смысл говорить о наличии отдельных элементов социогенотеистического типа сакрального [1, с. 12]. Такой тип сакрального непосредственно не связан с конкретной религией. Однако подобные идеологии содержат ценности, которые рассматриваются общественным сознанием как имеющие статус сакральных. Подобные сакральные ценности осознаются как находящиеся неизмеримо выше всех остальных на шкале иерархии ценностей. Эти ценности присутствуют во всех, без исключения, политических идеологиях XX века в той или иной мере.

Социогенотеистические сакральные ценности были связаны непосредственно с обществом и государством, с его историей и культурой, а не с Богом. Поэтому и репрезентация сакральных ценностей в таких обществах происходит не через религиозный культ. Сакральное в таких обществах представлено многочисленными «культурными следами», заметными в политических лозунгах, искусстве, литературе. Такое сакральное выступает, главным образом, в своей эстетической ипостаси.

В политических идеологиях Нового времени формируются представления о сакральном, альтернативные, по своему содержанию, традиционным сакральным ценностям. Такое социогенотеистическое сакральное стремится вытеснить религиозные представления предшествующих эпох, наполняя данную сферу новым содержанием. Зачастую, именно такая трансформация сферы сакрального способствует кардинальному изменению общественных отношений. Политические идеологи Нового времени считают, что религиозные ценности, уже не имеют прежнего воздействия на буржуазный или социалистический общественный строй.

Вплоть до эпохи Просвещения атеизм был явлением маргинальным по отношению к магистральной линии философии. Однако начиная с XVIII столетия он набирает силу, становясь к началу XX века мощным, организованным течением мысли, имеющим не только своих идеологов–интеллектуалов, но и многочисленных адептов среди различных слоёв общества. Первоначально объявивший себя «научным», с рассудочных позиций критиковавший религиозные догматы, к концу XIX столетия атеизм перестаёт рядиться в тогу «рационализма». На рубеже столетий атеизм превращается в одну из важнейших несущих конструк-

ций различных политических идеологий, в том числе либерализма, анархизма, социализма, коммунизма, фашизма. Он является мощным орудием мифологизации и мистификации политических отношений и оказывает колоссальное идейное воздействие как на правые, так и на левые политические учения. Благодаря атеизму в политических учениях XX века зачастую происходит смешивание тезисов правого и левого толка в рамках одной политической идеологии. Так, например, коммунизм, левая, по своей направленности, политическая идеология, провозглашающая в будущем отмирание государства, становится этатистской идеологией, на которой взращивается тоталитарный режим.

Отошедшая от религиозных корней европейская цивилизация в первой половине XIX в. осознаёт существенный дефицит сакрального. В западноевропейском мировоззрении XIX века предпринимаются попытки формирования новой религии. Это – «позитивистская религия» О. Конта, религия человека Л. Фейербаха, политико-экономическое учение К. Маркса, впоследствии превращённое «из руководства действием» в догму.

Идеология западной демократии возводила свои истоки к древнегреческому полису, к римскому праву, к средневековым англосаксонским и романским традициям, к философии Просвещения и либерализму.

Западная цивилизация формировалась как цивилизация индивидуалистов, озабоченных своими эгоистическими проблемами. Западный мир противопоставлял себя всему остальному миру. Консолидироваться западной цивилизации изнутри в нечто единое в идейном отношении препятствовала существенная разница в экономическом положении и социальном статусе основных общественных классов капиталистического общества. Западная цивилизация XX века, ориентирующаяся на индивидуализм каждого, в отличие от Древней Греции с её уникальным полисным строем, не давала возможности сплотиться народам этих стран в минуты опасности, поскольку не только имущественная, но и интеллектуальная пропасть стояла между правящим классом и пролетариями в довоенном буржуазном обществе. Причем, если раньше эту пропасть во взглядах могла в какой-то мере преодолевать религиозная идеология, то в первой половине XX века, когда западную цивилизацию охватила волна атеистических и нигилистических настроений, она уже не смогла играть сколь-нибудь значительной роли в плане объединения человечества.

Большинство европейских идеологов Нового времени относятся к сфере сакрального потребительски. Они стремятся извлечь из неё какую-либо собственную выгоду. Идеологи европейского человечества конца XIX – начала XX века, в противовес религиозным мыслителям,

пытаются отыскать новые сакральные идеи, которые смогли бы заменить христианскую идею на шкале высших ценностей. Одна из попыток обнаружить сакральное исключительно в «человеческом, слишком человеческом» и привела к формированию неорелигии, объектом поклонения которой является сверхчеловек. Эту идею в концентрированном виде выразил философ «тёмного царства» Ф. Ницше. Но она не является чем-то инородным для всей предшествовавшей западноевропейской культуры. Более того, идея превосходства европейского человечества, белой расы всегда была доминирующей идеей этой культуры. Сверхчеловек периодически появлялся на авансцене истории и в эпоху античности, и в эпоху средних веков. С наибольшей силой он заявил о себе в эпоху Возрождения и в европейском либерализме. Представления о «бремени белого человека» осыятили колониализм и расизм. В век Просвещения возникла идеология прогресса, присущего исключительно европейской цивилизации. Ф. Ницше провозгласил «смерть Бога». Он заявил о том, что «сверхчеловек – смысл земли» и призвал своих адептов «оставаться верными земле» [2, 8]. Слепая воля к власти, а не «чистый разум», стала править миром с помощью насилия, разрушая правовое поле. Вызванная к жизни «болезненным духом» Ф. Ницше фантазия стала блуждать по самым изощрённым умам европейского человечества, вызывая великий соблазн произвола в сознании народов и наций.

В отличие от К. Маркса, трактующего свободу как «осознанную необходимость», Ф. Ницше выступает именно как апологет абсолютной свободы, выражающейся на практике произволом «сильной личности». Подобное мировоззрение сакрализирует абсолютную свободу сверхчеловека в качестве высшей ценности. Оно является основой для формирования мощных по своей силе, правда, сравнительно недолговечных во времени идеологических проектов, попытки осуществления которых, выливаются в революции, войны, диктаторские режимы и приносят огромные страдания человечеству. Западноевропейская культура после Ф. Ницше уже не собирается чтить Бога, и, соответственно, принимать благодатный образ жизни. «Бог умер» – эти слова Ф. Ницше с наибольшей исчерпанностью раскрыты у М. Хайдеггера, который говорит о «нетости» бога. В XX веке в западной культуре начинается поиск новых философских и квазирелигиозных учений, с целью того, чтобы сохранить хотя бы в какой-то степени, уходящее из этой культуры сакральное. О. Шпенглер, яркий и искушённый ум немецкой культуры XX века, говорит о закате Европы. Постмодернистские мыслители XX века будут говорить о «смерти человека», как о финале метафизики.

В зависимости от господствующей идеологии были созданы различные модели тоталитарных государств. Некоторые из них, отрываясь от религиозной традиции, провозглашают воинствующий атеизм госу-

дарственной идеологией. Другие культивируют «квазирелигиозные» ценности. Третьи, такие как франкистская Испания и др., культивировали преимущественно традиционные религиозные ценности католицизма. Лидеры таких режимов использовали религию как одно из средств подавления личности, духовного закрепощения человека, орудия угнетения.

Наиболее экономически, идеологически и политически оформленными тоталитарными режимами были не клерикальные государства, типа франкистской Испании, а именно те, важнейшей составляющей государственной идеологии которых являлся атеизм. Некоторые из таких государств, возникли в результате революции, направленной не только против существующих веками сложившихся традиций, но и против метафизических основ «старого» мира. Объявляя «войну небу», всем ценностям трансцендентного характера, вожди этих революций ставили супротив Бога именно свободу человека. Именно в таких государствах, ценность свободы человека была в максимальной степени сакрализована. Такая сакрализация, пронизывавшая все сферы деятельности общества и государства, являлась той цементирующей основой, благодаря которой подобное общество, возникшее во многом благодаря «бунту», могло сохранять стабильность и упорядоченность в течение довольно длительного срока.

Другие тоталитарные режимы являлись результатом «консервативной революции», имеющей целью закрепление традиционных ценностей конкретной нации или расы, основанных на признании сакральными «крови и почвы». Такие режимы стремились к территориальному расширению «жизненного пространства» за счёт соседних стран, дележа колоний и насаждения «нового порядка» на захваченных ими территориях.

Каждая из политических идеологий обращается к определённому периоду времени, который является для неё определяющим. Либеральная идеология «богтворит» «священное право» частной собственности, деньги, рынок. Она, тем самым, сакрализирует момент «вечного» настоящего. Коммунистическая идеология обращает свои взоры в «светлое и прекрасное» будущее. Идеологии, стержневой идеей которых является националистическая идея, такие как фашизм и нацизм, обращены, в первую очередь, к сакральным ценностям прошлого, чаще всего языческого. Они чтут древних богов, «которые велют ковать железо», ценности, связанные с «кровью и почвой».

Сакральное политических идеологий предполагает существование эзотерического слоя, доступного для понимания лишь избранных adeptов. Хотя по своей форме, ценности, объявленные священными той или иной идеологией, могут показаться, на первый взгляд, связанными с

вполне земным существованием человека. Эти сакральные ценности политических идеологий XX века стоят зачастую выше всякой логики и требуют квазирелигиозной веры в них. Более того, они могут даже входить в противоречие с формальной логикой, и до поры до времени, именно этим демонстрируют свою силу. Отказавшись от религии, от Бога, объявив «войну небу» многие политические вожди XX века сами попытались поставить себя на место земных богов. В политических идеологиях XX века мы встречаемся с такими явлениями как культ политического вождя, как представление об особой миссии общественного класса, нации или расы. Наличие элементов сакрального в политических идеологиях XX века подтверждает глубокую правоту старой пословицы: «Свято место пусто не бывает».

Как уже было отмечено ранее, религиозное сознание разделяет мир на «сакральное» и «профанное». Причём эти два начала противопоставляются друг другу. Сакральное начало в любой религии, по своему статусу, всегда отличается от профанного, мирского, повседневного. Сакральное обладает высшим статусом реальности именно потому, что оно обращено в вечность, тогда как профанное, связано с повседневностью. В политических идеологиях XX века часто прослеживается разделение и противопоставление сфер сакрального и профанного.

Как уже было подчёркнуто ранее, биполярный характер сакральных ценностей сохраняется не только в религиях, но и в политических идеологиях XX века.

Современная политическая идеология, хотя и принадлежит к мирской среде, тем не менее, сохранила в себе элементы религиозного деления мира на сакральное и профанное. Видимо это сохранение будет всегда актуальным, по крайней мере, до того, пока сознание человечества не превратится в нечто однородное, одномерное, как об этом, в своё время, с тревогой пророчествовал Герберт Маркузе в своей книге «Одномерный человек» [3]. Это может осуществиться лишь тогда, когда наступит духовная смерть человеческого рода. Европейские мыслители модерна и постмодерна уже провозгласили «череду смертей»: Фридрих Ницше провозгласил смерть Бога, Мишель Фуко – смерть Человека, Ролан Барт – смерть Автора, а Фрэнсис Фукуяма – конец всемирной истории. Такая духовная ситуация является питательной средой для фашистской идеологии.

Политическая идеология во многом подобна мифологической сфере, на какую бы научность она не претендовала, как это, например, случилось с идеологией научного коммунизма. Конструирование политической идеологии требует не столько научных обоснований, сколько интуитивных озарений, иррациональных порывов «воли к власти», жизненного порыва —«*élan vital*». Формирование политической идеологии

требует определённой религиозности сознания, пускай даже квазирелигиозности, утопизма и многого такого, что не может уместиться в тесных рамках рационального мышления. Так или иначе, для политической идеологии необходим элемент сакрального.

XX век дал миру несколько тоталитарных идеологий, которые зачастую объявив «войну небу», всё же сами не убереглись от религиозного по своей сути разделения мира на две сферы – сакрального и профанного. К числу таких идеологий принадлежат фашистская и национал-социалистская идеология, являвшиеся государственными идеологиями Германии, Италии и ряда других европейских стран в 20-х – первой половине 40-х годов XX века. Эти идеологии, хотя и рассматривали себя как альтернативу западной демократии, в действительности, являлись её непосредственным порождением и, в концентрированном виде, провозглашали некоторые сакральные ценности «западного» мира. Данные идеологии несли в себе сакральное начало, которое, по словам Ф.Ницше, заключалось в «верности земле», а не небу.

К числу тоталитарных относится и коммунистическая идеология, господствовавшая в СССР и других странах социализма, являвшаяся некоторое время государственной идеологией этих стран. Это была принципиально иная идеология, истоки которой подробно проанализировал Н. А. Бердяев в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма». Хотя некоторые современные «европейские» политики стремятся приравнять коммунизм к фашизму, на наш взгляд, с этим категорически нельзя согласиться. Не имея возможности подробно проанализировать различия между указанными тоталитарными идеологиями, отсылаем читателя к уже упомянутой нами работе Н.А. Бердяева.

Фашизм и коммунизм формируют свои собственные системы сакральных ценностей. Возможно, есть некоторое чисто внешнее сходство в ряде методов осуществления поставленных целей, но смысл и направленность этих методов, а тем более целей, совершенно различны и даже противоположны друг другу по определению. Можно говорить, по крайней мере, об интеллектуальной недобросовестности, современных политиков, приравнивающих друг к другу, столь непохожие идеологии. Или за этим кроется злой умысел, сиюминутные политические цели. Даже по своей внешней форме и структуре текстов, в которых выражена коммунистическая идеология, она принципиально отличается от идеологии фашизма. Труды основоположников марксизма-ленинизма полны различных научных выкладок. В них приводится анализ конкретных существующих экономических, социальных и политических проблем, приводятся многочисленные подкрепляющие тезисы факты и доказательства. Это тот случай, когда идеология стремится стать наукой. У неё не всегда это получается, да и полностью получиться не может, по-

сколькx коммунизм – это именно идеология, а, значит, она не может избавиться от мифотворчества по определению. Тем не менее, идеология коммунизма содержит в себе значительный научный потенциал. Сакральная книга фашизма «Mein Kampf» не содержит ничего подобного. Она так же, как и «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше создана «для всех и не для кого». Эта книга построена исключительно на политической мифологии, основана на эмоциях и риторике, в ней не приводится каких-либо существенных аргументов научного плана. Это политическая идеология в чистом виде, ибо она не нуждается в каких-либо научных подпорках, в которых всегда нуждается идеология научного социализма и коммунизма. Политическая идеология фашизма никогда не стремится быть научной, ибо её стержнем является политический миф.

Стремление мифологизировать историю характерно, в разной степени, для тоталитарных политических учений XX века. Идеология фашизма активно разрабатывает новые мифы, провозглашает мифологический характер самой истории. Данная идеология извлекает на свет «архетипы» коллективного бессознательного, которые разворачиваются в пространстве истории. К числу фашистских «мифов XX века», господствовавших в Германии в период Третьего рейха, относятся миф о превосходстве арийской расы и германской нации над другими, миф о последней битве героев (хельдингов) с людьми-обезьянами (аффлингами), миф о всемирном еврейском заговоре, миф о «тысячелетнем Рейхе». Идеология германского фашизма находит свои глубинные корни в древнегерманских эпических сказаниях и средневековой истории.

Основные мифологемы коммунистической идеологии направлены исключительно на сторону будущего, которое должно быть, по словам Н.Г. Чернышевского, «светло и прекрасно». В этом светлом будущем, как подчёркивает последняя редакция программы КПСС «все богатства польются полным потоком, и осуществится великий принцип: от каждого по способностям, каждому по потребностям». Концепция истории, сформулированная, исходя из указанной мифологемы, глубоко эсхатологична по своему характеру и смыслу. Она, по сути дела, является одним из вариантов обоснования грядущего «конца всемирной истории» и перехода в трансисторию.

В отличие от других идеологий XX века коммунистическая идеология, стремится стать наукообразной и в этом плане делает немалые успехи. Поэтому на наш взгляд, нельзя бездумно соглашаться с теми современными идеологами, которые стремятся приравнять коммунизм к фашизму. Такая позиция характерна, в частности, для известного исследователя фашизма болгарского философа Ж. Желева. У него, как у либерального европейского мыслителя, стояла конкретная задача демонстрация коммунистической идеологии. А демонтировать её можно только



одним способом: сравнив её с фашизмом, который рассматривается как «выкристаллизованный» негатив в подавляющем большинстве современных государств. Фашизм в современном политическом сознании, рассматривается как «идеология смерти», как носитель Танатоса. Благодаря этому, всё, что к нему прикасается, и даже сопоставляется с ним в словесной полемике, становится подобным ему. Немецкий фашизм мистифицирован современной европейской культурой благодаря тому, что он является единственной политической идеологией, которая получила надлежащую правовую оценку на Нюрнбергском процессе. При этом не надо забывать, что существуют и многие другие идеологии, которые являются фашистскими по существу, но они не получили однозначной правовой и политической оценки в мировом сообществе. В результате возникшей в политическом и правовом сознании неопределённости, появляется исключительно благодатная почва для серьёзных политических спекуляций. Ярким примером таких спекуляций является приравнение коммунизма к фашизму. Поэтому характерное для современной европейской мысли сопоставление коммунизма с фашизмом, имеет целью оправдать те европейские страны, которые либо полностью приняли фашистскую идеологию в том или ином варианте, либо стали пособниками фашистов, либо своей двурушнической политикой дали «зелёную улицу» фашистским умонастроениям. Такая позиция лицемерна и лжива. Она пропагандируется исключительно благодаря ослаблению современной России, отказавшейся от идеологии коммунизма. Она имеет целью ослабить Россию ещё сильнее. Ведь вычеркнув советский период истории, Россия откажется от своего прошлого. Учитывая, что предшествующие формы её государственности, такие как Российская империя, отошли в глубокое прошлое и их реконструировать просто невозможно, Россия рискует вообще оказаться страной без истории. И тогда её ждёт полный крах. Ведь даже, когда существовал Советский Союз, с которым велась «холодная война», никому из серьёзных политиков на Западе не могла прийти в голову мысль об отождествлении фашистской и коммунистической идеологии. По крайней мере, такую мысль старались не озвучивать. Ведь относительно фашизма приняты соответствующие документы на Нюрнбергском процессе, и он осуждён юридически. Это огромное количество томов судебных дел. Относительно идеологии коммунизма, являвшейся главной победительницей фашистской идеологии, чаще всего стоит демагогия некоторых европейских политиков. Причём эта демагогия привязана к конкретным политическим событиям настоящего, связанным с современной, отнюдь не коммунистической Россией. Здесь мы видим как раз профанирование идеологии коммунизма, с целью её окончательно уничтожить. Рассуждая подобным образом, можно поставить под сомнение вообще всё что

угодно. Но реально это не должно произойти. На муссируемую в западноевропейских средствах массовой информации проблему отождествления коммунизма и фашизма следует смотреть под углом зрения единственного принципа, на котором строится вся современная европейская политика, принципа, ярко выраженного ещё в знаменитом риторическом вопросе Цицерона «кому выгодно».

Обе идеологии рассматривали себя как альтернативу западной демократии, возводящей себя к Просвещению и либерализму, несмотря на глубокие различия в них. Поскольку европейские идеологии, как тоталитарные, так и демократические, некоторое время существовали одновременно, то их сакральные ориентиры были расположены в рамках одной и той же исторической парадигмы и должны рассматриваться в одной и той же системе координат политической и социокультурной жизни истекшего столетия. Это говорит о том, что противоположность различных направлений идеологии, с одной стороны, являлось диалектическим моментом их определённого единства в данный исторический период, а с другой стороны – создавало подобие определённой религиозной среды, с её постоянной внутренней борьбой, в которой существовали своя сакральная, «инфернальная», и профанная сферы. Для коммунизма, с его установкой на пролетарский интернационализм, абсолютно враждебным началом выступал фашизм, являющийся концентрированным выражением националистической идеологии. Таким образом, для коммунизма, в качестве «инфернального» начала выступал именно фашизм, в качестве профанного – идеология западноевропейского либерализма и демократии, которая стремилась к отрыву от какой-либо национальной традиции, была космополитичной по своему характеру. Для фашизма инфернальное начало воплощал мировой коммунизм, в то время как, профанным началом для него являлась всё та же западная демократия. Всё это свидетельствует о том, что противопоставление различных идеологических парадигм друг другу в итоге содержало определённое единство и целостность мировоззрения XX века.

Война, как концентрированное противостояние одних групп людей, против других, носит священный характер. Такая война рассматривается как священнодействие. Сакрализация войны свидетельствует о серьезном влиянии языческих представлений на мировые религии, в особенности на католицизм и ислам, а также на современные квазирелигиозные доктрины. Примером сакрализации войны в XX веке является то, что в начале Великой Отечественной войны И.В.Сталин обратился к советскому народу с лично-нравственным обращением «братья и сестры». «Идет война народная, священная война» – под эти строки солдаты Красной армии шли в бой за свою страну и коммунистические идеалы.

Само по себе христианство имеет в своей основе непротивленческий идеал любви даже к врагам и потому христиане не должны первыми начинать войны. Этим христианство в значительной степени отличается от иудаизма, священная история которого представляет непрерывную череду войн с ханаанеями, филистимлянами и другими народами, населявшими Палестину. В то же время необходимо отметить, что острая религиозная нетерпимость одних конфессий к другим зачастую являлась причиной многочисленных религиозных войн, крестовых походов и т.п. Само понятие «священная война» свидетельствует о сакрализации в религиозной и политической идеологии войн за веру. В особенности эта сакрализация войны присуща исламу (джихад, газават). Провозглашение папой римским крестовых походов представляло собой не только «священную войну» против неверных-мусульман, но также и против инакомыслящих в христианской среде, которые признавались еретиками, в частности против альбигойцев, гуситов, протестантов.

Война рассматривается идеологами тоталитарных государств как своего рода жертвоприношение во имя создания «нового порядка». «нового мира», высшего блага, «светлого будущего». Сакрализация войны характерна для тоталитарных режимов XX века. Например, гитлеровская пропаганда твердила о священной войне арийской расы «хельдингов» с недочеловеками «аффлингами», итогом которой должно быть установление «тысячелетнего Рейха».

Важнейшим сакральным образом в политических идеологиях начала XX века был образ врага. Все политические устремления в этот исторический период группировались вокруг образа врага, который для всех трех сторон являлся сакральным и служил своеобразной точкой отсчета для всех дальнейших действий политического и военного характера. Западными демократиями был создан образ врага, который был связан, прежде всего, с коммунистическим режимом в СССР. Несмотря на относительную устойчивость образа врага в двух противоположных по направленности идеологиях, коммунизме и фашизме, изменения в этих представлениях все же происходили, особенно в конце 30-х годов минувшего века, хотя и носили ситуационный, политически конъюнктурный характер. Примером такой политической конъюнктуры являлся пресловутый пакт Молотова – Риббентропа, выгодный обоим враждующим странам лишь на короткое время.

В то же время, в идеологии западных демократий, образ врага был довольно обтекаемым. Фашизм представлялся ей врагом лишь тогда, когда его сакральная националистическая и великодержавная идея сталкивалась с европейским космополитизмом и либерализмом. Коммунизм же становился врагом тогда, когда его идея «перманентной революции» столкнулась с характерной для Запада идеей прогресса и клас-

сового сотрудничества. В идеологии западноевропейских демократий, образ врага ассоциировался именно с коммунизмом, причём с «русским коммунизмом». Германский и итальянский фашизм не являлись первоначально врагами для западных демократий. Коммунизм оставался главным врагом Запада, именно по идеологическим мотивам, поскольку его фундаментальная идея «перманентной революции» сталкивалась с характерной для буржуазного Запада идеей эволюции общественного развития. Претензии на мировое господство одной страны – Германии, освященные идеей «тысячелетнего Рейха», т.е. идеей, апеллирующей к прошлому, наталкивались на тяготение к мировому господству со стороны коммунистической идеологии, которая апеллировала к будущему, к построению совершенного общественного строя во всём мире, а не к исключительным достоинствам конкретной нации.

Колебания западной демократии между фашизмом и коммунизмом были очевидны, и коренились они как раз в слабости сакральной составляющей именно в демократической идеологии. Сакральными в Западной Европе почитались такие аморфные понятия как свобода, частная собственность, права человека. Западная цивилизация дала простор индивидуализму и была ориентирована на гедонистические ценности, которые связаны с пребыванием человека на «грешной земле». Для неё доминирующим моментом времени было именно настоящее. Эта цивилизация исходила из существования «атомарных», отчуждённых друг от друга личностей. Девизом таких атомарных индивидов был: «Лови момент». Западная цивилизация всегда исходила из существования атомарных индивидов. Каждый человек рассматривался как личность, обладающая равными возможностями, лишь теоретически. В действительности, существовала колоссальная разница в осуществлении своих «равных» возможностей между рабочим и капиталистом, культивировался индивидуализм и жесткий прагматизм, привязанный к конкретной сиюминутной выгоде и цели. Что касается объединяющей идеи, которая бы носила сакральный характер и уравнивала в этом отношении население вне зависимости от принадлежности к общественным классам, социальным группам, расам и нациям, то такая объединяющая идея западноевропейской демократией не была выработана. Именно вследствие этого большинство стран Европы проявили свою дряблость в военно-политическом отношении и, так и не смогли оказать серьёзного сопротивления слаженно работающему механизму военно-политической машины фашистской Германии. Недостаток сакрального начала в демократической идеологии европейских стран оборачивался отрывом от какой-либо национальной традиции, и, в итоге своем, способствовал формированию космополитизма.

Преодоление космополитической тенденции, в некоторой мере, присущей первоначально коммунистической идеологии, было осуществлено в процессе партийных чисток и массовых репрессий, проведенных по указаниям И.В. Сталина в конце 30-х годов XX века. Эти действия способствовали, в какой-то мере, сближению некоторых позиций коммунистической идеологии в СССР, приобретшей в качестве сакральной ценности великодержавные черты государственности с национал-социалистской идеологией Германии, стремящейся к утверждению, по крайней мере, в Европе, сакральной, по своей сути, идеи «третьего Рейха». Главное препятствие к окончательному сближению двух первоначально противоположных, по своей направленности идеологий, заключалось в том, что германский национал-социализм всё-таки сохранил некоторые буржуазно-демократические ценности, такие как частная собственность на средства производства, частное предпринимательство. Фашистская Германия никогда не собиралась отказываться от главных сакральных ценностей западного мира. Она никогда не собиралась уничтожать буржуазный строй, а, значит, идти далеко вперед в реализации утопической идеи радикального преобразования мира и человечества. Как уже было сказано ранее, ценности западной демократии были адресованы конкретному индивиду, а не коллективной общности. В условиях подготовки к мировой войне эти ценности теряли своё значение. Эффективной являлась идеология, которая могла бы сплотить народ, а не разобщать его. Провозгласив в качестве сакрального начала право частной собственности, западные демократии не могли сформировать идеологию, объединяющую мир. Еще Платон говорил о том, что частная собственность, способствует расколу народа и государства, ибо порождает бедность и богатство как два противоположных друг другу полюса.

Претензии на мировое господство одной страны – Германии, освященные идеей «тысячелетнего Рейха», т. е. идеей, апеллирующей к прошлому, наталкивались на тяготение к мировому господству со стороны коммунистической идеологии, которая апеллировала к будущему. Такое противостояние было во многом связано не только с коммунистической идеологией, подчёркивающей превосходство классовых ценностей над национальными, но и с тем, что СССР был все-таки многонациональным государством. В этом было его главное отличие от Германской империи, которая, в свое время, противопоставляла себя, благодаря «чистоте немецкой крови», «лоскутной» Австро-Венгерской монархии, с её многочисленными народами и языками. Германия была мононациональным государством, стремившимся расширить своё «жизненное пространство». Советский Союз воспринимался не просто как одно из государств, пусть даже большое государство, а именно, как «шестая часть мира», как «земшарная республика Советов», как «Новый мир», кото-

рый из-за «железного занавеса» противостоял «старому миру», к которому причислялись и западная демократия и тоталитарные фашистские государства Европы. Недаром самые влиятельные советские литературные журналы того времени назывались «Красная новь» и «Новый мир». Вследствие этого, идеология в СССР не могла замыкаться узкими националистическими рамками, как это было в Германии, где главной задачей являлся именно «мир для немцев». Советская идеология должна была включать в себя как сакральную ценность идею межнационального единства, признания существования многих национальных культур. Даже у бесписьменных народов должен был появиться алфавит, свои писатели, деятели науки и искусства. Отсюда и известная в период социализма формулировка основной характеристики советской культуры как «национальной по форме и социалистической по содержанию». Германия же, будучи, по своей сути, мононациональным государством, стремилась к утверждению «нового порядка», который должен был сакрализировать исключительное право немцев как нации на мировое господство. Для обоснования подобных идей и был создан нацистский политический «миф XX века», связывающий немцев начала столетия с древними арийцами. Этот политический миф утверждал сакральную ценность, зафиксированную в словах «Deutschland über alles» («Германия – выше всего»). Господствующие в гитлеровской Германии расовые теории, геополитические учения, деятельность общества «Наследие предков», имели задачей сделать германскую историю самой древней историей по отношению к истории всех остальных народов мира. Сакрализация истории в том и заключалась, чтобы сделать историю древнее, чем она есть на самом деле. Именно фашизм стремился вернуть Германии её бывшее могущество, взяв на вооружение сакральную идею «тысячелетнего Рейха».

В своих претензиях на мировое господство коммунистическая идеология прикрывалась всемирно-исторической миссией пролетариата, у которого нет отечества и, поэтому он не связан с какой-либо конкретной страной. Носитель сакральных ценностей пролетариата Советский Союз был создан изначально, не как национальное, а как многонациональное государство. Такое государство, так или иначе, не должно было связывать свою идеологию с конкретной нацией. Подобная связь была бы для него изначально губительной. В силу этого, «советский коммунизм» всегда предполагал существование национального плюрализма. В противоположность СССР, Германия была мононациональным государством. Подавляющее большинство населения в ней составляли немцы. Задуманный национал-социалистами «новый порядок» должен был утвердить исключительность немцев, как носителей сакральных ценностей древних арийцев. Среди этих ценностей Германия была «пре-

выше всего». Сакральной идее «нового порядка», сформулированной немецкими фашистами, активно могла противостоять только сакральная идея «мировой революции». Хотя эту идею проповедовал космополит Л.Д. Троцкий, однако от неё формально не отказывался и И.В. Сталин, фактически отстаивавший позицию великорусской государственности.

Советская коммунистическая идеология первоначально рассматривала Советский Союз едва ли не самым молодым государством мира. Здесь было сакрализовано именно «будущее», как таковое, а не государство, изначально сопряжённое с историей, которое по утверждениям коммунистических идеологов должно было вскоре отмереть. И только в 30-е годы столкнувшись с вызовом фашизма, в СССР начинается процесс сакрализации истории государства, причём во всех советских учебниках она начинается не с истории восточных славян и Киевской Руси, а с древнейших государственных образований Кавказа и Средней Азии, т. е. по сути, как и германская история, возводящая немцев к древним ариям. История и Германии и СССР начинается, по сути, именно с истории стран Древнего Востока.

Тоталитарные идеологии исходили из того, что на конкретную личность вообще не нужно обращать серьёзного внимания. Для революционной идеологии большевизма глобальной проблемой была проблема огромных человеческих коллективов, действующих в силу объективных исторических закономерностей. Советские учёные в области психологии и педагогики разрабатывали преимущественно проблему коллектива. Коллектив рассматривался как цель, и, в то же время, он являлся важнейшим инструментом формирования личности. Личность должна быть сформирована таким образом, чтобы она могла действовать только внутри коллектива, а не противопоставлять себя ему. Как только возникла ситуация конфронтации личности и коллектива, сразу, со всей остротой, ставился вопрос, что с ней делать? Решений было несколько: «перековать», выслать, или поставить к стенке. Нет человека, нет и проблем. Проблеме «перековки личности» уделяется огромное внимание в творческом наследии выдающегося советского педагога А.С. Макаренко.

Тоталитарное государство, в своем наиболее жестком варианте, стремится сделать всё возможное для уничтожения всякого разграничения между целями и интересами конкретного индивидуума, с одной стороны, и государства, с другой. Хотя такое государство никогда не может полностью подчинить себе всё то, что, по своей природе, относится к сфере индивидуального, личного, тем не менее, оно постоянно стремится определять, что должно, а что не должно относиться к данной сфере. Идеалом такого государства было бы полное уничтожение индивидуальности, нивелировка отдельной личности и создание «коллектив-

ной личности» – народа, нации, партии и т.д. Однако реализовать такую идею ему не под силу. Именно поэтому все тоталитарные государства недолговечны.

Литература, искусство, мораль, образование относятся к тем сферам деятельности, которые тоталитарное государство стремится в максимальной степени подчинить себе. Что касается тех отношений, которые такое государство не может полностью взять под свой контроль, оно старается вытеснить на периферию. По крайней мере, тоталитарное государство стремится минимизировать роль и значение неподконтрольных ему человеческих отношений. Отсюда жёсткая система цензуры, касающаяся не только общественно-политических идей, но и изображения сексуальных отношений в литературе и на экране.

В период Второй мировой войны сакральной германской идее «нового порядка», свойственной германскому фашизму, противостояла уже не сакральная идея «мировой революции», а идея советской великодержавности. Это была идея «Нового мира», но возводящего себя к глубокой исторической традиции. Хотя И. Сталин и не отказывался от фундаментальной, сакральной по своей сути, идеи всемирной коммунистической революции, однако, эту идею он старался в этот период времени не афишировать. Сакральной ценностью считалась именно Родина. И это дало определённые положительные результаты для поддержки СССР в годы войны со стороны других стран. Именно борьба против немецких захватчиков способствовала тому, что вокруг СССР могли сплотиться все антифашистские силы, в том числе и представляющие демократические политические режимы западных стран. Для народов Советского Союза, измученных постоянными социальными катаклизмами, проявившимися в гражданской войне, в коллективизации, в массовом голоде, в политических чистках и массовых репрессиях, именно идея «священной войны» явилась поводом для сплочения против внешнего врага.

Колебания западной демократии в ту или другую сторону были очевидны, как раз в силу слабости присутствия элементов сакрального в этой идеологии. Сакральные ценности западной демократии не могли объединить народ той или иной страны даже в экстремальной ситуации, связанной с войной. Подобные идеи могли до некоторой степени лишь сгладить напряжённость в отношениях между различными общественными классами в демократических странах Европы.

Западная цивилизация, ориентирующаяся на индивидуализм каждого, не давала, в отличие от Древней Греции с её уникальным полисным строем, возможности сплотиться народам этих стран в минуты опасности, поскольку не только имущественная, но и интеллектуальная пропасть стояла между правящим классом и пролетариями в довоенном



буржуазном обществе. Для советского народа, измученного постоянной усобицей, которая проявлялась в гражданской войне, в коллективизации, повлекшей за собой массовый голод, в политических чистках и массовых репрессиях, именно «священная война» явилась поводом для сплочения против внешнего врага. Западная цивилизация дала простор индивидуализму и была ориентирована на гедонистические ценности, которые связаны с пребыванием человека на земле именно в момент настоящего времени. Эта цивилизация исходила из существования «атомарных», отчуждённых друг от друга личностей и о каком-то единении народов этих стран перед лицом общего врага не могло быть и речи.

Хотя фашизм имеет множество предшественников, окончательное оформление этой человеконенавистнической идеологии, провозгласившей разделение человечества на сверхчеловеков и недочеловеков, происходит в сравнительно короткий период между двумя мировыми войнами. Одичание человечества может произойти быстро и внезапно, как в пьесе Э. Ионеско, где люди превращаются в носорогов. Фашизм – это своего рода болезнь духа европейского человечества. Несмотря на все исторические катаклизмы, это одна из самых устойчивых идеологий. Ведь фашизм апеллирует, в первую очередь, к сфере инстинктов, к сфере подсознания, а не к разуму.

Фашистская идеология, в отличие от других тоталитарных идеологий, в частности, идеологии коммунизма, в концентрированном виде содержит исключительно европейские ценности. Она является своего рода кристаллической структурой европейской цивилизации первой половины XX века. Попытки европейских мыслителей разных направлений сакрализировать биологическую природу человека и оторвать его полностью от Бога всегда напоминали содержание библейской притчи о строительстве Вавилонской башни. Такой Вавилонской башней европейского гуманизма и явился сверхчеловек. Несмотря на то, что идея превосходства европейского человечества, блуждала по социокультурному пространству и в прежние времена, она не смогла себя проявить в такой степени негативно и с такой силой в наполненные глубоким духовным смыслом времена античности и средневековья. Духовную ситуацию европейского человечества кардинальным образом изменила эпоха Возрождения, провозгласившая в качестве главного морально-политического принципа «Цель оправдывает средства».

Фашистская идеология проявляется на всех уровнях – на психологическом, идеологическом, политическом, экономическом, культурном и т.д. Она органична и тотальна по своей сути. Фашизм иррационален в своих устремлениях. Трагизм фашизма заключается в том, что он обречён. Длительной концентрация негативных устремлений личности и

общества, сосредоточенных на разрушении, а не на созидании, просто не может быть. Идеология, одержимая культом смерти, не может существовать в своём концентрированном виде очень долгое время. В то же время, в фашизме есть и предельно рациональная сторона. Он использует подвластный «человеческий материал» для новых научных открытий, абсолютно забывая о том, что такое «химера совести». Он не стремится оправдать каким-либо способом результаты своей деятельности, не кается за совершённые преступления. Никакие муки совести и переоценка содеянного не свойственны фашистским идеологам. Они будут утверждать то, что утверждали раньше.

Как и идеология буржуазного либерализма, фашизм – идеология «сильных» людей. Он оправдывает право сильной личности на насилие по отношению к слабым. Он отвергает категорический императив, «золотое правило нравственности», религиозные догматы – всё то, что сковывает негативную свободу человека.

Фашизм на первый план выдвигает грозный лик сакрального. Но это не лик грозного Бога монотеистической религии. Это лик древних языческих богов. Ощущение космического ужаса древних эпох – вот источник фашистского мировоззрения, представляющего уход из современности в глубокую архаику. В состоянии предельного напряжения чувств, происходит перевоплощение, перерождение человеческой личности. Грозное лицо первобытного страха затмевает чувство сакральной любви к Богу. Божество в фашистском мировоззрении – это не сам Бог, это бич Божий. Это – вселенский ужас бытия, «инфернальное» начало, парализующее чувства и мысли, и, одновременно, порождающее преобразование человеческой личности в сверхчеловека.

Фашизм, как идеология, сориентирован на героическое прошлое. Его приверженность древнеарийскому началу, «истинно-немецкому» духу связана с архаическими сакральными традициями. Он обращён к древним языческим богам, богам войны, которые «велят ковать железо». Известна также приверженность итальянского фашизма великой античной традиции, связанной с Вечным городом и Римской империей и обращением к великой культуре итальянского Возрождения. Эпоху своего правления, по аналогии с периодами истории культуры Возрождения, Б. Муссолини объявляет эпохой «новеченто».

Будущее в такой идеологии выглядит как новая модификация прошлого. Представления о циклическом времени особенно подходят для фашистской идеологии. Величественная идея «вечного возвращения» ориентирует фашизм на ценности языческие, дохристианские. Фашизм – это грандиозный прорыв к сакральному началу язычества.

Фашизм, подогреваемый сакральным прошедших эпох, вовсе не чужд технократическому мышлению. Он является духовным порожде-

нием индустриального общества и может существовать и в постиндустриальную эпоху.

Язычество фашизма, язычество «крови и почвы», нации и расы всегда противостоит тем религиозным и политическим учениям, которые стремятся взглянуть «поверх барьеров». Фашизм отрицает какую-либо возможность компромисса между господином и рабом, и строит отношения с другими на основе дихотомии «палач – жертва».

Фашизм признаёт священными текстами выступления и книги своих духовных лидеров. Как утверждала нацистская пропаганда: «Священную книгу» национал-социализма и новой Германии нужно «прожить вместе с фюрером, пережить её вместе с ним...» [4, 151].

Сакральное начало фашистской идеологии проявляется в языке. Этот язык напоминает язык военных команд. Он исполняет роль заклинания и становится средством магического воздействия на массы. «Сакральный» язык фашистской идеологии выражает преимущественно одну сторону человеческой сущности – её разрушительную сторону. Поэтому в отличие от сакрального языка мировых религий он поразительно беден. Он стремится к аббревиатурам, к упрощению правил грамматики. Такой язык принуждает каждого человека следовать единым образцам. Любое суждение, высказанное автором в той или иной книге или публичной речи, не должно входить в противоречие с установленными политической властью «истинами».

Фашизм, в отличие от ницшеанского индивидуализма, является массовым явлением. Для него не важна конкретная личность. Лидеру движения важно овладеть вниманием массы. Поэтому, в целях концентрации внимания человека-массы используются самые примитивные способы оболванивания, самые простые лозунги. По словам немецкого исследователя В. Клемперера, «язык Третьего рейха полностью нацелен на то, чтобы лишить отдельного человека его индивидуальной сущности, одурманить, усыпить личность, сделать ее тупой и безвольной частью гонимого в определенном направлении стада, простым атомом катящегося вниз камня» [4, 143].

Истинное отношение к фашизму той части западноевропейской цивилизации, которая осталась на позициях либерализма и консерватизма, является завуалированным и двусмысленным. Фашизм представляется ей противником лишь тогда, когда его сакральная националистическая и великодержавная идея непосредственно сталкивается с европейским космополитизмом и либерализмом. Фашистская идеология никогда не отказывалась от главных ценностей западного мира, таких как «священное право» частной собственности, не собиралась уничтожить буржуазный строй, а, значит, идти вперед в реализации утопической

идеи радикального преобразования мира и человечества. Она была глубоко консервативна в социальном плане.

Претензии на мировое господство одной страны – Германии способствовали формированию главной сакральной политической идеи «тысячелетнего Рейха». Истоки этой идеи коренились в историческом контексте европейской цивилизации, в котором Германии было отведено место фактического продолжателя Великого Рима. Она даже официально именовалась «Священной Римской империей германской нации».

Фашистская идеология предполагает проведение многочисленных массовых мероприятий, таких как физкультурные и военные парады, факельные шествия. Такие «перформансы», потрясающие своими масштабами, восходят к ритуалам и мистериям языческих религий.

Идеология фашизма – самая мистическая из политических идеологий XX века. Она активно используют эзотерическую символику и мифологию для закрепления в подсознании людей её главных постулатов. Обращаясь к древним языческим культам, фашистская идеология стремится найти такие символы, которые в наибольшей степени активизируют подсознание, гальванизуют волю и, тем самым, способствуют готовности адептов фашизма убивать и умирать во имя высшей идеи. Примером такой символики является свастика, существовавшая в качестве сакрального символа в древнеиндийских солярных культах.

Фашизм – это явно европейский политический и культурный феномен. Но, европейская идеология XX века не является результатом развития исключительно европейской мысли. Это – продукт, возникший в результате открытости этой мысли различным религиозно-культурным традициям. Фашизм «Третьего Рейха» склонен искать сакральную основу не только в европейской традиции, но и эклектично соединять отдельные элементы, почерпнутые в культурах и религиях стран Востока. Нацистские теоретики изучали сакральные учения стран Востока, но пытались использовать этот сакральный потенциал исключительно в своих прагматических подходах и целях. Такие подходы, когда к великому духовному наследию относятся только как к средству для достижения сугубо практических целей, характерны именно для рационалистического западноевропейского мировоззрения.

Так, после захвата Италией Эфиопии, итальянский король присваивает себе императорский титул. Появилась ещё одна империя, наряду с Британской и Германской. Идея создания мировой империи рано или поздно должна была столкнуться с космополитизмом западноевропейских демократий. Западные страны, возможно и не желали создания новой сверхдержавы в центре Европы, но для борьбы с коммунизмом, представляющим единственную реальную альтернативу системе ценностей «свободного мира», создание агрессивного государства, стремяще-

гося к мировому господству, было им в тот период истории стратегически необходимым.

Несмотря на то, что фашизм недолговечен, ибо невозможна концентрация негативных устремлений человечества на слишком длительное время, очередное «пришествие» фашизма можно ожидать довольно скоро. Он обладает чудовищной способностью к регенерации в новых формах. Фашизм живёт в чувствах человека, в стремлении отомстить, в зависти, в страхе. А эти чувства никуда не исчезают. Когда наступает благоприятная для фашизма кризисная ситуация, он снова может появиться в цивилизованном мире и поднять под свою идеологию целые народы.

Важнейшим источником сакрального в политической идеологии является утопия. Как бы различные мыслители не относились к утопиям, утопии появляются в различные исторические периоды и играют важную роль в развитии человеческого общества. Какими бы несбыточными не казались бы утопии на первый взгляд, тем не менее, они всегда содержат глубокую правду о существующих в обществе тенденциях развития. Сила утопии заключается не столько в достижении результата, сколько в эффективном воздействии на сознание людей в плане формирования тех или иных установок в обществе и культуре.

Утопизм является характерной чертой религиозного мировоззрения. Утопические представления содержатся в священных книгах. Элементы утопического мышления содержатся в религиозных представлениях о рае и аде, о Царстве Небесном, о граде Божьем, в хилиастических представлениях о «Царстве Божиим на земле». Элементы утопизма содержатся в культуре и политике. Утопизм религиозного и политического мышления всегда выступает мощным двигателем исторического процесса. Без яркой утопической идеи история человеческого общества не может обрести своей целенаправленности и смысла. Жанры утопии могут быть различны. В различные исторические эпохи утопические идеи высказывались в священных книгах, в утопических романах, в политических, экономических и социальных теориях. Эти теории могут быть обоснованы научными доводами, однако, они никогда не теряют своего утопического характера.

Утопии, которые занимали мысли людей на протяжении многих столетий, содержат в себе значительный потенциал сакрального. Недостаточность этого потенциала в некоторых утопиях приводит к быстрому разочарованию в них, и, следовательно, быстрой их смене другими. И хотя утопия никогда не может полностью реализоваться, идеи, которые она содержит, тем не менее, задают основу дальнейшего продвижения человеческого общества в историческом времени и остро ставят вопрос о смысле предназначения и миссии человечества, а, значит и дальней-

шего его существования. Утопия является тем сакральным образцом, на который человечество ориентируется, реализуя поставленные перед собой цели.

Наличие в утопии сакральной сердцевины вытекает из самой противоречивости утопии. Это слово означает «несуществующее место», однако утопия, так или иначе, нуждается в практической реализации. В её осуществление, по крайней мере, надо верить, как верят в миф. Её надо пережить, стало быть, она имеет экзистенциальное измерение. Процесс переживания утопии очень ярко показан в произведениях А. Платонова «Котлован» и «Чевенгур». Сакральный характер демонстрируют даже те утопии, которые создаются убеждёнными атеистами.

Хотя Н.А. Бердяев утверждает, что главное в наше время не осуществление утопий, а умение их избежать, тем не менее, необходимо иметь в виду и ту истину, которую содержат практически все утопии, несмотря на всю их несбыточность. Утопия, обладая колоссальным сакральным потенциалом, представляется мощным двигателем исторического процесса.

Несмотря на то, что наука заняла в XX веке лидирующие позиции в мировоззрении, не она, а именно утопия, составляет основу политических идеологий XX века. В той или иной степени, утопическое мышление лежит в основе идеологий коммунизма, фашизма, евразийства, негритюда, апартеида, национализма, сионизма и т.д. Утопизм составляет основу современных «демократических» идеологий. К таким идеологиям относятся либерализм, консерватизм, глобализация, теории правового государства, «технотронного» или постиндустриального общества. Попытки осуществления утопий, которые характеризуются высоким уровнем сакрального, требуют огромного количества жертв.

В зависимости от того, в какой момент времени осуществляется выход за пределы настоящего той или иной утопией, существуют утопии, направленные в прошлое, и утопии, направленные в будущее. Утопии, направленные в прошлое, исходят из того, что «золотой век» человечества уже позади. Такие утопии стремятся воспроизвести прошлое, перенести в будущее его основные черты. Утопии, направленные в прошлое, отличает воздействие на них представлений о «вечном возвращении». Они имеют ностальгический и консервативный характер. Примером является утопическая «римская идея», которая на протяжении всей эпохи средневековья являлась доминирующей утопической идеей Западной Европы. Стремление реализовать «римскую идею» связано с деятельностью католической церкви и германских императоров. Известна и приверженность итальянского дуче Б.Муссолини величию традиции, связанной с Вечным городом, Римской империей и итальянским Возрождением.

Консервативная утопия, обращённая в прошлое, присутствует и в проектах «нового порядка» германских национал-социалистов. Фашизм, во многом устремлён к прошлому, привержен древнеарийскому началу в культуре, «истинно-немецкому» (kerndeutsch) духу и подпитывается корнями архаических сакральных традиций. Он обращён к древнегерманским языческим богам. Идеология фашизма содержала в себе значительный эзотерический потенциал. Тогда, как другие политические идеологии, пытались замаскировать свой утопизм научными рассуждениями, нацистская идеология заявила совершенно открыто о том, что именно «миф XX века», а не Логос отныне будет править миром. Религия «железа и крови» древних германцев воскрешается в XX веке нацистской утопией.

Коммунизм, наоборот, устремлён в будущее, он заявляет о себе как о совершенном общественном строе, который должен быть построен в будущем. Эта направленность в будущее и составляет важнейший элемент сакрального в коммунистической идеологии. Восприятие утопизма коммунистической идеологии было связано с сильным утопическим потенциалом восточнославянского мировоззрения. Именно те произведения западной философии и художественной литературы, которые содержали утопические идеи в концентрированном виде, оказываются наиболее востребованными в России. Утопический потенциал политической идеи остро воспринимается типом сознания, характерным для русского народа. Сакрализация пространства, как источника свободы, давала возможность возникновения утопической идеологии «Нового мира». Поэты «Нового мира» во многом разделяли утопические идеи. Так, один из основоположников российского футуризма Велемир Хлебников, ощущал себя «первым председателем Земного шара». Утопизм «космического» мышления ярко проявляется и в «Чевенгуре» А. Платонова.

Основанная на атеизме, коммунистическая идеология стремилась разрушить сложившиеся барьеры между нациями и культурами. По словам В. И. Ленина: «Интересы рабочего класса – как и вообще интересы политической свободы – требуют... самого полного равноправия всех без исключения национальностей данного государства и устранения всяческих перегородок между нациями» [5, 318]. Большевицкая революция сакрализовала свободу трудящихся всего мира, которые её рано или поздно, должны «обрести в бою». Обретение вождельной свободы могло произойти только в результате насилия, право на которое рассматривалось теоретиками, как важнейшее проявление этой свободы. Слом многочисленных барьеров между общественными классами, между нациями, расами, между умственным и физическим трудом должен был привести к подлинному равенству свободных людей.

Надо отметить, что стремление к такой безусловной свободе, к свободе «поверх барьеров», мы наблюдаем и в идейных движениях прошлого, связанных с утверждением мировых религий. Источник всякой несвободы рассматривался в них как раз в том, что общество было расколото на элиту и «низшие классы». Понимание того, что представляют собой эти элиты и «низшие классы» в различные исторические периоды существенно менялись: от системы разделения общества на касты в Древней Индии до «золотого миллиарда» в современном «глобализированном» мире.

Созидание огромной страны, представляющей собой «шестую часть мира», а, в перспективе, как утверждали некоторые теоретики «перманентной революции», и создание «земшарной республики Советов», способствовало сакрализации свободы через возможность преодоления земных рамок существования человечества. Благодаря подобным идеям, одной из наиболее передовых отраслей советской науки становилась космонавтика. Согласно известной песне советской люди были «рождены, чтоб сказку сделать былью, преодолеть космический простор». То, что именно в сфере освоения космического пространства были достигнуты колоссальные успехи, совершенно не случайно для общества, в котором была сакрализована свобода. Отцы-основатели космонавтики утверждали, что преодолеть «притяженье земное» возможно и необходимо. Эта идея была выработана в рамках философской традиции русского космизма, представленной Н.Ф. Фёдоровым, К.Э. Циолковским, В.И. Вернадским и других выдающихся «пионеров Вселенной». Важнейшим путём к дальнейшему освобождению человечества являлась наука. Расширение проблемного поля научных исследований, особенно в сферах естественных и технических наук, способствовало многочисленным достижениям научно-технического прогресса, преобразовавшим не только окружающий мир, но, в известной степени, и природу самого человека. Технократическое мышление существенно изменило картину мира. Однако оно, в свою очередь, вызвало к жизни множество сложных и трудноразрешаемых проблем, связанных с дальнейшим существованием человечества.

Утопической является и демократическая идеология Запада. С точки зрения демократической идеологии, каждый человек рассматривался как личность лишь теоретически, в действительности существовала колоссальная разница в осуществлении «равных» возможностей между различными общественными классами, социальными группами, странами и народами. На практике культивировался жесткий индивидуализм, привязанный к конкретной сиюминутной выгоде и цели.

Современное постмодернистское мышление, продуцирующее новые утопии («общество потребления» и т. д.) ориентируется преимуще-



ственно на текущее, повседневное, настоящее, «профанное». Такие утопии могут увлечь значительную часть людей. Однако ощущение духовной пустоты будет стимулировать поиск новой утопии.

В отличие от христианской религии, которая включает в себе не только объект коллективной веры, но и субъект – субъектные отношения между человеком и Богом, политическая идеология, лишена этих отношений изначально. Политическая идеология включает в себя только отношения между субъектом и объектом, которому она стремится себя навязать. Посредником, медиатором в действиях людей в десакрализованном пространстве является уже не Бог, а политический вождь, который рассматривается как эталон нравственности и мудрости, зачастую без должных на то оснований. Отсюда и пристекает культ личности в отношении правителей.

Все политические идеологии провозглашают одной из важнейших ценностей свободу. Однако свобода, которая в религиозном сознании выводится из того, что человек создан по образу Божию и к подобию должен стремиться на протяжении всей своей жизни, существенным образом отличается от представления о свободе в политической идеологии. В идеологии, образ первоначально не задан и свобода выводится из природы самого человека, из факта его рождения, из представлений о его правах. Такая свобода по своему характеру лишена серьёзного онтологического обоснования.

Атеизм конца XIX – начала XX века становится всё более воинствующим. Он уже не только критикует религиозные догматы, но и выстраивает своё, во многом иррациональное и основанное на вере, моральное учение, символом веры провозглашая «святую свободу». Именно благодаря этому учению атеизм становится важным звеном в процессе формирования идеологии тоталитарных политических режимов. Став важнейшим составляющим государственной идеологии, такое мировоззрение стремится занять место религии, полностью вытеснить традиционные верования и навязать своё собственное понимание свободы, обращаясь непосредственно к чувственному и рассудочному началам человеческой природы. Атеизм противопоставляет человеческую свободу, возведённую им в абсолют, и Бога. Согласно подобным взглядам, божество рассматривается как «носитель» несвободы, делающей человека «рабом Божиим». Атеистическое мировоззрение на службе тоталитарных режимов создаёт квазирелигию свободы, объявляет её наивысшей ценностью, частично реабилитирует даже человеческие пороки, отказавшись от традиционных для религии представлений о грехе и покаянии. Преодолевая научный пафос рационализма, возникшая идеологическая конструкция в тоталитарном государстве стремится утвердить себя

в качестве одного из вариантов «нового религиозного (квазирелигиозного) сознания».

Как бы ни обвиняли либеральные критики тоталитарный политический режим, базирующийся на атеистической идеологии, в отсутствии элементарных свобод и прав человека, он никогда не отказывался, да и не мог отказаться, от признания главной своей сакральной ценности – свободы. Как отмечает Э. Фромм: «Стремление к свободе не метафизическая сила, хотя законами природы его тоже не объяснить; оно является неизбежным результатом процесса индивидуализации и развития культуры. Авторитарные системы не могут ликвидировать основные условия, порождающие стремление к свободе; точно так же они не могут искоренить и стремление к свободе, вытекающее из этих условий [6, 200]. Свобода – эта самая значимая ценность, которую исповедуют практически все атеисты. Это «сладкое слово свобода» было сакрализовано властью тоталитарных режимов. Хотя, подобная трактовка свободы значительно отличалась от той трактовки, которая свойственна религиозному миропониманию.

В революционных песнях, гимнах отчётливо выражены сакральные ценности, среди которых свобода занимает почётное место. Например, в песне «Варшавянка» слышен призыв поднять знамя борьбы не только за рабочее дело и мир, но и за «святую свободу».

Свобода мыслилась некоторыми политическими идеологами как преодоление барьеров, существовавших между людьми. Коммунистическая идеология предполагала создание «Нового мира» как результата социальной революции, связанной с освобождением пролетариата и всех угнетённых слоёв населения и построения справедливого общества без эксплуатации человека человеком. Эта идеология обращалась преимущественно к эгалитарному пониманию свободы. Либерализм и консерватизм стремились сохранить и утвердить западную модель социально-дифференцированного общества с элитой и низшими слоями населения в различных вариантах: колониализма, неоколониализма, глобализации. Их задачей было подчинение всего человечества системе ценностей «свободного мира». Основанный на квазирелигиозных построениях, германский нацизм выдвигал принципиально иную концепцию, выражающуюся в «расширении жизненного пространства» одной нации путём войны и торжества абсолютного насилия. Лозунги «Нового порядка», «Германия превыше всего», «тысячелетнего Рейха» являлись утверждением свободы только для немецкой нации. Всем же, кто признавался расово неполноценным, гарантировались только рабство и смерть. Такая свобода носила исключительно негативный характер, и была, по сути, свободой от всех нравственных устоев и ориентиров. Идея превращения Германии, одного из государств, во всемирную им-

перью, порабощение ею других народов, расширение «жизненного пространства» за счёт других, выглядело полной противоположностью по отношению к грандиозной коммунистической утопии, с её жадной освобождения от классовых, расовых, национальных и других барьеров между людьми, именно принципиально иным пониманием свободы.

Эта разница крылась в существовании глубокого различия восприятия пространства жителями Евразии как свободного, «пустого» пространства с европейским мышлением, восходящим к античной традиции. В античной философии, в отличие от восточной, не было категории пустоты. Древнему греку пространство его родного полиса внушало уверенность, когда с высоты крепостной стены, он мог обозреть всю территорию своего города-государства, включая его границы. У греков вместо категории пространства была категория «места», поэтому всё имело чёткие границы, от границ небольшого по территории полиса до границ Римской империи. На смену древнегреческому полису пришёл «Вечный город», в котором пространство, как заполненное «место», на котором стоял великий Рим, отождествлялось со всем миром. В русской и советской культуре утверждается свобода, связанная с практически безграничным пространством. Она ассоциируется с великой рекой Волгой, у которой «конца и края нет».

Свобода в тоталитарных государствах связана с «абсолютной Родиной», важнейшими атрибутами которой являются её величие, «необъятность» территорий, широта «жизненного» пространства, центрирование всего остального мира вокруг себя. Даже в самые грозные годы «большого террора», подавляющим большинством населения, как одна из самых любимых, воспринималась песня, сердцевиной текста которой были слова В. Лебедева-Кумача, утверждающие сакральную ценность свободы: «Я другой такой страны не знаю, где так вольно дышит человек». Согласно песне, сакральная ценность свободы непосредственно связывалась с гигантскими масштабами территории «абсолютной Родины». Безграничность этого пространства как раз и позволяла «дышать вольно». Пространство, которое нельзя объять разумом и «аршином общим не измерить», действует благотворно на психику человека в плане «открытости души», тогда как замкнутые, ограниченные пространства мелких государств, вызывают ощущение «удушья» и клаустрофобию.

Однако уже в 60-е годы в советской поэзии господствовало иное восприятие сакрального пространства, которое наиболее точно выражено в строках песни М. Матусовского «С чего начинается Родина». Она «начинается с картинки в твоём букваре... с той песни, что пела нам мать». В этих стихах речь идёт уже не об устремлениях к «абсолютной Родине», а о родине в сокровенном, глубоко внутреннем переживании, о «родине», которой есть место в глубинах души каждого человека.

Для революционной коммунистической идеологии важнейшей ценностью была социальная свобода. С точки зрения марксизма, религия рассматривалась не только как средство оправдания социального неравенства людей, но и как один из главных источников несвободы. В коммунистической идеологии свобода рассматривалась преимущественно в конструктивном плане как средство преобразования мира, «свобода-для». Даже стремление разрушить старый «мир насилия» предполагало строительство «нового мира», в котором тот, «кто был никем, тот станет всем». Тоталитарная идеология фашизма и нацизма, также часто примыкающая к атеистической позиции, наоборот, культивировала преимущественно негативную свободу, «свободу-от». Глубоко индивидуалистическая идея сверхчеловека, провозглашённая в своё время Ф. Ницше, стала основополагающей для сакрализации негативной свободы. Главным шагом, на этом пути, было освобождение человека от «химеры совести». Ведь совесть является самой мощной силой, которая сковывает «негативную», разрушительную свободу, свободу творить зло. У сверхчеловека же, согласно ницшеанскому учению, нет никаких внутренних ограничений для «свободного действия – «если Бога нет, всё позволено».

Фашизм провозглашал избавление человека от «химеры совести». Это было ещё одним проявлением сакрализации негативной свободы. Эта позиция никоим образом не могла найти точки пересечения с другими идеологиями, считающимися тоталитарными. Несмотря на узкоклассовое понимание морали в пролетарской идеологии, никто из пролетарских вождей не призывал избавляться от совести, наоборот, подчёркивалась «пролетарская совесть». В известной степени, коммунистическая идеология при всех её неоднозначных проявлениях, скорее обращалась к «больной совести», свойственной русским интеллигентам. Стремление освободить человечество от власти эксплуататоров, разрушить дихотомию «господина и раба» и было одним из порождений «химеры» «больной совести». Страдания «больной совести» в своих романах показал Ф.М. Достоевский. Больная совесть Ивана Карамазова как раз и проявлялась в неприятии «созданного Богом» несправедливого мира, прежде всего потому, что этот мир является «миром насилия». В русской традиции, именно совести, ограничивающей проявление негативной свободы человека, уделялось огромное внимание.

Если идея освобождения человечества от «власти капитала» была проявлением «больной совести» интеллигенции, которой трудно было смотреть на «нужду и бедствия народных масс», то у сверхчеловека, культивируемого германским фашизмом, никакой «больной совести» просто не могло быть по определению. Это – авторитарная личность, которая, по словам Э. Фромма, имеет два основных стремления: «жажду

власти над людьми и потребности в подчинении подавляющей внешней силе» [6, 198]. Сверхчеловек из тех, кто «имеет право» на произвол. Такая личность ничего не боится, кроме своего фюрера, никого не щадит и готова идти по трупам, для достижения поставленной, корыстной в своей основе, цели.

Другой важный тезис, который характеризует особенности сакрализации негативной свободы в идеологии фашизма, был очень ярко сформулирован в тезисе: «За нас думает фюрер». Подобный тезис означает освобождение человека от ответственности за принятые решения, за выполнение преступных приказов. Если освобождение от «химеры совести» предполагало культивирование индивидуализма, то вышеупомянутый тезис означал сбрасывание с человека бремени личной ответственности за свои действия, растворение человека в анонимности толпы, отказе от свободы личности, как внутренней сущности человека. В противовес растворению человека в анонимности толпы следует привести позицию философа-атеиста Жана-Поля Сартра, который говорил о свободе как о тяжёлом бремени, которое должен нести человек, если он личность. Никакое тоталитарное государство не в силах лишить человека его внутренней экзистенциальной свободы, хотя имеет все возможности для того, чтобы отнять саму жизнь. Как подчёркивает Жан-Поль Сартр, даже «в когтях палача мы свободны».

Трактовка свободы в тоталитарном государстве отчасти была выражена в плане «схождения» противоположностей, в духе оруэлловского «Свобода – это рабство». О таком амбивалентном отношении человека к ценности свободы пишет Ф.М. Достоевский: «Нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться» [7, 286].

Позиция «бегства от свободы» ярко выражена в главе «Великий Инквизитор» из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Великий Инквизитор утверждает именно такую свободу, благодаря которой, люди будут уверены в том, что вполне свободны, отказавшись от личного выбора: «У нас же все будут счастливы, и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе твоей повсеместно. О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся» [7, 291]. По поводу негативной свободы восклицает и В.В. Розанов: «Можно представить себе тот ужас, когда человечество, наконец устроившееся во имя высшей истины, вдруг узнает, что в основу устройства его положен обман и что сделано это потому, что нет вообще никакой истины, кроме той, что спастись всё-таки нужно и спастись нечем» [8, 168].

Вслед за русскими писателями, Э. Фромм подчёркивает, что «человек не выдерживает негативной свободы, что он пытается бежать от неё в новую зависимость» [6, 199].

Таким образом, идеология тоталитарных режимов провозглашала как негативную свободу, свободу от моральной ответственности, так и позитивную свободу, направленную на преобразование мира, способствовавшую преодолению многочисленных барьеров в отношениях между людьми. Соотношение этих двух «свобод» в различных тоталитарных идеологиях существенно отличалось друг от друга. Если в коммунистической идеологии акцент делался на конструктивную свободу, связанную с построением более справедливого общества, то нацистская идеология утверждала преимущественно негативную свободу, выражающуюся в попрании основных моральных ценностей.

Западная демократия, фашизм и коммунизм – это явно европейские политические феномены. Это – продукт, возникший в результате открытости европейской мысли XX века для различных религиозно-культурных традиций. Фашизм, например, не мог бы существовать без некоторого знания теоретиками «Третьего Рейха» сакральных учений тибетских мудрецов и древнеиндийских (арийских) священных текстов, без «Заратустры» Фридриха Ницше. За внешним фасадом фашистской идеологии существовал внутренний, эзотерический слой, который едва уловим за чеканными словами выступлений политических вождей. Аналогичные поиски в странах Востока проводились и советскими специальными органами, что в частности проявлялось во множестве экспедиций в малодоступные районы Индии и Тибета. Именно в этот период возникло учение Агни-Йога, у истоков которого стояли Николай и Елена Рерих. Это учение соединяло в себе элементы индийской и христианской традиции с элементами идеологии коммунизма. И это было не случайно. Такие подходы, когда к великому духовному наследию стран Востока относятся только как к средству для достижения сугубо практических целей, характерны именно для мировоззрения, свойственного западной культуре. Открытость европейского сознания могла способствовать переработке европейских идей в принципиально новом ключе. Но то, что в культурах народов Востока давало серьезные позитивные результаты, европейцев зачастую подталкивало к пропасти. Культура, идущая к гибели вследствие дефицита в ней сакрального начала, также, как и живой организм, использует компенсаторные возможности, взятые из других культур и начинает искать любые средства для того чтобы прирастить сакральное извне.

Тоталитаризм культивирует «роевое» коллективистское начало в людях. «Толпа – это как бы материя истории» – говорит И.В. Сталин в романе А.И.Солженицына «В круге первом». При тоталитаризме чело-

веческая личность лишается государством свободы выбора. Идеологические обручи не дают человеческому индивиду осуществить прорыв в сферу сакральных ценностей. Но, свобода есть главное условие человеческого существования. Поэтому все попытки тоталитарного государства лишить полностью человека свободы, тщетны. Человек, обретающий себя в Боге, как «свободе для» не страшится тюремных застенков. Он остаётся преданным Богу до конца, как был предан ему протестантский теолог Д. Бонхоффер, погибший в застенках Третьего Рейха, как был предан Богу о. Павел Флоренский, погибший на Соловках. Эти и другие праведники всегда имели пред своими глазами единственный значимый для них моральный авторитет – распятого Иисуса Христа.

Идеи, преобразующие мир, не просветлённые сакральным светом, идущим от Бога, обречены на гибель. Они, в свою очередь, обрекают на гибель не только своих творцов и наиболее ревностных приверженцев. Они обрекают на гибель миллионы людей. Как показывает история XX века, именно в этом столетии проявили себя множество идей, искавших сакральное не в Боге, а в чём-либо другом. Они находили сакральное в общественном строе, в эстетическом наслаждении, в освящении права собственности, в культуре. Большинство из этих идей к концу столетия выдохлись и влчат жалкое существование в постмодернистском контексте, объединяющем всё и вся. На рубеже веков человечество оказалось в глубочайшем ценностном кризисе. Крах поисков сакрального в тех сферах деятельности, где его на самом деле нет, свидетельствует о серьёзном нарушении всей европейской культурой одной из основных заповедей декалога: не сотвори себе кумира. Все творения человеческих рук и ума, которые не наполнены божественным сакральным, не выдерживают испытания временем и обречены на гибель вместе со своими носителями, ложными кумирами. Попытки заменить политической идеологией более древнюю и более мощную по своему духовному воздействию, религию, как показал опыт XX столетия, оказались безуспешны.

Решение наиболее острых проблем зависит от возможности выхода идеологии в более широкое пространство с новыми энергетическими, информационными и другими параметрами, которые могут обеспечивать оптимальное разрешение таких проблем. Для решения таких проблем всегда требуется новый уровень, который выходит за рамки «прокрустова ложа» формальной логики. Этот уровень понимания проблем должен стимулировать принятие нестандартных решений, которые, в тоже время, не входят в противоречие с традиционными устоями данной культуры. Подобно тому, как абсолютизм в Англии, пытался утвердиться в виде протектората Кромвеля, вождя буржуазной революции, направленной как раз против попыток установления абсолютной

монархии, так и сакральное русского народа, вынуждено было утверждаться, в какой-то мере, на основе марксистско-ленинской, коммунистической идеологии, первоначально отвергавшей сакральное начало. Сакральное начало, вызревающее в недрах коммунистической идеологии, оказалось способным противостоять общему нигилистическому настроению, охватившему европейскую культуру. Именно такое настроение, царившее в западном мире, дало повод О. Шпенглеру назвать свою главную книгу «Закатом Европы».

Все докапиталистические и некапиталистические системы являются, в своей основе, монистическими. Только капиталистическая система хозяйствования даёт возможность существования плюрализма идеологий. Но монизм, в то же время, диалектически присущ и капиталистической системе. Только он проявляется не в том, в чем проявляется монизм любой другой системы. Капитализм обладает колоссальными возможностями интегрирования различных, по своему характеру и направленности, культур, даже направленных против его существования. Примером этого является тиражирование образа латиноамериканского революционера Че Гевары на футбольных майках. Вследствие политической моды на Че Гевару в современном мире, тиражирование его образа приносит колоссальную прибыль капиталисту, на фабриках которого выпускаются изделия с портретом кубинского революционера. Капитализм является устойчивым как система, поскольку интегрирует в себя даже противоположные друг другу, взаимоисключающие элементы. Другие системы, если в них появляются какие-то примеси или чужеродные элементы, могут вскоре погибнуть. Хорошей проверкой для капиталистической системы была Октябрьская революция. Именно она привела к радикальной замене системы ценностей, в том числе и сакральных. Но и советской системе, чтобы утвердиться на первых порах потребовался НЭП, именно для того, чтобы активизировать социально-экономические процессы в первом в мире «государстве рабочих и крестьян». Однако уже к концу 20-х годов благодаря НЭПу возникла непосредственная угроза Советскому строю, что и привело к тому, что НЭП был быстро свёрнут. Наступил год «великого перелома», повлёкший создание командно-административной экономики и свёртывание рыночных отношений.

В капиталистическую систему могут быть интегрированы буквально все достижения человеческой деятельности, вследствие ее необычайной гибкости. Даже некоторые древние исторические эпохи могут рассматриваться в контексте соотнесенности с капиталистической системой. Так, некоторое сходство с капиталистической системой мы видим на примере Древней Греции, прежде всего на примере государственного устройства полиса и его хозяйственной системы, которую вы-



дающийся русский историк М.Н Ростовцев назвал «античным капитализмом».

Перестроечный лозунг «Больше демократии – больше социализма», в силу негибкости системы «развитого социализма», в силу её отгороженности от многих достижений мировой истории и культуры, а также в силу недостаточной интеграционной способности самой господствующей системы ценностей, изначально не мог реализоваться, поскольку содержал противоречие в своей основе. Пример рухнувшей советской цивилизации наглядно показал недостаточность потенциала сакрального, свойственного мощной политической идеологии, господствовавшей на территории шестой части мира около 70 лет.

В то же время, тысячелетняя история восточнославянских народов была тесно связана с православной верой, которая, пройдя через самые серьезные испытания, смогла сохранить потенциал сакрального и в начале XXI века стала важнейшим духовным фактором, формирующим современное Российское государство. Сакральные ценности являются основой для формирования такого уровня миропонимания, поскольку они соответствующим образом прошли испытание на протяжении всей истории.

Социогенотеистическое сакральное, которое проявляется в политической идеологии, представляет собой особый тип сакрального, отличающийся от религиозных представлений. Несмотря на всю разницу, существующую в понимании сакрального, между политической идеологией и религией возможность их диалога остаётся открытой.

Демократическая идеология, в отличие от своих тоталитарных альтернатив, ориентированных на «вечность», привязана преимущественно к настоящему времени, к сегодняшнему дню, к повседневности. Она лишена жертвенности и фанатизма, присущих тоталитарным идеологиям. Отношение демократического общества к сфере сакрального сложно и противоречиво. Западная демократия, в значительной степени, культивирует ценности профанного характера, связанные с повседневным существованием человека. Поэтому, в демократических идеологиях Запада сакральному не придается существенного значения при выработке основ государственной политики. Демократия стремится к однородности. Разнородные ценности, порой даже противоположные по своему содержанию, в рамках демократической системы могут сосуществовать друг с другом. Эта система основывается на рыночных отношениях. Для неё основные ценности представляет то, что приносит финансовую выгоду, способствует личностному и корпоративному успеху. При демократической системе иерархия ценностей, основанная на принципе сакрального, разрушается, устанавливается многообразие различных сосуществующих друг с другом систем, доминирует поливариантность и

плюрализм. В западноевропейской демократии сакральное не отрицается на словах, но, по сути дела, сама демократическая система предполагает десакрализацию уже в силу того, что она дает слишком много вариантов отношения человека к тем или иным явлениям окружающего мира. Такой плюрализм, в конечном счете, приходит к своей противоположности. В итоге, демократическая система как универсальная система способствует формированию новой монистической системы мировоззрения. Эта система проявляет себя в оценке политических событий, явлений культуры, экономических процессов. Иными словами, она из самой себя определяет, что такое хорошо и что такое плохо. Принятые в западном мире оценки югославского и украинского конфликтов, войн США в Ираке и Афганистане показывают, что они основываются исключительно на политике двойных стандартов, а не на объективном и скрупулёзном анализе фактов. Такие оценки указывают как раз на монистический характер, сложившийся на Западе, системы мировоззрения, стремящейся обосновать процесс формирования однополюсного мира. Современная доктрина глобализации исходит из того, что сакрально всё то, что служит распространению демократии, а, значит, и геополитическим интересам США, как главного носителя этой идеи.

### Литература

1. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 “Релігієзнавство” / В. В. Токман. – К., 2001. – 16, [1] с.
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Фридрих Ницше // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1997. – Т. 2. – 1997. – С. 5–237.
3. Маркузе Г. Одномерный человек / Герберт Маркузе. – М.: REFL book, 1994. – 368 с.
4. Клемперер В. Язык Третьего рейха / В. Клемперер // Человек. – 1995. – № 3. – С. 140–156.
5. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О религии. – 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1983. – 368 с.
6. Фромм Э. Бегство от свободы // Эрих Фромм: [пер. с англ. Г.Ф. Швейника] – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
7. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Части I – III / Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в пятнадцати томах. Т. 9. – Л.: Наука, 1990. – 698 с.
8. Розанов В.В. Легенда о великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария // В.В. Розанов Несовместимые контрасты жизни. Литературно-эстетические работы разных лет. – М., 1990 – С. 37 – 224.

### ***У. 3. САКРАЛЬНОЕ В ПРАВОВОЙ СФЕРЕ***

Проблема символично-эстетического существования феномена сакрального имеет непосредственное отношение к правовой сфере, прежде всего к сфере конституционного или государственного права, регламентирующего государственную символику. Герб, флаг и гимн являются неизменными атрибутами государственности, несущими в своей основе сакральную символику.

Проблематике, связанной с символично-эстетическим существованием феномена сакрального уделено значительное внимание в многочисленных работах Р. Генона, Х.Э. Керлота, К.Г. Юнга, М. Элиаде и др. Данная проблематика имеет непосредственное отношение не только к религии и искусству, но и к сфере государственной власти и управления. Утверждение того или иного государственного символа регламентируется соответствующим образом конституционным или государственным правом. В тех или иных акциях и процедурах, которые проводятся органами государственной власти, обязательно используются государственные символы, в которых манифестируется сакральное.

Как уже было отмечено ранее, сакральное в его эстетическом измерении, непосредственно связано с существованием символа, слова и мифа. Символ, слово и миф всегда лежат в основе существования любого государства. Иными словами, каждое государство имеет свою мифологию и символику. Именно благодаря этой мифологии и символике и происходит манифестация сакрального на политико-правовом уровне. Проблема соотношения сакрального и символического начал в государственном символе сводится, в первую очередь, к проблеме соотношения между собой содержания и формы. Наиболее адекватными методами постижения сакрального в государственной символике являются герменевтический и феноменологический методы.

Предметный образ и глубинное содержание выступают в структуре государственного символа как два полюса, которые немалымы один без другого, и, в то же время, они различаются между собой. Государственный символ представляет собой определённую целостность, которая не может быть сведена к отдельным составным частям. Государственный символ в своей целостности обладает большим смыслом и значением, чем сумма его отдельных составных частей. Сама структура государственного символа, с помощью которого и осуществляется манифестация сакрального в сфере политики и права, нацелена на то, чтобы дать через него целостный образ страны и ее места в мире.

Государственный символ имеет глубинную экзистенциальную характеристику, поскольку он определённым образом переживается каждым человеком, живущим в том или ином государстве. Об этих пере-

живаниях очень ярко пишет В.В. Маяковский в «Стихах о советском паспорте». Смысл государственного символа нельзя понять только усилием рациональной мысли. В него необходимо «вжиться», ощутить всей душой его значимость и смысл. Глубинный смысл государственного символа усваивается не столько на сознательном уровне, сколько на уровне подсознательного.

Государственные символы различных стран составляют особый язык. С помощью этого языка выражен сам смысл существования каждого народа, нации, государства. В то же время, государственный символ выражает внутреннее состояние каждого человека, который проживает в конкретной стране. Он является выражением чувственного восприятия человеком своего места в стране и мире. Одновременно государственный символ является чем-то таким, что определенным образом программирует человека в его поведении относительно государства и власти. Он также программирует сознание человека относительно существования других стран. Они могут быть дружественными, нейтральными или враждебными по отношению к той стране, в которой человек проживает и гражданином которой он является. Таким образом, язык государственных символов предполагает единение внутреннего и внешнего опыта человека, как гражданина данного государства. Это такой язык, в котором внешний мир выступает как символ внутреннего мира, как символ души и разума.

Государственная символика играет важную роль в приобщении человека к миру сакральному, божественному. Она делает «потаённое» и невыразимое, по своей природе, сакральное, доступным чувственному восприятию.

Проблемы, касающиеся государственного символа, затрагивались русскими религиозными мыслителями конца XIX – начала XX вв., в частности Ф. М. Достоевским, В.С. Соловьёвым, Н.А. Бердяевым, Л.П. Карсавиным, С.Н. Булгаковым, П.А. Новгородцевым, К.Н. Леонтьевым и другими. Они рассматривались в трудах указанных мыслителей преимущественно в контексте отношений между государственной властью и православной церковью.

Позиция русских православных мыслителей существенно отличалась от позиции представителей католицизма и протестантизма. В рамках католической мировоззренческой парадигмы церковь воспринималась как «сверхгосударство». Для протестантов мирские светские дела были важнее всего, поскольку согласно кальвинистскому учению о божественном предопределении именно результат этих мирских дел является наглядным свидетельством праведности или неправедности конкретного человека. Именно успех в мирских делах каждого конкретного человека являлся наглядным свидетельством того, что данный человек

«угоден Богу». Для протестантизма, также как и для католицизма, характерна высокая оценка государства в жизни общества (Г.В.Ф. Гегель: «Государство – это шествие Бога в мире»).

Символическим олицетворением государственной власти является правитель государства. Еще на стадии распада первобытного строя считалось, что военные вожди и старейшины обладают «маной» – особенной сверхъестественной силой, которая отличает их от обычных людей. Эта таинственная сила воспринималась именно как сила, имеющая сакральный характер. С появлением государства в странах Древнего Востока власть правителя была полностью сакрализована. Так, египетский фараон признавался живым богом, воплощением бога Гора. Китайский император почитался как Сын неба, а император Японии возводил свой род к богине солнца Аматэрасу. Только после сокрушительного поражения Японии во Второй мировой войне японский император официально отказался от своего божественного происхождения.

Наглядным свидетельством православного учения о «симфонии» светской и духовной власти, о единении царя и народа являлись первые строки государственного гимна Российской империи: «Боже, царя храни. Сильный, державный, Царь православный. Царствуй на славу, на славу нам». В тексте советского гимна можно увидеть обожествление политических лидеров, свойственное языческим временам. Так, в первой редакции советского гимна упоминались конкретные правители государства В.И. Ленин и И.В. Сталин. В последней редакции советского гимна упоминался только В.И. Ленин.

Как уже было отмечено, ещё в эпоху средневековья в католической Западной и православной Восточной Европе были установлены различные по своему характеру и содержанию отношения между государством и церковью. Существование таких форм взаимоотношения государства и церкви было обусловлено различными идеологиями, господствующими в православии и католицизме.

Для католической Западной Европы, согласно концепции В.С. Соловьёва, свойственен папощезаризм. Главной тенденцией католицизма эпохи средневековья было стремление церкви занять главенствующее положение относительно государства. Об этом свидетельствует существование у средневековой католической церкви таких атрибутов государственности, как церковного суда, в том числе и инквизиции, духовно рыцарских орденов. Средневековая история католицизма в Западной Европе отмечена длительной борьбой римских пап и императоров за инвеституру, кровопролитными религиозными войнами. Римский папа в эпоху средневековья был не только духовным главой католической церкви, но и претендовал на место первого монарха католической Европы. Он фактически осуществлял в ней ту роль, которую в эпоху поздней

античности играл римский император. Таким образом, римско-католическая церковь стала своеобразной наследницей Римской империи. Она превратилась в сверхдержаву, сосредоточив в своих руках не только духовную, но и светскую власть. Природа же подобной абсолютной власти служителей культа восходит ещё во времена язычества.

На протяжении почти всего средневековья католическая церковь стремилась подчинить своей власти светских монархов Европы, которых она рассматривала как своих непосредственных вассалов. О подчиненности европейских монархов католической церкви свидетельствовали их титулы, данные римским папой: король Франции носил титул «христианнейшего короля», король Испании именовался «католическим королём». В то же время, согласно мнению Н.А. Бердяева, после провозглашения империи на Западе стал формироваться дуализм в отношениях между церковью и государством, что, в свою очередь, способствовало длительной борьбе пап и императоров за инвеституру. В последующей исторический период, благодаря Реформации, наступил окончательный раскол католической церкви. Светские правители не согласились с ролью вассалов католической церкви и утвердили свою независимость от Рима на основе принципа, утверждённого Аугсбургским религиозным миром 1555 года. Этот принцип вероисповедания был сформулирован в тезисе: «Чья страна, того и вера». Он, по сути дела, утверждал приоритет светской власти в вопросах выбора религиозной веры подданными государства. Протестантизм, который, согласно доказательствам М. Вебера, явился прочной духовной основой нарождающегося капитализма, определил церковь подчиненное место по отношению к светской власти.

Для Восточной Европы, согласно концепции В.С. Соловьёва, наоборот, характерным является цезарепапизм. Об этом свидетельствует идея «симфонии», которая была положена в основу отношений между государством и церковью в Византии. Согласно этой идее, константинопольский император считался вселенским императором. Ему принадлежала вся светская власть. Вселенский патриарх не должен был вмешиваться в дела государства. Он мог заниматься исключительно духовной деятельностью.

Что касается Киевской Руси, то уже первые киевские князья понимали, что единство и независимость государства не может быть обеспечено только мечом. Они требуют более глубоких и содержательных действий со стороны княжеской власти; действий, направленных на изменение сознания народа, системы ценностей, духовных основ его жизнедеятельности. Чтобы укрепить свою власть, киевские князья должны были сломить сопротивление могучей касты языческих жрецов, которые оставались верны старым племенным богам. Политический фактор объединения мог реализоваться только тогда, когда он сочетался с духов-

ным фактором объединения, который способствовал изменению сознания людей. Духовное объединение народа, ставшее возможным благодаря христианству, благоприятным образом способствовало формированию более важных и значимых сакральных ценностей, чем пантеистические ценности языческого мира. Принятие христианства в 988 году способствовало тому, что экономические и культурные связи Киевской Руси с европейскими странами существенно расширились. Русь вышла из политической изоляции и заняла подобающее ей место в системе международных отношений. Отстранив от власти языческих жрецов, киевский князь, опираясь на помощь православной церкви, получил возможность объединить под своей властью все племенные княжества в единое могущественное централизованное государство, которое приобрело свою духовную основу в христианстве восточного обряда. Из периферийной в культурном и политическом смысле территории, Киевская Русь, благодаря христианству, стала не только политическим центром восточного славянства, но и важным центром всей православной, общеславянской и мировой культуры.

Сакральными символами современного государства являются конституция, государственный герб, государственный флаг и государственный гимн.

Конституция – это книга, которая содержит в себе сакральный элемент. В ней содержатся нерушимые правила, которых обязаны придерживаться не только граждане страны, но и сама государственная власть. Исключительное значение Конституции в системе нормативно-правовых актов состоит, прежде всего, в том, что она закрепляет структуру и функции органов государственной власти; права, свободы и обязанности граждан; форму государства и государственную символику. Вследствие исключительной важности положений, текст Основного Закона, по своему статусу, занимает более высокое положение по отношению ко всем остальным нормативно-правовым актам, издаваемым государственной властью. Применительно к государственно-правовой сфере, Конституция, в какой-то степени, напоминает тексты священных книг.

Конституция любого независимого государства опирается на многовековую традицию государственного строительства. Она определяет парадигму развития государства, исходя из документов конституционного значения предшествующих исторических эпох. Применительно к Украине такими документами являются «Русская правда», действовавшая в Киевской Руси, «Пакты и Конституции войска Запорожского», составленные гетманом П. Орликом в начале XVIII века и др. Для некоторых стран, например для Великобритании, характерно то, что многие документы прошедших эпох, в частности Великая хартия вольностей 1215 г., Петиция о праве 1628 г., Билль о правах 1689 г. и в настоящее

время рассматриваются как нормативные акты конституционного значения. Хотя эти документы могут и не соответствовать отношениям, сложившимся на сегодняшний день, они, тем не менее, сохраняют своё формальное значение, как нормативные акты, обладающие высшей юридической силой. Восходящие к истокам английской государственности, они, по сути дела, рассматриваются как одно из проявлений вечного и неизменного божественного права. Благодаря ореолу божественного права, ценности человеческого права могут рассматриваться как священные и разумные, в случае же разрыва традиции они блекнут и не представляются убедительными. Разрыв с историей часто приводит к тяжёлым и необратимым последствиям для правовой системы вообще и для дальнейшего существования данного государства, в частности. Например, Конституция СССР 1977 года связывала Основной Закон государства не со всей историей народа, а только лишь с событиями Октябрьской революции 1917 года, и, как только оценка этих событий перестала быть однозначно положительной, сама Конституция постепенно утратила авторитет в обществе и превратилась в фикцию. В результате и произошёл распад Советского государства.

Поэтому Конституция должна черпать свою силу исходя не из отдельных конкретных, даже очень важных и судьбоносных событий, а из всей истории народа и государства, и даже священной истории. Любая утилитарная ценность, заложенная в Конституции, регрессирует, становясь относительной и условной, в то время как, благодаря сакральным ценностям возможен прорыв к бесконечному и вечному началу бытия. Поэтому очень важно в Конституции заложить высокий потенциал сакрального, который выражается не только в ответственности создателей Конституции перед предшествующими и нынешним, но и перед грядущими поколениями.

Особый смысл Конституции по отношению к другим нормативно-правовым актам заключается и в том, что она должна быть наиболее стабильным документом в иерархической системе нормативных актов. В частности, американская конституция, принятая ещё в 1787 году сравнительно мало изменялась за всю историю страны, поскольку она была принята не исходя из мотивов сиюминутной политической конъюнктуры. Она не была временным компромиссом между различными политическими силами, отвечала реальным национальным интересам Соединённых Штатов и была принята с учетом долгосрочной перспективы. Конституцию США приняли через несколько лет после успешного завершения национальной освободительной войны, в ходе которой состоялось объединение американского народа, который состоялся как нация.



Характерно, что американской Конституции предшествовала Декларация независимости 1776 г., а первой французской Конституции – Декларация прав человека и гражданина 1789 г. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что в американской конституции доминировала национально-освободительная идея, в то время, как французская Конституция была детерминирована социальной и гражданской идеей. В основе любой конституции государства лежит та или иная сакральная идея, на основе которой и базируется дальнейшее развитие общества.

Конституции многих государств мира провозглашают свои страны демократическими, социальными и правовыми государствами. В основе таких конституций лежит концепция прав человека, представленная во Всеобщей декларации прав человека, принятой Генеральной ассамблеей ООН 10 декабря 1948 года. Согласно этому, имеющему сакральный характер в области прав человека, документу, «все люди рождаются равными и свободными в своем достоинстве и правах». Именно права человека объявляются высшей социальной ценностью, тем нерушимым и священным, чему государство должно создавать условия для реализации. Исходя из Всеобщей декларации прав человека 1948 года и других международных документов о правах человека, конституции демократических государств не признают привилегий и ограничений по признакам расы, цвета кожи, политических, религиозных и других убеждений, пола, этнического и социального происхождения и других факторов.

Резкое противопоставление одних народов другим известно ещё с древнейших времён. В первобытном обществе это противопоставление касается враждебных друг другу племён. В древневосточном обществе проходит чёткая дифференциация населения на профессиональные и социальные группы. Наиболее известным примером такого разделения населения является господствовавшая в Индии система варн и каст. В рамках аристократической культуры Древней Греции, несмотря на то, что именно в этой культуре возникло понятие гражданства, как особой правовой связи между человеком и обществом, эта дифференциация населения лишь углубляется и приобретает не только культурный, но и социальный характер. Весь античный мир делится на греков и римлян, с одной стороны, и противостоящих им варваров, с другой Римское право закрепляет бесправие рабов. Даже в тех странах античного мира, в которых рабство официально не существовало, как, например, в Спарте, по сути дела, коренные жители области Мессения илоты находились в гораздо худшем правовом положении, чем рабы в Афинах. Хотя они официально считались свободными и должны были только платить налог, однако жизнь илотов крайне низко ценилась, поскольку они были всего лишь «тренировочным материалом» для спартанцев. Принцип, который

утверждался в античном язычестве, заключался в провозглашении исключительности эллинов, в то время как все остальные объявлялись, по сути дела «недочеловеками», варварами. Варвары вообще долгое время не рассматриваются в контексте античного права как люди. Противопоставление греков и римлян всему остальному населению длилось вплоть до принятия в 212 году эдикта императора Каракаллы, объявившего почти всё свободное население римской империи гражданами. В конечном счете, если мы всесторонне проанализируем мировоззрение античности, то самые глубокие практические выводы можно сделать, исходя из положения римского права, безапелляционно заявляющего о том, что все средства труда следует делить на три группы: безгласные, мычащие и говорящие. Раб является всего лишь вещью, говорящей вещью и не более. Он не выступает в качестве субъекта правовой деятельности вплоть до времён императора Константина Великого, разрешившего свободную проповедь христианской веры на всей территории Римской империи. Лишь немногие могли оспорить бесправное положение рабов в античности. Это первоначально были софисты, утверждавшие, что человек рождается и умирает свободным. Стоики, представляющие направление эллинистической мысли, наиболее близкое к христианству, несколько критически относятся к существованию рабства в Древнем Риме. Представители стоической школы, прежде всего Луций Анней Сенека и Эпиктет, сам бывший некоторое время рабом, смогли приблизиться к мысли, если и не об отмене рабства, то к мысли несколько облегчить долю римских рабов. Стоики говорили о гражданах мира. Сомнения в правомерности рабства высказывали и некоторые представители классической школы римских юристов уже на закате империи. Именно, на закате Римской империи, Каракалла издал эдикт, уравнивающий в правах peregrini и latini. В документе, именуемом *Constitutia Antoniana*, видится подспудное предчувствие уже совершенно новых отношений между людьми, которые открыто, на тот момент, утверждались христианскими вероучителями.

В конечном счете, лишь в III веке нашей эры, когда и был издан эдикта императора Каракаллы, работа римских юристов идёт в том же самом направлении, в котором движется христианство. Но, в отличие от римского права, христианство утверждает принцип равенства всех людей перед Богом, с самого начала. Античное право, наоборот, приходит к аналогичным выводам только после многих веков утверждения рабства, как основы жизнедеятельности античного общества. Ни Эсхил, ни Софокл, ни Еврипид никогда не ставили вопрос о несправедливости рабства. Даже такие античные мыслители, как Платон и Аристотель, ничего критического не говорят относительно существования рабовла-

дельческих отношений в Древней Греции. Наоборот, они выступают в качестве апологетов разделения общества на рабовладельцев и рабов.

Античная мысль основывается на жестком противопоставлении свободных и рабов. Никакая античная философская система никогда не смогла продуцировать идею равенства всех людей перед Богом. Для эпикурейцев и других приверженцев гедонистического направления в этике, не ставится вопрос, о том, что какой-нибудь раб не будет заживо гнить в каменоломнях. Для них эта проблема – исключительно проблема самого раба. Античная мысль, как и иудейская, вообще всякая дохристианская мысль строится на резком противопоставлении общественных классов друг другу. Точно также и индуизм выстраивает свою систему варн и каст на основе признания естественного неравноправия людей. Мировые религии – буддизм, христианство и ислам, утверждают всем своим содержанием, равенство всех людей перед Богом и равенство их по своей природе. Несмотря на то, что в рамках индуизма идёт процесс разложения системы каст, также как в римском праве поздней империи идёт процесс разложения рабовладельческого строя, разрушение прежних барьеров в правах между людьми, считавшихся ранее неизблемыми, происходит, в первую очередь, благодаря победе мировых религий. Они выражают и общее направление в дальнейшем развитии права. Оно развивается благодаря тому, что с течением времени изменяются отношения между людьми и отношения между человеком, как микрокосмом и миром и Богом, как макрокосмом. И хотя старые отношения пытаются сохранить власть преобладающие, смена их, согласно учениям мировых религий, обязательно должна произойти. Конфронтация между новым и старым наиболее жёстко проявляется именно в сфере прав человека. Несмотря на весь передовой для своего времени характер римского права, наиболее драматичным в истории античного рабства является случай, происшедший в годы правления императора Нерона, когда, после убийства домашним рабом префекта претория Педания Секунда, были казнены все триста его домашних рабов. Для римского права, с его гуманистическим направлением, это может показаться полным абсурдом. Ведь право, в своей основе, имеет цель именно в том, чтобы не допустить какую-либо несправедливость, или, по крайней мере, снизить её негативные последствия. И, тем не менее, согласно римскому праву оказалось допустимым отправить на казнь 300 невинных рабов, только за то, что один домашний раб осмелился убить своего господина. То, что римские юристы неоднократно обращаются к этому случаю, свидетельствует о том, что в правосознании этого времени происходит действительный сдвиг. Он влечёт за собой не только кардинальную смену отдельных положений римского права, но и смену всего юридического мировоззрения, проявляющуюся в замене языческих цен-

ностей христианскими. Вопрос этот ставится передовыми умами того времени в рамках язычества, но может быть окончательно решён только благодаря христианству. Римские юристы и философы сами видят ограниченность и несовершенство данной системы, в которой возможным является столь несправедливое наказание невиновных людей. Данная система в подобном случае показывает вся свою несостоятельность и может быть изжита только благодаря кардинальной смене сакральных ценностей. Данная система в подобном случае изживает сама себя и передовые умы человечества, принадлежащие ещё к старой системе, обращают внимание на то, что данная система ценностей дальше существовать не может. Компромиссный вариант императора Каракаллы, заключающийся во включении всего свободного населения в число римских граждан, с одной стороны, стремится сохранить рабовладельческую систему, но с другой, является её полной противоположностью. Рабовладельческая система – это не только отношения между рабовладельцами и рабами, это и иерархическая градация в правовом положении свободных граждан. Как только эта градация будет преодолена, возникнет возможность слома и самой рабовладельческой системы. Эдикт Каракаллы представляет собой уже новое веяние времени, наступившее после Рождества Христова. Римские республиканцы, с их гражданской доблестью и мужеством, были намного выше, с точки зрения морали, римлян поздней империи. Однако это были люди, представляющие справедливым порядок именно таким, в котором рабы не могли иметь каких-либо прав. В свою очередь, римляне поздней империи, часто морально нечистоплотные люди, жили уже в принципиально ином правовом пространстве. Они уже понимали несправедливость и дальнейшую невозможность существования всей прежней рабовладельческой системы отношений. То, чего не понимали высокоморальные республиканцы, понимали, не отличающиеся добродетелями, римляне эпохи поздней империи. Это подтверждает мысль о том, что многие христианские истины были явлены язычникам в язычестве, а иудеям в иудаизме.

В результате глубокого осознания принципиально иной духовной ситуации, в скором времени, погибнет и вся великая античная цивилизация. Старая парадигма, связанная с разделением людей на римлян и варваров, рабовладельцев и рабов, цивилизованных китайцев и северных варваров, которых, с точки зрения Конфуция, даже нельзя считать людьми, иудеев и гоев, обречена на гибель так же, как должен быть разрушен некогда великий Карфаген. Христианская религия, с отличающейся от язычества и иудаизма системой сакральных ценностей, создаёт и принципиально иную правовую и морально-этическую парадигму в области прав человека. Ветхий завет не был полностью исчерпан, он

был просто недостаточен для регулирования новых общественных отношений. Он был ограничен исключительно рамками исполнения религиозного закона как обязательного для исполнения предписания, но не определял направление движения к нравственному началу всего человечества, как это делали великие мировые религии. И в случае Римской империи, и в случае ветхозаветного закона, и в случае индуистской кастовой системы, по сравнению с сакральными ценностями, провозглашёнными мировыми религиями, работает гегелевское понятие снятия, как диалектическое отрицание. Эти системы, исчерпали себя в диалектическом отрицании и должны были быть заменены новыми системами сакральных ценностей, которые и содержатся в мировых религиях. Но отчасти, все прежние системы и сохранились в этом отрицании. Речь здесь может идти об изменении гештальта и об «обратной перспективе», в которой то, что было фигурой, становится фоном, а то, что было фоном, становится фигурой. Происходит амплификация любви на всё большее число людей. И если в Ветхом завете и римском праве утверждалась любовь соплеменника к соплеменнику и ненависть к инородцам, то Новый завет расширил пространство любви: возлюби ближнего своего.

Признание равенства прав человека отличает конституции демократических стран от законодательств тоталитарных государств, увязывающих их с многочисленными факторами ограничения и привилегий. Подлинная Конституция создает поле сакрального в сфере прав человека, которое означает, что эти права ни при каких изменениях политической конъюнктуры не могут быть ограничены, они вечны и неизменны как «естественные» права, как права, данные Богом. Незыблемость свободы личности, охрана и гарантированность ее прав рассматривается как один из важнейших признаков правового государства.

В числе важнейших прав, Конституция провозглашает право на свободу мировоззрения и вероисповедания. Это право включает свободу исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, беспрепятственно отправлять единолично или коллективно религиозные культы и ритуальные обряды, осуществлять религиозную деятельность. В отличие от Конституции СССР 1977 г., допускающей только право вести атеистическую пропаганду, современные конституции стран, образовавшихся на постсоветском пространстве, предусматривают понимание свободы совести в рамках либерального мировоззрения. Либерально-буржуазное понимание принципа свободы совести допускает, с одной стороны, свободу проведения религиозной деятельности и содействие религиозной самобытности всех коренных народов и национальных меньшинств, а с другой, – отделение церкви и религиозных организаций от государства, а школы – от церкви. Государство не должно вмешиваться

ваться в осуществляющуюся в пределах закона деятельность религиозных организаций, и не должно финансировать их деятельность. Религиозные организации имеют право принимать участие в общественной жизни, использовать различные средства массовой информации. Законодательство о свободе совести и религиозных организациях предусматривает гарантии права на свободу совести всем гражданам и осуществление этого права. Обеспечение социальной справедливости, равенства, защиты прав и законных интересов граждан независимо от отношения к религии; определение взаимных обязанностей государства и религиозных организаций; преодоление негативных последствий государственной политики по отношению к религии и церкви – всё это является исключительно важным для поддержания равновесия отношений между государством и церковью в современном мире. Современное законодательство в области религии должно исходить из того, что граждане могут получать религиозное образование индивидуально. В то же время религиозные организации должны иметь право создавать для религиозного образования детей и взрослых учебные заведения и группы или проводить обучение в каких-либо иных формах, используя для этого помещения, которые им принадлежат или арендованы.

Любое ограничение прав, установление прямых или косвенных преимуществ отдельных граждан в зависимости от их отношения к религии, равно как и возбуждение связанных с этим вражды и ненависти, оскорбление религиозных чувств отдельных граждан, влекут ответственность, установленную законом. Такая ответственность предполагается за нарушение равноправия граждан в зависимости от их отношения к религии, воспрепятствование отправлению религиозных обрядов, если они не нарушают общественный порядок и др. В то же время, никто не может быть освобожден от своих обязанностей перед государством или отказаться от исполнения законов по мотивам религиозных убеждений. Таким образом, Конституция и законодательство современных государств, разграничивают сферу сакрального (религиозного) и светского.

Государство, основывающееся на либерализме и демократии, как правило, в Конституции декларирует отделение церкви от государства. Русский философ Л.П. Карсавин считает идею «отделения» церкви от государства противостественной [1, 428]. По его мнению, единственным смыслом «отделения» является разграничение государственной и церковной внешних организаций [1, 429]. Отношение между церковью и государством должны основываться на том, что государство должно односторонним своим актом признать независимость Церкви от государства и свою обязанность эту независимость гарантировать.

Большинство современных государств исходят из того, что никто не может устанавливать обязательные убеждения и мировоззрение. Че-

людей волею их сам выбирать, и в этом смысле свобода совести сакральна. В то же время остается открытым вопрос о том, в какой мере необходимо использовать мощный потенциал религии, накопленный веками, в деле формирования личности. Проблема, касающаяся того, в какой мере духовное начало должно присутствовать в личности и на основе чего она должна формироваться, нуждается в дальнейшей разработке.

Как уже было сказано, конституция, есть в определенном смысле, сакральная книга. Она заключает в себе нерушимые правила, которые обязаны соблюдать не только граждане, но и государственная власть. Конституция предполагает проведение определенных сакральных ритуалов, в частности, присяги президента и депутатов. Президент произносит текст присяги в присутствии текста Священного писания и Конституции, а также, атрибутов и символов государства – флага и герба. Присяга народных депутатов связывается с освящением ее высшим иерархом Церкви, творением молебна и др.

Исключительное значение Конституции в системе нормативно-правовых актов определено тем, что она закрепляет структуру и функции органов государственной власти, права, свободы и обязанности граждан, форму государства и государственную символику. Конституция – это не просто один из нормативных актов государства, а, по сути дела, акт, который созидает саму государственность. Конституция, с точки зрения европейского конституционализма, предшествует самому государству, и должна выражать саму волю народа, создающего государство для достижения поставленных целей. Она определяет то правовое пространство, в котором пребывают личность, общество, государство, а также характер взаимоотношений между ними и перспективы их дальнейшего развития. Вследствие этого, все отношения между субъектами права, будь это трудовые, гражданские, хозяйственные и т.д., могут развиваться только в пространстве конституционного поля. Именно Конституция определяет пределы, в которых только и возможно развитие общества и государства, указывает путь не только нынешнему поколению, но и грядущим.

Конституция включает в себя элемент сакрального, поскольку она представляет собой не просто один из нормативных актов государства, а, по сути дела, акт, творящий государство. Конституция может работать только в том случае, когда в сознании людей она будет восприниматься как один из сакральных символов. Такая Конституция не может быть привязана к конкретному событию, пусть даже самому важному и значимому в истории народа, она должна быть выражением духа народа, созидющего государство, она должна быть устремлена в будущее и в то же время не чужда и национальной традиции. Именно в рамках Конституции прошлое, настоящее и будущее народа и государства сливаются в

единый феномен времени. Преемственность традиций и прогресс сопрягаются в ней как в сакральном символе. Поэтому в Конституции должно присутствовать диалектическое единство «царства Духа и царства Кесаря» – сакрального и мирского. Сакральный элемент предполагает незыблемость положений Основного закона, их ориентированность на перспективу. Благодаря этому и обеспечивается наивысшее положение Конституции среди нормативно-правовых документов. Законы и подзаконные акты формируются исключительно на основе Конституции и не могут входить с нею в противоречие. Текст Конституции не может быть произвольно изменен. Он обеспечивается механизмом защиты со стороны Конституционного Суда, который следит за соответствием конституции всех остальных нормативно-правовых актов. Конституционный Суд обладает правом отменить любой действующий нормативно-правовой акт, если он входит в противоречие с Основным Законом.

Конституция, будучи книгой, вобравшей в себя высшие правовые смыслы государственности, обладает глубоким сакральным смыслом. В силу этого текст Основного Закона в какой-то степени сродни текстам священных книг. Но, если тексты священных книг задают личности и обществу в целом нравственный максимум, то Конституция как нормативно-правовой акт высшей юридической силы задает личности и обществу вектор и импульс движения, благодаря которым и представляется возможным нравственное совершенствование личности и совершенствование самого государства. Таким образом, Конституция представляет собой документ, в котором органически взаимосвязаны элементы светского и сакрального.

Принятие конституции не должно быть тесно привязано к конкретному событию во времени, пусть даже важнейшему в истории. Она не должна полностью быть связана с провозглашенным властями новым этапом жизни страны, как это было, например, с Советской конституцией развитого социализма 1977 года. Конституция направлена в будущее и, в то же время, она не должна отрекаться от традиции. Традиция и прогресс соединяются в конституции как две стороны сакрального символа.

Наличие сакрального элемента допускает нерушимость положений Основного закона, и, в то же время, их ориентированность на перспективу. Светский элемент конституции всегда связан с моментом настоящего. Благодаря соотнесённости конституции со сферой сакрального обеспечивается верховное положение Основного Закона среди нормативно-правовых документов. Конституция является актом прямого действия. Нормативные документы, которые принимаются органами государственной власти и управления должны отвечать «букве и духу



Конституции». Это положение также несет в себе глубокий сакральный смысл.

Представление о священной книге, как о книге произнесённой Богом устами пророка, характерно для многих мировых и национально-государственных религий, в частности христианства, ислама, иудаизма, зороастризма и других. Рассуждая о сакральных качествах священной книги мусульман – Корана, мусульманский философ-суфий Мухаммед Аль-Газали подчеркивает: «Коран записывают в книгу, произносят языком, запоминают сердцем, и, несмотря на это, он всё время пребывает в обители Бога и на нём никак не сказывается то, что он странствует по написанным страницам и по человеческим умам» [3, 94].

Представление о роли цифр и букв в процессе творения мира является одним из древнейших представлений человечества. Мысль о том, что числа являются орудиями или элементами Творения была характерна еще для философии Древнего Востока и античной философии, особенно для пифагорейской школы и неоплатонизма. Числовые ряды звезд были известны еще в Древнем Китае. В нумерологии началом всего выступает единица. В основе католической веры лежит число 2, православия – 3, буддизма – 4, христианских сект – 5. Иудаизм основан на числе 6, ислам – на числе 7, у древних народов Африки все религии основаны на числе 8, а у древних народов Северной и Южной Америки – на числе 9.

Идея о том, что буквы играют роль основных элементов конструирования мироздания возникла в рамках монотеистической религии иудаизма. Представление о сакральном смысле букв, в особенности свойственно одному из направлений иудаистской мистики – каббале. Каббалисты считали, что сила Бога исходила из сочетания букв в словах. В частности, в трактате Сефер Йецира («Книга творения»), написанном около VI-го века, утверждается, что Иегова Сил, Бог Израиля и всемогущий Бог, создал мир с помощью букв алфавита и основных чисел от одного до десяти.

Христиане исходят из того, что Бог является творцом двух книг: первая из них – Священное Писание, которое открывает нам его волю; вторая – это Его творение, Вселенная, которая открывает нам его могущество. Вторая книга представляет ключ к познанию первой. Выдающийся английский философ Т. Карлейль распространил этот принцип на всемирную историю, то есть на сферу социальной жизни, обнаружив в ней глубинный сакральный смысл. Всемирная история, по мнению Т. Карлейля, это Священное Писание, которое мы расшифровываем и пишем, и в котором также пишут нас самих. Эту мысль развил католический философ Л. Блуа в своём трактате «Душа Наполеона», рассматривающий историю как огромный литургический текст. В плане такого

понимания можно рассматривать и Конституцию как один из «сакральных» текстов человечества, проявляющийся в многообразии стран, государств, народов, наций.

Государственный герб, государственный флаг и государственный гимн также имеют сакральный характер. Государственный герб представляет собой закрепленный в законодательстве условный знак, который через графическое и цветное изображение отдельных фигур выражает соответствующие идеи политического характера и символизирует суверенитет государства. Цель государственного герба заключается в том, чтобы передать через условное, символическое изображение суть государства, дать представление о его основных ценностных ориентирах. В гербе может быть сакрализована не только история всей страны (государственный герб), но и история рода (дворянский герб), история отдельного города (городской герб). Самыми распространенными символами, которые используются в государственных гербах и флагах, являются символы религиозного характера. Эти символы вошли во многие гербы и флаги современных государств.

Среди этих символов чаще всего используется крест. Крест является исконным символом Света, который христиане, теософы, оккультисты переосмысливают, исходя из своей мистической доктрины. Исследователи мифологии видят в нем стилизованное изображение двух кусков деревьев, которые применялись для добывания огня. Еще в дохристианской символике крест был символом страдания, причиной которого является реальность мира. Перевернутый крест рассматривается как сатанинский символ, который свидетельствует о том, что изменение модуса символа изменяет его содержание на противоположный. На государственном флаге Великобритании изображены сразу три креста – Св. Георгия, Св. Андрея, Св. Патрика, символизирующие три части составляющие государство: Англию, Шотландию и Северную Ирландию. Флаги всех скандинавских стран созданы по единому образцу. На них изображён крест, смещённый влево. Эти флаги отличаются друг от друга только различным сочетанием цвета креста и фона, на котором он изображён.

Солярным символом является свастика. Свастику трактовали как символ четырех основных сил, сторон мира, стихий. В отличие от квадрата, который характеризует материю как что-то мертвое, застывшее, свастика напоминает колесо, круг и символизирует движение, превращение элементов, изменение времени года. «Паучья свастика» в нацистской Германии, представляющая собой первоначально один из древних солярных символов, является наглядным тому подтверждением. Этот символ, напоминающий колесо или круг, символизовавший первоначаль-

чально движение, превратился в середине XX века в символ с исключительно негативным содержанием.

Круг использовался в качестве символа солнца, надежды, счастья. Круг с точкой посередине в астрологии означает солнце, в алхимии – золото, в розенкрейцеров – императорскую власть. Кочевники понимали под кругом требование двигаться дальше. Круг для них являлся символом вечного движения [5, 42].

Треугольник в индийской мифологии означал творческую силу Бога-Творца. В то же время перевернутый треугольник является знаком женского начала. Наложённые друг на друга оба знака означали объединение, которое создает и порождает, знак любви богов ко всему земному. Для алхимиков треугольник вершиной наверх означал пламя, а треугольник, обращение вершиной вниз, – воду.

Квадрат является символом вещественного мира, составленного из четырех стихий, которые, в свою очередь, отвечают четырем сторонам мира. Крест под квадратом – символ тяжести Земли, пекло, безнадёжная бездна, а над квадратом – символ надежды, древо жизни, возможность искупления и воскресенья. Этим знаком алхимики отмечали «философский камень», который якобы может даровать бессмертие и вечную жизнь [5, 42].

Пятиконечные, шестиконечные и семиконечные звезды – это не что иное, как оккультные знаки. Они часто появляются на гербах различных стран мира. Пятиконечную звезду (пентаграмму) в народе называли «ведьминой ногой» и связывали её с колдовством. Агриппа Неттесгеймский рассматривал пятиконечную звезду с человеком внутри как знак «адептов» и звезду магов. Элифас Леви рассматривал пентаграмму как знак могущества и духовного самоконтроля. У масонов она означала «Великого Архитектора», поскольку с какой стороны на нее не смотрели, видели одну большую букву А [5, 40].

В государственных гербах стран, большая часть населения которых исповедует ислам, часто встречается полумесяц, как символ этой религии.

Что касается государственного герба Украины, то в его основу был положен трезубец – сначала родовой знак киевских князей Рюриковичей. Его предшественник – двузубец был известен еще в Древнем Китае, где он был символом жизни. Трезубец приобрёл новый сакральный смысл после принятия христианства на Руси. Его стали ассоциировать с христианским символизмом Троицы.

На государственных гербах многих стран в качестве сакральных изображений используются фигуры животных и птиц. Чаще всех на таких изображениях появляются «царь» зверей – лев и «царь птиц» – орёл. Они выступают как национальные символы, в частности, «американский

орёл» или «британский лев». В то же время, они выступают и как символы высшей власти в государстве. Устойчивость подобных символов в культуре многих народов настолько велика, что они ассоциируются с тем или иным государством. Показательно, что даже в период «народной демократии», когда практиковалась замена традиционных символов государства на социалистическую символику, в большинстве стран Восточной Европы от такой замены вынуждены частично отказаться в пользу традиционных символов. Эти символы, хотя и были деформированы по сравнению с оригиналом, однако всё-таки смогли сохраниться в символике социалистических государств. Примерами этого являются «польский орёл», лишённый короны, болгарский лев, обрамлённый колосьями пшеницы, чехословацкий лев, совмещённый с пятиконечной звездой и т.д. В ряде стран на государственных гербах присутствуют редкие и экзотические животные, живущие только в этих странах. Примером является изображение кенгуру и страуса на австралийском гербе. Довольно редко в качестве символов государства выступают деревья. В частности, символом Ливана, восходящим ещё к древнейшим временам, является кедр.

В средневековой Византии и современной России государственным гербом является двуглавый орел. Двуглавый орел символизирует идею симфонии Царства и Священства, которая являлась обоснованием отношений между светской и духовной властью в Византии, определяла место вселенского императора и главы церкви – Вселенского Патриарха. Статус Патриарха был равнозначен статусу Царя, однако в отличие от католических понтификов, обладающих не только духовной, но и огромной светской властью, православный патриарх должен был, в первую очередь, беспокоиться о «спасении вверенных ему душ» и решать проблемы, связанные с религиозной духовной стороной жизни. Светская власть должна была оказывать поддержку церкви, однако она не должна была вмешиваться в ее дела. Утверждение идеи симфонии как основной идеи, которая регулировала отношения между государством и церковью, способствовало укреплению духовного и территориального единства Византии, Киевской Руси, Московской Руси и других православных стран.

Раскраска государственного флага связана с представлениями о значении и смысле того или иного цвета, которые имеют глубокую сакральную основу. Символика цвета в культуре православной Византии восходила к религиозному канону: «Высшее место занимал пурпурный цвет – цвет божественного и императорского достоинства. Следующий по значению цвет – красный, цвет пламенности, огня (как карающего, так и такого, который очищает) – это цвет животворного тепла и, следовательно, символ жизни. Белый цвет часто противостоял красному, как

символ божественного цвета. Дальше располагался черный цвет как противоположность белому, как знак конца, смерти. Потом – зеленый цвет, который символизировал юность, цветение. И, наконец, синий и голубой, которые воспринимались в Византии как символы трансцендентного мира» [6, 47].

Большинство современных государственных флагов имеют три цвета (триколор), и каждый из этих цветов имеет свое сакральное значение. Ещё в языческих культовых изображениях древних славян солнце изображалось трехцветным. В свою очередь, христианская теология наделила триаду новым сакральным смыслом: Отец, Сын, Дух Святой. Государственным флагом Франции является три вертикальных полосы синего, белого и красного цвета: «Синий цвет символизирует Святого Мартина, покровителя города Парижа, красный – цвет пламени и сердца, белый, – Жанну д'Арк» [7, 150]. Государственный флаг России включает три горизонтальных полосы белого, синего и красного цвета. Существуют различные трактовки данной символики. Так, белый цвет символизирует божественный мир, синий – небесный мир, красный – физический, материальный мир. Эти цвета объяснялись также как Вера, Надежда, Любовь, а также исходя из титула царя «Великой и Малой и Белой Руси» [7, 10]. Существовали и другие трактовки российского государственного флага. На государственном флаге Германии изображены три горизонтальных полосы черного, красного и золотого цвета.

Иногда используется и два цвета, как например, в государственных флагах Польши и Украины. Украинский флаг имеет следующую символику: нижняя золотисто-желтая полоса символизирует поля созревшей пшеницы, верхняя, голубая полоса, символизирует небо.

Государственный символ является важнейшей манифестацией сакрального. Он имеет большое значение для консолидации народа, нации, государства. Сакральный символ функционально направлен на синтезирование этоса того или иного народа [8, 107], он императивно устанавливается наивысшим, априорно признанным определенным сообществом, авторитетом и, находится под защитой этого сообщества.

Почитание государственных символов как сакральных объектов очень важно для существования каждой страны. Государственный символ всегда связан с определенным авторитетом. Этим авторитетом может быть основатель религии, государства, нации, всего того, что становится объектом поклонения. В разных политико-правовых системах источники авторитета имеют существенные отличия. По словам К. Гирца, «в племенных религиях авторитет связан с убедительной силой традиционных представлений, в мистических – с аподиктической силой сверхчувственного опыта, в харизматических – с гипнотическими особенностями неординарной личности» [8, 132].

Государственный символ определяет единство истории народа во времени и пространстве. Благодаря государственному символу, сакральное, как данность непосредственного акта внутреннего переживания, экзистенциальное по своей природе, трансформируется на общедоступный, социализированный уровень. Р. Генон подчёркивает, что: «Истинное основание символики – это соответствие между всеми уровнями реальности, связывающее их друг с другом и простирающееся, стало быть от естественного до сверхъестественного. В силу этого соответствия вся природа являет собой не что иное, как символ» [9, 466].

С системой высших ценностей связаны не только формулировки основных положений политической идеологии и права, но и трактовка основных экономических законов. Демократия и рыночные отношения существенным образом отличаются на разных стадиях становления и развития капитализма. Так, на ранней стадии развития капитализма демократия и рыночные отношения вполне укладываются в либеральную схему, которая предполагает самостоятельное участие каждого субъекта экономических отношений в хозяйственной деятельности. Либеральная идеология, выстроенная на принципах, сформулированных французским Просвещением, стремится всячески отмежеваться от сакральных доктрин, свойственных Средневековью. Возвеличивая человека, делая его кузнецом собственного счастья, такая идеология нуждается в сакральных ценностях лишь как в оболочке. Поэтому деистические представления ей больше всего соответствуют. Согласно этим представлениям, Бог выступает как Творец мира, но не принимает практически никакого участия в его дальнейшей судьбе. Этими представлениями насыщены взгляды идеологов североамериканской и Великой французской революции. Единственным принципом, согласно которому должны формироваться межчеловеческие отношения, является закон. Какое-то внутреннее преобразование личности не предполагается в рамках такой позиции. Как справедливо отмечал П.И. Новгородцев, для деятельности в рамках либеральной идеологии достаточно лишь минимума нравственности.

Острота противоречий, существующих между различными политическими силами, выражающими интересы различных социальных, региональных, финансовых групп, а зачастую, и просто кланов, свидетельствуют о том, что над долгосрочными государственными целями по-прежнему доминируют узкогрупповые цели, ориентированные на сегодняшний день, а не на перспективу. В обстановке отрицания общепринятых норм политической борьбы, попыток выдать узкопартийные интересы за общенациональные, сдерживающим фактором должно быть признание всеми без исключения политическими силами Конституции, как Основного закона, как документа, определяющего в каких рамках должна вестись эта борьба. Политическая борьба должна быть конст-

руктивной. Только тогда, она есть нормальный, присущий любому демократическому обществу, момент развёртывания диалектики противоположностей, а не разрушительный энтропийный фермент, способствующий ниспадению страны в хаос. Конституция, как содержащая в себе сакральный элемент книга, содержит в себе незыблемые правила, которые обязаны соблюдать не только граждане, но и государственная власть.

### Литература

1. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство/ Карсавин Л.П. Сочинения/ – М.: Раритет, 1993. – С.403 – 442 с. – (Библиотека духовного возрождения)
2. Государственное право буржуазных и развивающихся стран. Учебник для вузов по специальности «Правоведение»/ А.А. Мишин, Г.В. Барабашев.– М.: Юридическая литература, 1989. – 384 с.
3. Борхес Х.Л. Сочинения в трех томах. /Хорхе Луис Борхес.[Перевод с исп.; Составл., предисл., коммент. Б. Дубина].– Рига: Полярис, 1994.– (Urbi et orbi) .–Т. 2. – 511 с.
4. Конституция Украины. – Киев, 1996. – 47 с.
5. Бауэр В., Энциклопедия символов/В. Бауэр, И. Дюмотц, С. Головин; [Перевод с нем. Г. И. Гаева] – М.: КРОН – ПРЕСС, 1995. – 512 с. – (Академия)
6. Кривцун О.А. Эстетика/О. А. Кривцун. – М.: Аспект Пресс 2001. – 447 с.
7. Бутромеев В.П., Бутромеев В.В., Бутромеева Н.В. Символ власти: иллюстрированный энциклопедический справочник /В. П. Бутромеев. – М.: Белый город, 2007. – 576 с.
8. Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе / К. Гірц. – К.: Дух і Літера, 2001 – 542с.
9. Генон Р. Символика креста /Рене Генон; [пер. с фр. Т.М. Фадеевой и Ю.Н. Стефанова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 704 с.

## ГЛАВА VI ДУХОВНО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ

### *VI. 1. ХРИСТИАНСТВО И ОБРАЗОВАНИЕ: ВОЗРОЖДЕНИЕ САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ*

Проблемы нравственного воспитания личности всегда были, есть и будут актуальными, ибо всё новые и новые поколения через систему образования входят в жизнь общества. Данная актуальность определена ещё и тем, что коэффициент полезного воздействия в воспитании всегда был и остается низким. Это связано с тем, что воспитание, если оно истинно, всегда должно трансформироваться в самовоспитание. Каждый человек, если он искренне хочет стать нравственной личностью, должен воспитать, сотворить себя сам. Но для этого необходимы: сформированная ценностно-смысловая и этическая сфера в сознании человека; личностный идеал; осознанное понимание смысла жизни, как конечная сверхзадача бытия; свобода воли; желание и ответственность; предельное напряжение в созидании себя на протяжении всей жизни в процессе движения к идеалу «обожения». Воспитание в идее личностного теозиса длится всю сознательную жизнь и заканчивается на последнем вздохе, с последним ударом сердца.

Воспитание отличается от обучения тем, что цели обучения детерминируют введение учащихся в рукотворный человеческий храм знания и науки. Это ценности земные, цивилизационные, рациональные, профанные, располагающиеся в горизонтальной плоскости повседневной жизни. Реализация истинных целей воспитания обязательно приводит человека к духовным святыням своего народа, своей культуры, своей веры. Святыни восточнославянских народов, в том числе и украинского, начиная с исторического феномена крещения Киевской Руси, собирались и концентрировались в божественном Храме, в православной Церкви, главою которой является Иисус Христос. Он с нами во все дни до скончания века (Матф. 28:20). А это уже пространство духовной вертикали, возводящей к высотам святости и жертвенной любви в пространстве «мира Горнего».

В зависимости от доминанты того или иного направления и само понятие «образование» наполняется различным содержанием и смыслом. В цивилизационном пространстве горизонтального образования связано с тем или иным его уровнем (общее среднее, среднее специальное, высшее и т.д.). Оно же фиксирует профессиональный статус гражданина. В этом случае образование проявляет себя как фактор «полезности» и



соответствия конкретного человека запросам государственной системы, научно-технического прогресса, цивилизационных потребностей при доминанте отношений «человек – человек». Именно государственная система образования чётко и однозначно должна исполнять порученный ей госзаказ. Результатом процесса такого образования, в обобщённо-теоретическом плане, является рационально-научная картина мира, сформированная в сознании человека и деятельностный «инструментарий», позволяющий человеку получать требуемый от него искомый результат в «вещном» мире. Все достоинство человека при таком подходе заключается в его профессиональной полезности. Социуму, в котором доминантным феноменом является цивилизация, построенная на ценностях капитализма, либерализма, науке и нанотехнологиях, личность не нужна, ибо она неуправляема извне, поскольку изначально свободна.

Однако при видимых успехах, апофеоз науки имеет и обратную сторону, окрашенную в негативные тона экологических и моральных проблем. Приоритет науки, её доминанта, часто деформирует культуру, вытесняя её на периферию общественного сознания. В перспективе здесь грезится призрак грядущей катастрофы культуры. Французский писатель-гуманист Франсуа Рабле ещё в эпоху Возрождения точно определил, что наука без совести опустошает душу. Наш современник, бельгийский физик и физико-химик, лауреат Нобелевской премии Илья Пригожин в своей известной книге «Порядок из хаоса» пишет: «То, что на протяжении поколений было источником радости и наслаждения, вянет от прикосновения науки. Всё, к чему прикасается наука, дегуманизируется» [1, 36], а значит десакрализуется, профанируется, а в итоге – «одьяволяется и сатанизируется».

В пространстве духовной вертикали, образование (от немецкого Bildung) связано с идеей и целью формирования некоего высшего образа в человеке. В христианской вере и культуре, это – движение человека от образа к подобию Божию, т.е. обожение (теозис). Результатом образования здесь являются высшие, нравственно оправданные человеческие качества: совесть, любовь, милосердие, сострадание, смирение, жертвенность, мудрость сердца.

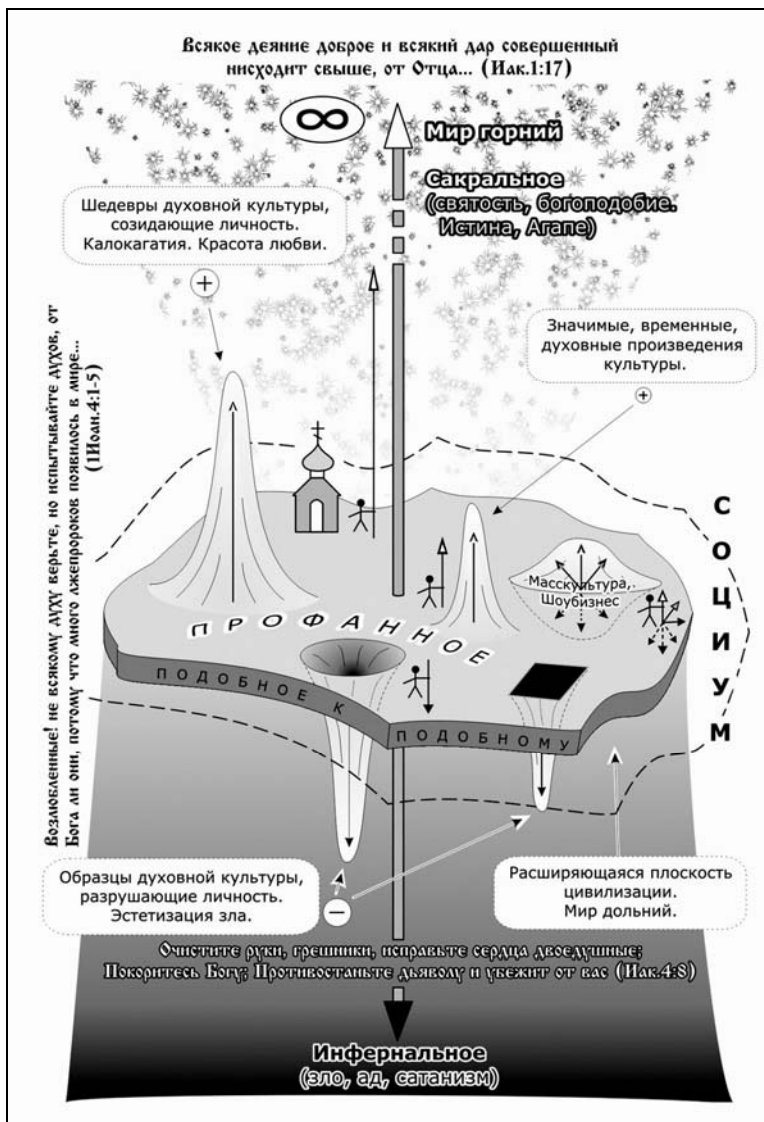
Выше обозначенные вертикаль и горизонталь диалектически взаимосвязаны. Это утверждали и описывали многие мыслители. Например, русский религиозный философ, представитель восточнославянского «духовного Ренессанса» Е.Н.Грубецкой в самом начале XX века отмечал в своей знаковой работе «Смысл жизни», что горизонталь – это всегда ограниченность, относительность, неполнота, временное и переходящее. Только при наличии вертикали, горизонталь может получить оправдание в самой себе. «Мы убеждаемся еще раз, – настаивает философ, - что ни одна из двух линий жизни не может быть оправдана в сво-

ей отдельности и что только в скрещении той и другой может быть найдено оправдание жизни в её целом». Но в этом скрещивании обязательно должна быть доминантная линия. И доминантой здесь является вертикаль. По ней происходит подъём к святому, божественному, сакральному. «И чтобы этот подъём был жизненным, - продолжает Е.Н.Трубецкой, - нужно, чтобы человек поднимался не одной только мыслью, а всей душой – сердцем, чувством, воображением. Христианский подъём в небеса приводит к жизни, потому что то небо, куда человек направляется, полно образов, к которым сердце пламенеет» [2, 52-59]. В этой связи можно говорить, что обобщенным образом такой геометрической фигуры является крест. Крест, на котором был распят Иисус Христос. Крест, который из орудия смерти стал сакральным средством спасения.

В конце XX века эту же мысль, но в более широком мировоззренческом аспекте продолжает крупнейший физик, механик, специалист по космической технике, действительный член Международной академии астронавтики, лауреат престижных международных премий, богослов, бывший лютеранин, принявший по убеждению православие, академик Б.В.Раушенбах. Он смело писал в самом воинственно-атеистическом журнале «Коммунист»: «Человечеству нужно целостное мировоззрение, в фундаменте которого лежит как научная картина мира, так и вненаучное (включая и образное) восприятие его. Мир следует постигать, по выражению Гомера, и мыслью и сердцем. Лишь совокупность научной и «сердечной» картины мира даст достойное человека отображение мира в его сознании и сможет быть надёжной основой для поведения.

Говоря о необходимости создания целостной картины мира, нельзя обойти молчанием вопрос о религии. В многотысячелетней человеческой практике рациональное знание и нравственные ценности всегда дополняли друг друга, поэтому и современный верующий человек считает своё религиозное чувство дополнением к рациональным знаниям. Более того, это чувство не мешает многим крупным ученым достигать высочайших вершин в науках о природе. Конечно, чувство – это ещё не нравственность, а нравственность – ещё не религия, но связь между ними, несомненно, существует, и она глубока» [3].

Диалектическая целостность системы, определяющаяся взаимосвязью вертикали и горизонтали важна не сама по себе, а тем, какое из направлений и пространств (цивилизация и культура; телесное и духовное; «мир дольний» и «мир Горний», сакральное и профанное) становятся доминантной ценностью для человека, семьи, системы образования, общества и государства. Но развитие обязательно детерминировано асимметрией. На диалектико-материалистическое **и ~ и** накладывается метафизическое **или ~ или**. Подтверждение этому находим в Евангелии,



в котором сказано: «где сокровища ваши, там и сердце ваше» (Лук. 12:34). А какое направление избрать, где истина? И в том же Евангелии находим ответ: «Помышления плотские – суть смерть» (Рим. 8:6-7). Потому: «О горнем помышляйте, а не о земном. Умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое

есть идолослужение и облекитесь в нового (человека), который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 2:2,5,10).

На предыдущей странице представлен один из опорных конспектов (методика В.Ф.Шаталова) по учебному предмету «Введение в сакральную педагогику святости», который читается автором в двух Луганских университетах (имени Владимира Даля и Тараса Шевченко). На структурно-логической схеме четко определена диалектика взаимосвязи вертикали (доминанта теоса культуры) и горизонтали (профанного антропоса цивилизации). Если говорить о вертикали, то уже математика четко определяет не только «вертикальность» вертикали, но и разновекторность этих направлений, обозначая их знаками плюс (+) и минус (-). Богословие выводит математическое значение плюса и минуса в сферу сакрального, чистого, святого с одной стороны и скверны, зла, «инфернального», с другой.

Схема показывает, куда, в каком направлении нужно двигаться, чтобы реализовал человек свое божественное предназначение стать подобием Божиим.

Уже третье десятилетие Украина позиционирует себя как суверенное, демократическое, социальное и правовое государство. Утверждена Конституция Украины [4], утверждён закон, разработаны разнообразные концепции и доктрина построения системы образования [5 - 8]. Все эти документы четко прописывают горизонталь, т.е. земную секуляризованную и «профанную» жизнь. В современных либеральных государствах не определена духовно-идейная доминанта. Вся общественная жизнь основывается на принципах политического, экономического и идеологического многообразия. Никакая идеология не может признаваться государством как обязательная. Но если нет чётко определённого вектора, устремлённого к конкретным духовным ценностям и смыслам, то равнодействующая всего этого многообразия всегда будет равна нулю. Значит, и все деятельностные импульсы в системном итоге будут гасить друг друга. Это есть состояние не просто покоя и стагнации. Это – неизбежное сползание в грех, хаос, зло, скверну, а, значит, движение в сторону полюса «инфернального». Если человек, семья, народ не ищут Бога, то их, рано или поздно, находит дьявол. Вот почему только «плотские» помышления и деяния – суть смерть. И тот глобальный, системный кризис во всех сферах жизнедеятельности нашего общества является конкретным подтверждением существующей доминанты горизонтали. Это не просто кризис. Вопрос стоит о духовной деформации сознания народа. Такое состояние «фашизации» сознания значительной части украинского социума конкретно проявилось во время событий на майдане конца 2013 – начала 2014 года, а затем в АТО вплоть до последнего времени. «Фашизация», дегуманизация, декоммунизация,

дерусификация Украины приводит к качественным изменениям в формировании образовательной стратегии. Вырисовывается вектор «инфернализации» всей системы образования данного государства после произошедших событий.

Юго-востоку Украины нужна качественно новая педагогика. Педагогика восхождения по духовной вертикали к высшему состоянию – божественной святости. Такую педагогику можно с полным основанием назвать – сакральной. Сущностные основания такой педагогики заложены в Евангелии. Спасётся любой человек, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием. Каждый должен соблюдать себя в святости и чести, ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости (1 Тим. 2:15; 1 Фес. 4:7). Возвышаться к святости можно лишь преодолевая ступени на пути к Богу. А это – ступени ветхозаветной лестницы Иакова: «вот лестница стоит на земле, а верх её касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней...» (Быт. 28:12-13). По одной из версий, само понятие «школа» происходит от латинского «scala» – лестница и ступени, определяющие или возвышение до святости (сакральное), или нисхождение в мир витальных потребностей, земного гедонизма и эвдемонизма (профанное, а далее – «инфернальное»).

Сакральная педагогика по библейскому писанию определяет человека как «образ Божий». Раннехристианские писатели, такие, например, как Ориген или епископ Иринея Лионский, считали, что образ Божий человеку дан, подобие же задано, его нужно неутомимо «стяжать». На санскрите само понятие «человек» состоит из двух частей: «чело» – дух и «век» – столетие, вечность. Таким образом, человек – это вечный дух. И его задача заключается в том, чтобы соединиться со Святым Духом. Такая деятельность задается и общеметодологической богословской формулой: Бог вочеловечился, чтобы человек обожился.

Святоотеческая литература и религиозная философия наполнены идеей трихотомизма человека, представленного через комплекс: **тело** – **душа** – **дух** (св. Афанасий Великий, св. Тихон Задонский, св. Феофан Затворник, архиепископ Лука: (Войно-Ясенецкий)). Поэтому все духовно-душевно-телесное естество человека должно «обожиться» вследствие восстановленной Богопричастности человека. На этой идее и строилась педагогика святости, теория и практика воспитания и обучения на просторах Киевской Руси, со времён её крещения и до начала XX века. Формирование целостной методологии сакральной педагогики представлено в наследии таких классиков философской и педагогической мысли как Я.А.Коменский и Г.С.Сковорода. Существенный вклад в разработку духовной педагогики святости внесли также: А.В.Духнович, Н.И.Пирогов, К.Д.Ушинский, С.С.Гогоцкий, П.Д.Юркевич,

Х.Д.Алчевская, С.А.Рачинский, В.В.Зеньковский, Гр. Вашенко и др. Из этого сонма великих педагогов, остановимся на идеях некоторых из них.

Чтобы доказать гипотезу о том, что К.Д.Ушинский был одним из создателей научно-христианской (православной) педагогики, процитируем его основополагающие мысли, высказанные в русле данной парадигмы. «Мы же скажем: кто не имеет религии и не чувствует её потребности, тот должен не воспитывать детей, религии не учить. Евангелие действует на десятилетнее дитя: это я сам испытал на себе и на детях; служение также, праздники и обряды также, они укрепляют религиозное стремление.

Всякое религиозное чувство выше всех остальных и само по себе почтено; но должно воспитывать в почтении к той религии, к которой принадлежит воспитатель, и в этом отношении русские поставлены очень счастливо, ибо их религия соответствует самым высоким требованиям воспитания» [10, т. 10, 614].

«Вот почему я думаю, что *школа* не проповедница религии; но настоящая прогрессивная школа менее всего противоречит частным принципам православной религии, имеющей историческое основание и обращающейся прежде всего к чувству человека» [10, т. 10, 361].

«Есть только один идеал совершенства, пред которым преклоняются все народности, это идеал, представляемый нам христианством. Всё, чем человек, как человек, может и должен быть, выражено вполне в божественном учении, и воспитанию остается только, прежде всего, и в основу всего, вкоренить вечные истины христианства. Оно даёт жизнь и указывает высшую цель всякому воспитанию, оно же и должно служить для воспитания каждого христианского народа источником всякого света и всякой истины. Это неугасимый светоч, идущий вечно, как огненный столб в пустыне, впереди человека и народов; за ним должно стремиться развитие всякой народности и всякое истинное воспитание, идущее вместе с народностью. Нет надобности доказывать, что всякое европейское общественное воспитание, если захочет быть народным, прежде всего должно быть христианским, потому что христианство, бесспорно, есть один из главнейших элементов образования у новых народов» [10, т. 2, 163-164].

«Только христианство... устремляет нас к совершенству, указывая живой идеал совершенства – **Христа**. Этот идеал надобно внедрять детям с детства. Каждый христианин рождён для высшего совершенства!» [10, т. 10, 323, 592].

Основой духовно-нравственного воспитания наследника российского престола К.Д.Ушинский считает христианство: «Без христианства истинное, светлое, живое образование невозможно: это корень всякого света и всякого развития» [11, т. 4, 333-334].

Исследователи наследия К.Д.Ушинского прослеживают динамику развития педагогических взглядов мыслителя. От народности Ушинский пришел к *национализму в педагогике*. Превознося народность как высший идеал воспитания, Ушинский перешел к вопросу о существовании многих народностей. В поисках начала, объединяющих их, он приходит далее к *христианству*, как идеалу воспитания, который стоит над народностью. Это религиозное начало привело его затем к *православию*, как единственно правильной христианской религии, и, наконец, он доходит до принципа *церковности* в воспитании. В этом плане сам К.Д.Ушинский утверждал, что «дело народного воспитания должно быть освящено церковью, а школа должна быть преддверием церкви» [10, т.2, 453-454].

Христианско-православное мировоззрение К.Д.Ушинского, как верующего человека, запечатлено и в факте его завещания относительно выбора места «вечного бытия». Похоронить себя К.Д.Ушинский просил в одном из самых святых мест Руси, на территории Выдубицкого монастыря. Его скромная могила на крутом берегу Днепра, увенчанная каменным крестом, напоминает приходящим поколениям о величии православного духа, который проявлял наш великий соотечественник в бескорыстном служении педагогической истине.

П.Д.Юркевич, духовный наследник Г.С.Сковороды, определяет святость всего дела образования, воспитания и обучения, ибо свят сам «предмет» воспитания – Человек; свята цель, к которой он стремится – обожение; соответствующими должны быть формы, содержание и средства, обеспечивающие оптимальность и эффективность этого движения. Поэтому святость, праведность, совесть и нравственность пронизывают и скрепляют все элементы педагогической системы в единое целое. Для нашего народа воспитание необходимо осуществлять на здоровых началах Отческого предания и православной церкви.

Верх и венец всего здания образования не могут быть воздвигнуты без религиозного обучения. Нравственные правила требуют от человека свободного повиновения, а повиноваться свободно человек может только священной воле Божьей. Таким образом, не всегда и не во всём требуется *обучение религиозности*, но всегда требуется *религиозность обучения*. Ко всему образцовому, истинному и доброму должно относиться религиозно, как к священному.

Необходимость христианского воспитания П.Д.Юркевич видит ещё и в том, что христианство является религией совершеннейшей. А без этого совершенства как сама педагогика, так и процесс воспитания подрастающих поколений, состояться, в должной мере, не могут. Ибо существеннейшей задачей христианской педагогики является обеспечение всемерного приближения человека к Богу. Поэтому «обожение» как

процесс и цель составляют вершину той жизни, пробуждение, развитие и укрепление которой, имеет в виду в качестве сверхзадачи своей деятельности христианский воспитатель. Таким образом, Богоподобие, по утверждению П.Д.Юркевича, и составляет центр человеческой личности. **Христоцентризм** является стержневой и концептуальной идеей педагогики П.Д.Юркевича. В этом и заключается смысл как народной педагогики, так и народной школы, да, пожалуй, и всей системы народного образования. Поэтому П.Д.Юркевич приносит азбуку в жертву высшему и священному призванию школы – христианскому воспитанию и религиозному обучению. Ведь Откровение и действия Церкви сообщают истинам веры неизгладимую наглядность, впечатлительность и уверенность. Только дух человека, подчеркивает П.Д.Юркевич, с его стремлением к истине, добру и Богоподобию есть цель всех педагогических действий и устремлений. Всё прочее: внешние порядки общежития, семья, государство, церковь, – суть лишь средства, и они должны оправдывать и освящать себя правдивым и безусловным служением человеку, послужить которому пришёл сам Сын Божий. Ведь человек, по глубокому убеждению П.Д.Юркевича, есть предмет вечного избрания Божия. И если такое убеждение будет ослабевать, или когда оно вообще исчезнет из сознания воспитателя, то никакие требования гуманности не уберегут его от возможности рассматривать воспитанника как орудие или средство для каких-нибудь частных интересов касты, сословия, общественного класса, нации, партии, сообщества.

Христианская педагогика, продолжает далее П.Д.Юркевич, должна вести своих воспитанников туда, куда ведёт их Бог, к их индивидуальным источникам даровитости, творчества, разумности и добродетели. Она должна запечатлеть личность воспитанника чертами бессмертия, которые суть мудрость и любовь, правда и святость. Есть одна святыня, которая не даст погибнуть человеку ни при каких обстоятельствах. Это незыблемый хранитель личности – глубокая задушевная вера в Бога и любовь к Нему. Любовь к Богу – это то глубинное и вечное основание и ценность, к которой и должен устремляться человек всю свою жизнь. Именно в пространстве любви должно постоянно пребывать сердце воспитанника. «Нужно переместиться в сердце воспитанника, - настаивает Памфил Данилович. - Без этого искусства вечно останется неисполнимою христианская заповедь любить ближнего как самого себя». И это перемещение в сердце воспитанника должны осуществлять педагоги и воспитатели, отмечает П.Д.Юркевич, что воспитатели должны быть правители общества. Христианский воспитатель возвышает то, что природа унижает. Языческая педагогика держалась начал совершенно противоположных.



Акцент божественной любви при доминанте сердца в педагогическом наследии П.Д.Юркевича, определяет магистральный путь православного образования, воспитания и обучения. Это направление движения всех педагогических усилий к сердцу воспитанника, благодаря энергии любви, а уж затем – восхождение ко всему умственному и рациональному. Познание мира и истины ребёнком постигается вначале «умным» и любящим сердцем. Для учителя и воспитателя такое направление деятельности должно стать основополагающим. Это единственный оптимальный путь овладения вечными духовными богатствами.

Педагогическое наследие П.Д.Юркевича практически остаётся неизвестным для современного учительства, т.к. оно не переиздавалось на государственном уровне со второй половины XIX века, после смерти мыслителя. Оно не изучается и в педагогических заведениях разных уровней не только в Украине. Педагогические работы не внесены в программу курса «История педагогики». Ограниченное издание педагогических работ П.Д.Юркевича, осуществлённое в Луганске автором [12, 13], не решает проблему массового знакомства учительства, студенчества, научных работников, с сакральной педагогикой сердца, которую разработал великий отечественный мыслитель и ученый.

До сих пор остаётся открытым вопрос об увековечивании памяти философа, богослова, правоведа, психолога и педагога планетарного уровня [17,18]. Могила П.Д. Юркевича, похороненного в Московском Свято-Даниловом монастыре, была сметена «репрессивной волной» атеистической власти в 30-е годы XX столетия. Неужели на земле не будет ни могильного холмика, ни барельефа, ни скромной мемориальной доски, напоминающих потомкам о скромном и, в тоже время, великом человеке, стоявшем у истоков русской религиозной философии и педагогики, объединившем культуру двух православных восточнославянских народов?

Григорий Ващенко создал в эмиграции целостную национальную (украинскую) Евангельскую педагогику. Ему это удалось как глубоко верующему православному человеку, искренне любившему своё Отечество и чувствовавшему личную ответственность перед приходящими в мир поколениями. Благодать и великая истина открывается только тем, кто наполняет своё сердце любовью и устремляет его к Богу и ближнему.

Целостное религиозное образование, которое получил Гр. Ващенко в Украине и в России, позволило ему проникнуть и осознать глубинные основы Евангельских и Христовых истин. Именно на их фундаменте и выстроено всё здание его духовно-религиозной, сакральной педагогики. Это можно почувствовать, только прочтя названия ряда глав и параграфов его работ: «Мораль християнська і комуністична», «Риси

християнина», «Що дало християнство людству», « Соціалізм і індивідуалізм в світлі християнства», «Проблема особи і суспільства в світлі християнства», «Християнський виховний ідеал», «Євангельська наука і грецька філософія – основи християнської філософії», «Наука про Бога», «Докази буття Божого», «Євангельський ідеал людини», «Риси християнина», «Служба Богові й Батьківщині» и др. [21; 22].

Строить педагогическую систему необходимо, как утверждал Гр.Ващенко, применительно к конкретному народу, его менталитету, мировоззрению, психологическим особенностям, культуре, вере, характеру. Есть все основания утверждать, говорит мыслитель, что типичный украинец по своему темпераменту холерико-меланхолик со сложным мышлением, в котором абстрактность сочетается с вербальностью и конкретностью. Можно говорить о его высокоразвитой наблюдательности, способности замечать мельчайшие детали явлений, предметов и находение в них глубинной сущности. Условия жизни украинца формируют его характер как медлительный, плавный, но, в то же время, и как впечатлительный, чувствительный, уязвимый. Типичного украинца влечет на поиск основного, существенного, всеобщего. Мыслитель отмечает способность украинцев познавать свой внутренний мир и анализировать различные психологические состояния. Это и обусловило проявление среди представителей украинского народа большого числа учителей, педагогов, работников искусства, священников. Многочисленные исторические факты показывают, что именно украинцам принадлежит ведущая роль в развитии российской культуры в конце XVII, на протяжении всего XVIII века и даже в XIX столетии. В украинском интеллекте заметны особые проявления творчества и фантазии. Эти проявления особенно видны в культуре, искусстве, технике, политике и даже в торговле. Способность типичного украинца подняться над конкретной ситуацией, достаточная широта мышления, создают основания для развития системно-синтетического мышления, дающего возможность осуществлять широкие обобщения. Это уже философский стиль мышления, который обязательно ставит своим предметом возможность размышлять и обдумывать всеобщие вопросы бытия: что есть мир, правда, истина, красота, Бог, смысл жизни? Украинский народ, по мнению Гр.Ващенко, обладает фантазией, которая, по своему типу, очень близка к фантазии древних греков. Об этом говорят народные песни, сказки, литература, архитектура, особенно киевской и казацкой эпохи. В украинском творчестве обращает на себя внимание многогранность, разнообразие, гармоничность и та черта, которую можно назвать «светлостью». Природа несёт радость и вдохновение украинцу. Он вместе с ней и печалится, и грустит. Эта системная и многогранная ментальность оптимально восприняла ценности православного христианства. После

приняття християнства, практично за короткий термін, українці створили і розвинули в своєму Отечестві високу культуру, мистецтво, літературу, архітектуру, законодавство. Київ став одним із красивіших, культурних і духовних центрів Європи (одних тільки церков в ньому налічувалося більше чотирьохсот), а Україна стала могутньою і багатопрохідною країною.

Вищеизложенное давало Гр.Ващенко основи ставити педагогічну проблему формування християнсько-ідеалістичного світогляду, як домінуючої духовної вертикалі в свідомості і окремого людини і всього народу.

Створив міцний і вічний сакральний фундамент із основоположних ідей Євангелія, Гр. Ващенко вивів і обґрунтував свою педагогічну формулу для національної, української педагогіки, яка буде «працювати» в століттях і тисячоліттях, бо вона наповнена божественним духом. Мислитель утверджує, що тільки на високих ідеалах і вічних, священних цінностях можна сформувати цілісну людину. В книзі «Виховний ідеал» Гр.Ващенко виводить свою знамениту педагогічну формулу: «Коли ми хочемо виховати в українській молоді міцну волю і суцільність характеру, треба перш за все прищепити їм прагнення до високої мети, що об'єднувала б увесь український народ. Гаслом, під яким має провадитися виховання української молоді, є *Служба Богові й Батьківщині*.

Перша абсолютна цінність для молоді є Бог, друга – Батьківщина.

Що означає служба Богові разом зі службою Батьківщині? Це означає, що добробут Батьківщини має бути заснований на засадах християнства. Ця традиційна для нашого народу мета, як ясна зірка на небі, мусить сяяти і перед українською молоддю. Джерелом натхнення в такій героїчній службі Батьківщині може бути лише свідомість обов'язків перед нею, сполучена з палкою любов'ю до неї, до свого народу.

Велику роль в цьому має відіграти Церква. Найміцніше об'єднання, що може існувати між людьми, - це об'єднання на ґрунті релігії. Віруючі християни не можуть сумніватися в тому, що в майбутньому здійсниться молитва про єднання святих церков, що підноситься під час Служби Божої. Але поки що не тільки нема єднання церков, не тільки існує роз'єднання між віруючими різних віровізнань, а роз'єднання навіть поглиблюється. Молодь повинна зрозуміти, що в основі всіх віровізнань лежить єдина Христова наука взаємної любові. Так, пізнаючи й шануючи один одного, християни різних віровізнань будуть наближатися один до одного, поки на цілому світі не створиться єдине стадо з Єдиним Пастирем – Христом на чолі» [22]. Вот так далеко видів Гр. Ващенко проблеми і можливості становлення національної

духовной педагогики святости на Евангельских основаниях взаимной любви всех во Христе.

«Если Бог за нас, то кто против нас?» – спрашивает и утверждает Евангелие. Гр. Ващенко эту истину положил в основание непреходящей Евангельской педагогики любви, созданной им для всех поколений украинцев. Её вертикаль устремлена в вечность.

Духовное возрождение христианского народа возможно только тогда, когда на практике будет реализовываться всеобщий принцип взаимной любви всех во Христе. Этот принцип должен стать жизнеутверждающим во всех сферах человеческого бытия, в том числе и в педагогике, задача которой – приводить людей и народы к высшей духовной святости Богоподобия.

В данной монографии продолжается рассмотрение вопроса о возрождении сакральной педагогики святости [15]. Такая педагогика, в той или иной мере своего проявления, существовала на всем протяжении бытия в духовной культуре Русского мира, начиная со времен крещения Киевской Руси. Сегодня мы говорим не о содержании, структуре, принципах и методах сакральной педагогики святости, а о необходимости в принципе использования этого духовно-теоретического концепта, создающего оптимальные и эффективные условия формирования и самосозидания внутреннего человека в пространстве социума.

### Литература

1. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И.Пригожин, И.Стенгерс; Пер. с англ. Изд. 4-е. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 312 с.
2. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. – М.: Республика, 1994. – 432 с.– (Мыслители XX века)
3. Раушенбах Б.В. К рационально-образной картине мира / Б.В. Раушенбах // Коммунист. – 1989. - № 8. – С.89–97.
4. Конституція України. Донецьк: ВКФ «БАО», 1997. – 160 с.
5. Державна національна програма «Освіта» Україна ХХІ століття. – К.: Райдуга, 1994. – 61 с.
6. Концепція 12-річної загальної середньої освіти (проект) // Інформаційний збірник Міністерства освіти України. – 2000. - № 21. – С.10-31.
7. Концепція громадянського виховання особистості в умовах розвитку української державності // Інформаційний збірник Міністерства освіти України. – 2000. - № 22. – С.7-21.
8. Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ столітті (проект). – К.: Шкільний світ, 2001. – 24 с.
9. Пирогов Н.И. Избранные педагогические сочинения / Н.И. Пирогов. – М.: АПН РСФСР, 1953. – 752 с.
10. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в 11-ти томах / К.Д. Ушинский. – М.-Л.: АПН РСФСР, 1948-1952.

11. Архив К.Д.Ушинского в 4-х томах. т.4. / К.Д.Ушинский. – М.:АПН РСФСР, 1962. – С. 573–603.
12. Непознанный Ушинский. Хрестоматия научно-христианской педагогики /Составление и предисловие Ильченко В.И. и Деревянко К.В. – Луганск: «Пресса», 1998. – 302 с.
13. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики / Составление и введение Ильченко В.И. – Луганск: ОАО «ЛОТ», 2000. – 400 с.
14. Памфил Юркевич о христианстве и воспитании. Хрестоматия научно-христианской педагогики /Составление и вводная статья Ильченко В.И. – Луганск: ОАО «Луга-ПРЕСС», 2002. – 416 с.
15. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве/ В.И.Ильченко, В.М.Шелюто.–Киев: АО «ИТН», 2002. – 325 с.
16. Костюк Н. Педагогічна спадщина Памфіла Юркевича // Український форум. Газета світового українства.- 2001, № 1-2, 8-15 січня. – С. 5.
17. Ильченко В.И. Духовный подвижник единения – Памфил Юркевич / В.И. Ильченко // Светоч. Газета для семейного чтения. Выпускается совместно с Луганской Епархией. – 2002, № 4. – С.2-3.
18. Ильченко В.И. Памфил Юркевич – неустанный подвижник духовного единения православной Руси / В.И. Ильченко // Православний вісник. – 2002. - № 3. – С.74–86.
19. Москаленко Е. Педагогика духовности – мечта или реальность? / Е. Москаленко // Воскресение. Православная церковно-просветительская газета.– 2003, № 3, март. – С.1.
20. Ильченко В.И. Н.И.Пирогов: хирург, ученый, религиозный философ / В.И.Ильченко // Моя Луганщина, 2003. - № 6, июнь. – С. 6.
21. Ващенко Гр. Виховання волі і характеру. Підручник для педагогів/ Григорій Ващенко. – Київ: «Школяр», 1999. – 385 с.
22. Ващенко Гр. Праці з педагогіки та психології / Григорій Ващенко. – Київ: «Школяр» – «Фада» ЛТД, 2000. – 416 с.

## VI. 2. Духовная методология сакральной педагогики святости

Одним из фундаментальных свойств мира и бытия является его двойственность: земля – небо; Бог – человек; материя – дух; материалистическая и идеалистическая философии; мужчина – женщина; инь – янь; черное – белое; правое – левое, добро – зло и т.д. Эта двойственность явно или опосредованно присутствует в любом дискурсе, с помощью которого мы пытаемся целостно рассмотреть фрагмент мира или какую-то область человеческого бытия.

Данная закономерность в полной мере относится и к педагогике, как особому виду человеческой деятельности. Педагогика объективно возникает как сознательное решение проблемы связи поколений. Педагогика осуществляет передачу от одного поколения к другому опыта материального и духовного бытия, опыта жизни на земле и мечтания о небе, опыта жизни в истине или во лжи и т.д.

Рефлексия по поводу методов, способов, форм и содержания передачи такого опыта и составляет сущность педагогики. Но, анализируя педагогический опыт (историю педагогики), мы ясно видим два наиболее общих подхода к решению главной проблемы педагогики. Проблема не только в передаче опыта, но и проблема адаптации прошлого опыта к жизни нового поколения в новом, изменяющемся мире. Эти проблемы составляют содержание того, чтобы мы назвали **философией педагогики**. История философии есть, как известно, история 2-х способов построения метафизики как предельных оснований бытия, на фундаменте которых возводятся две принципиально различные философские картины мира, формируются два совершенно разных мировоззрения, два стиля мышления. Речь идет о материализме и об идеализме. Два различных пути восприятия и познания мира заметили уже давно, отмечает академик Б.В.Раушенбах. В «Илиаде» Гомера Гектор пророчески говорит об ожидающей его трагической судьбе:

Твердо я ведая сам, убеждаясь мыслью и сердцем,  
Будет некогда день, и погибнет священная Троя...

Очень важно, что можно и нужно ведать и мыслью (основываясь на рациональном мышлении), и «сердцем» (опираясь на образные предчувствия). Только оба эти пути ведут к целостному и правильному восприятию мира, оба одинаково существенны, и пренебрежение одним из них пагубно как для личности, так и для общества. Поэтому мир следует постигать и мыслью и сердцем. Лишь совокупность научной и «сердечной» картины мира даст достойное человека отображение мира в его сознании и сможет быть надежной основой для поведения. Человечеству нужно целостное мировоззрение, в фундаменте которого лежит как научная картина мира, так и вненаучное

(включая и образное) восприятие его. Говоря о необходимости и возможности создания целостной картины мира, нельзя обойти молчанием вопрос о религии, поскольку религиозное чувство входит во внелогическую, иррациональную деятельность человеческого мозга [1].

Применительно к педагогике, проблема предельных оснований есть проблема определения целей и смыслов существа человека вообще и в каждую конкретную историческую эпоху, в частности.

Философия педагогики решает также проблему соподчинения этих целей, этих картин мира, этих мировоззрений. Что для человека оказывается важнее: конкретные, исторически-временные потребности или вечные, онтологические, метафизические проблемы его существования? В какой взаимосвязи и взаимоподчинении они должны находиться по отношению друг к другу?

Нам представляется, что именно это и предопределяет две совершенно различные модели педагогики как единство учебно-образовательной и воспитательной деятельности, направленных на воспитание целостного человека. Именно две педагогики, как целостная система методов, приемов, содержания и форм ответов на вызовы времени, которые каждый раз рождаются в истории при каждой смене поколений и цивилизаций (вечная проблема взаимоотношений отцов и детей, вечная проблема доминанты внешнего или внутреннего человека, действующих на протяжении всей истории).

В этой связи можно говорить о существовании в истории педагогики как теоретической, так и практической двух видов педагогик: педагогики, построенной на базе материализма и педагогики созданной и функционирующей на идеалистических ценностях. Поскольку последняя предполагает выход в поисках целей и средств, в поисках энергии и идеалов образования и воспитания за пределы материи, то ее можно было бы с полным основанием назвать трансцендентальной педагогией. Анализируя эту педагогику в ее историческом развитии без труда можно сделать вывод, что в рамках этого вида и рода педагогических усилий накоплено множество методов и форм педагогического трансцендирования. Если попытаться как-то систематизировать эти методы и формы и задуматься о принципах такой систематики, то опять же без труда можно прийти к выводу, что в основании такой систематики лежат те или иные формы религиозного бытия человека – от традиционных и мировых религий и до нетрадиционных и неорелигиозных форм. А поскольку в основе всего многообразия религиозного опыта лежит отношение к божественному, святому и святости, как существенной черте религиозного опыта, мы предлагаем назвать такого вида педагогику – **сакральной педагогией святости** [2 - 7]

Конкретизируя вид религиозного опыта – христианство, выходим на родовое понятие, присущее нашей духовной культуре,

вере и истории – этим родовым понятием будет Православие. Личностным феноменом в православии является Богочеловек Иисус Христос; архитектоника Православия представлена в виде Христоцентризма, а трансцендентальное выражено через подвиг стяжания Святаго Духа; путь, метод, и средства целенаправленного движения к святости и обожению – сакральная педагогика как педагогика православная. Финал этого педагогического действия – спасение. В этом плане преподобный, старец-пустынник и затворник Серафим Саровский поучал и учителей и мирян стяжать Дух Святой, который благодатно может реализовать спасение.

Важная задача православной педагогики, как наиболее более высокого уровня развития сакральной педагогики есть понимания роли и места Церкви и веры в жизни человека. Из сакральной педагогики вырастает педагогика магическая, через которую предполагается, используя определенные способы (заклинаниями и другими магическими действиями), получать требуемый и гарантированный результат (привороты, обереги, снятие порчи, призыв к целенаправленному наказанию или, наоборот, выздоровлению). В религиозной (мистической) педагогике, частью которой является православная педагогика, отрицается сама идея гарантированного результата. Невозможно торговать раем или божественным покровительством. Священник не может гарантировать только положительный результат молебна (хотя католики используют продажу индульгенций). На все воля Божия. Только Бог все может, но не человек. Вот почему в православной педагогике такой акцент на благодарение и упование на Бога. Потому в православной педагогике только Иисус Христос именуется как единственный и истинный Учитель, Отец и Наставник. Исходя из этого Евангельского послыла земной, человеческий учитель (воспитатель, наставник) должен привести ученика (воспитанника, питомца) ко Христу, к Учителю небесному. Тогда человек, в процессе своего самовоспитания и самосозидания через соработничество (синергия) со Христом и будет целенаправленно творить свою личность. Но это соработничество реализуется в лоне тайны.

Отношение к тайне есть то, что находится за пределами разума. Сакральная педагогика, как и все ее производные говорят с тайной и на языке тайны. Православная педагогика реализует совершенно иное отношение к тайне. Здесь тайна имеет личностную природу, с которой можно общаться, доверять и служить. Сакральная педагогика понимает два мировоззрения, а значит и предлагает к реализации два пути его формирования. Магическое направление пытается сформировать магическое мировоззрение, в основании которого предполагается отказ от упования на Бога. Оккультист исходит из того, что его жизнь – как и жизнь других людей – контролируется какими другими сущностями и силами, тоже сверхъестественными и надчеловеческими, но только не Богом. Потому-то оккультист пытается управлять этими силами, природу которых он сам не знает.



В ход идут пентаграммы, заклинания и др. А православная педагогика, наоборот, целенаправленно формирует мировоззрение, молитвенно уповающее на Бога. Фундаментальные основы этого мировоззрения корнями своими исходят еще из Ветхого Завета. В Псалтыри, например, утверждается: «А я на Тебя, Господи, уповаю; я говорю: Ты - мой Бог. В Твоей руке дни мои; избавь меня от руки врагов моих и от гонителей моих. Яви светлое лицо Твое рабу Твоему; спаси меня милостью Твоею. Господи! да не постыжусь, что я к Тебе взываю; нечестивые же да посрамятся, да умолкнут в аде» (Пс.30:15-19). Такая педагогика выстраивается только через личностное общение со Христом, как посредником между людьми и Богом: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1Тим.2:5-7). Это отношение выражают так же слова литургической молитвы – «Сами себя, и друг друга, и всю жизнь нашу Христу Богу предадим» [8].

Любая педагогика строится на основании избранной методологии. Мы строим данную педагогику на основе духовной методологии, методологии Троичности, которая закономерно приводит ко Святой Троице, и, далее, к пониманию троичности человеческой личности, формирование которой должно происходить в изоморфной по содержанию системе образования. А Троица – это духовное и целостное представление человеческой личности. Философско-богословская концепция диалектики троичности, о которой пойдет речь ниже, разработана К.В.Деревянко [16-18].

Если структура личности диалогична, то в той же мере она и троична. Отсюда становится понятно, почему личность – это общепризнанное открытие христианства. Христианский Бог – это Святая Троица, в которой Бог Святой Дух выступает посредником между Богом Отцом и Богом Сыном. Человек же создан по Образу Божию, то есть структура личности человеческой также диалогична, а следовательно и троична.

Что же в человеке может считаться Образом Божиим? Тело есть и у животных. Душа (сфера эмоций, аффектов и страстей) – это также общее для человека и высокоразвитого животного. Не тело и не душа, а именно дух (свобода, любовь, совесть, нравственность, стыд, воля, самосознание, идеальное, жажда Бога), который в снятом виде содержит и то, и другое. По естественному своему назначению человек должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать все душевное, а тем более телесное, – а за ними и все свое внешнее, то есть жизнь семейную и общественную. Это – норма. Именно Дух есть Образ Божий в человеке. Поэтому диалектика единичного, особенного и всеобщего, с одной стороны, соответствует диалектике Троицы, а с другой стороны отражает диалектику человеческого духа.

Всеобщее соответствует Богу Отцу, особенное – Богу Духу Святому, единичное – Богу Сыну. Здесь же можно еще раз вспомнить приведенную выше аналогию: Бог Отец рождает Бога

Сына и от него же исходит Святой Дух, посредством которого осуществляется коммуникация Отца и Сына.

Это православное понимание диалектики Святой Троицы. Ибо именно православный Символ Веры определяет на основании Св. Писания, что Святой Дух исходит только от Бога Отца. Всей полноте исхождения Святого Духа от Отца соответствует вся полнота воли Бога Отца в Святой Троице. От кого исходит Святой Дух, того и воля. Иисус Христос неоднократно повторял, что он пришел выполнить не свою волю, а волю пославшего Его Отца. Он обращается к Отцу с молитвой Господней (Отче наш) и в ней говорит: «Да будет воля Твоя». Этой молитве Он научил Апостолов, а они – всех христиан.

Творить волю Божию означает впускать в себя Дух Святой. Причащаясь, христианин приобщается к Телу Христову. А исполняя волю Божию, он уподобляется Христу и впускает в себя Дух Божий. Стяжание Св. Духа возможно только при наличии духовной нищеты, то есть того духовного «пространства», того «места» в человеке, в его сердце, куда бы мог войти Св. Дух. Поэтому первой в Нагорной проповеди и была дана заповедь: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное».

Первым в нищете духовной можно назвать Христа, ибо Он выполнил всю полноту Божественной Воли и на горе Фавор стяжал всю полноту исходящего от Отца Святого Духа. Нищие духом христиане, по мере сил своих, исполняют Божью Волю и стяжают Святой Дух, осуществляя теозис, то есть процесс личностного «обожения».

Этот процесс – активный, требующий волевого усилия самого человека. Если Образом Божиим, то есть свободным, является каждый человек, хочет он того или нет, то Божиим подобием человек может стать только добровольно, избрав по своей доброй воле Добро, то есть самостоятельно и суверенно решив исполнять волю Божью. Но эту Волю полноценно можно исполнить, только будучи альтруистом, только искренне любя всякого другого. Ведь "Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем" (1 Иоан. 4:16).

Но человек может противопоставлять свою волю Божьей и тогда он творит зло, становится уже не подобием Божиим, а противоположием. Гегель так говорил о зле: «Зло есть знание своей единичности, как чего-то решающего, поскольку единичность... наперекор добру усваивает содержание субъективного интереса». Зло ставит в центре мироздания свою единичность. Добро же – Божественную Всеобщность.

Одно из последних проявлений такого духа – работы академика Б.В. Раушенбаха. Предложенная им строгая математическая модель троичности снимает всякие претензии формальной логики, позволявшие ей говорить о якобы имеющей место "противоречивости" учения о Троице [9 а, 98]. У диалектики же таких претензий никогда не было, ибо диалектика сама и есть модель троичности. Именно диалектика позволяет создать наиболее

полную и адекватную модель универсума. Такая модель одновременно является моделью Православной Соборности. Диалектика Гегеля и диалектика Достоевского – две грани одно и той же Божественной диалектики.

Соборное единство людей достигается через Христа в Церкви. Христос – центр истинного единения человечества, Он его Собирает, Он – Глава Церкви. Святые Отцы выразили это в геометрической модели: Бог – центр круга, мир – круг, а люди – точки в любом месте круга. Чтобы сблизиться всем точкам, наикратчайший путь – движение по радиусам к центру, то есть к Богу. Ибо центр содержит в себе в свернутом виде все возможные концентрические окружности.

Специфика центра такова, что в нем снимаются все возможные противоречия. Достигнув центра, каждая точка получает возможность выхода из плоскости в новые измерения при сохранении всей своей уникальности. Это и есть сакральная геометрия Христоцентризма.

Данная модель является также иллюстрацией евангельской истины «Бог есть любовь». Насколько мы находимся вне и не любим Бога, настолько каждый удален и от ближнего, что и порождает иллюзию «врага». Если же возлюбим Бога и соединимся с Ним любовью к Нему, то настолько же соединимся и с ближними, и с «врагами» нашими. Поэтому Христос и сказал: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф.5 : 44). Реализовавший такой идеал будет приближаться к тому, что заповедано Христом: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5 : 48).

Синтезируя вышеизложенные идеи, можно предложить качественно новую концепцию содержания современного образования, адекватную образу жизни и менталитету восточных славян, объединенных одними духовными ценностями Святой Руси – христоцентризмом, восходящим к Пресвятой Троице [15, 210]. А это путь в культуре, знаменующийся переходом от эвдемонизма к сотериологии. А это путь (Ў и Ў), который нам указал Иисус Христос, Он же – Логос, Он же – Слово.

Слово проповедывающего священника, слово воспитателя в детском саду, слово школьного учителя или преподавателя ВУЗа на уровне сущностного содержания может восприниматься по-разному, но в этом человеческом слове обязательно должно найтись место Слову-Логосу. Тогда возникает состояние, которое невозможно передать словами. Так открывается для человека тайная красота мира. Потому-то цель сакральной педагогики состоит в воспитании и обучении учеников видению тайной, сокрытой красоты мира. Сакральная педагогика не есть педагогика в технологическом и цивилизационном смысле. Глубинной сущностью (просущностью) такой педагогики есть эстетика. Когда, например, вспоминаешь свою первую учительницу или любимую бабушку, или вглядываешься в пожелтевшую фотографию

удивительного храма, взорванного большевиками, то начинают дрожать струны души и возникает ощущение чего-то прекрасного, не передаваемого словами. Эта прекрасность вызывает в душе чувство божественного. **Сакральное, эстетическое и божественное** сливаются вместе.

Сакральная педагогика создает среду, дает средства и научает видеть в другом человеке то, что невидимо естественными (физическими, телесными глазами). Другой представляется уже не внешними проявлениями: длиной волос, разрезом глаз, цветом кожи и т.д. Сакральная педагогика святости позволяет увидеть в другом человеке – **образ Божий!** Ее средства и возможности позволяют увидеть и почувствовать потаенную душу другого. Как точно и емко сказал поэт: «Сотри случайные черты, и ты увидишь – мир прекрасен».

Этими возможностями открывать невидимое, прекрасное и должен обладать педагог, работающий в сфере сакральной педагогики. Он должен уметь разглядеть за случайными чертами нетварный свет сущности.

Человек может видеть очами сердца **просущность сердцевины**. А сердцевина, субстанциональная основа всего – проявляется вовне как свет божественной красоты. Но Господь – в сердце человеческом. Значит, через этот свет божественной красоты можно узреть и сердце другого человека. Таким образом, есть основания утверждать, что в своих предельных значениях и смыслах **сакральная педагогика, восшедшая на уровень мистических основ православной педагогики, есть духовная работа с просущностями, сосредоточенными в сердце внутреннего человека**. В сфере сакральной педагогики возможно образно видеть и душу и сердце другого человека через чувство полноты слияния в Духе.

XX век принес жестко действующую секуляризацию. В педагогике это привело к тому, что была секуляризирована сама идея внутреннего человека и на практическую реализацию этой идеи было наложено жесткое и неотвратимое вето. А под напором цивилизации единственным объектом педагогики стал внешний человек. Он потому внешний, что его сущность вывернута во вне, во внешний мир, в социум. Вот как об этом вывернутом страшилище писал в свое время К.Маркс «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений... ее социальное качество» [9].

Для внешнего человека все абсолютные духовные ориентиры в виде свободы, любви, добротворчества и соборности заменяются относительными и иллюзорными ориентирами: иллюзией свободы, иллюзией любви, иллюзией добротворчества, иллюзией соборности. А средства массовых коммуникаций постоянно убеждают человека в том, что это не иллюзии, а подлинная реальность. Такая подмена возможна только при отсутствии живого педагога, когда осуществляется виртуальное (в определенной мере дистанционное)

обучение, или для системы образования готовится учитель-предметник, целенаправленно не интериоризировавший в свое сознание культурологический и духовный базис традиции и веры своего народа. Итогом такой узкой предметно-профессиональной подготовки философ Э. Ильенков четко обозначил короткой репликой – «профессиональный кретинизм». В результате титанических усилий всех направлений цивилизационной педагогики человек превращается в иллюзорную личность. Почему? Есть важнейший признак подлинной, а не иллюзорной личности. Известный философ XIX века А.С.Хомяков примерно так определял сущность подлинной личности: «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, не испытывающая за себя никакого страха, не может найти в себе никакого другого применения, кроме как отдать себя всю всем, чтобы и другие стали такими же полноправными и свободными личностями...» [10]. Мы можем испытывать чувство радости и благоговения от того, что в нашей традиции, вере и культуре есть живой идеал такой Личности – Иисус Христос. Ф.М. Достоевский, – мыслитель и гуманист указывает на то, что именно Иисус Христос – духовный идеал нашего народа. И когда по грехам и слабости своей человек об истинном своем идеале забывает, замечает по этому поводу философ и правед П.И.Новгородцев, то сразу оказывается зверем, сидящим во тьме сени смертной [11]. Потому-то личность может воспитать полноценную и реальную личность только тогда, когда воистину отдаст себя всю всем.

Основной закон педагогических отношений: закон параллельного действия и переноса. Всякое обучающее и самообучающее действие одновременно является и воспитательным. Как и чему обучаем, например, в физике, так и воспитываем. Жития святых, - читая об этих святых старцах, об их жизни, мы параллельно занимаемся и самовоспитанием. Исследование сущности этого механизма параллельного действия, по сути своей является сакральной психологией.

Современная цивилизационная педагогика строится на совершенно ином, противоположном принципе: «научись получать все от всех, беря от жизни все, что только сможешь взять». В этой педагогике, как уже подчеркивалось, очень много направлений. Она продолжает безудержно дробиться, как раковая опухоль на здоровом теле образования. А это и есть явное свидетельство кризиса. Ибо потребности цивилизации расширяют номенклатуру видов профессиональной деятельности, к которым нужно обязательно готовить все новых и новых субъектов из приходящих в мир поколений. Это все пена, однодневки. По этому поводу известный педагог В.В.Краевский в полемической статье «Сколько у нас педагогик?» точно зафиксировал ситуацию, что педагогики рождаются как кролики, а разбегаются как тараканы [12]. А почему, несмотря на такой широчайший спектр разнообразнейших педагогик, их технологический потенциал, они не плодоносят добра и мир лежит во зле? Во-первых, потому что все эти педагогики

однодневки. Они создавались как временные средства формирования смертного, «тлеющего» внешнего человека. А, во-вторых, корни у них гнилые. Педагоги пытаются решать проблемы культуры цивилизационными методами. Духовными средствами воздействовать на внешнего человека. А в качестве главного средства используют квазирилигию, а не каноническую веру. А квазирелигиозность появляется потому, что соединяет разные традиции. Это напоминает скрещивание ужа с колочей проволокой. Например, Вальдорская педагогика – привнесение восточной традиции в европейскую культуру.

Бесплодность современной цивилизационной педагогики еще и в том, что ее адепты неправильно понимают объект. Каноническую соборность превратили в традиционный коллектив. Методы вырождаются в руководства типа «поваренной книги» как учить и воспитывать.

Из педагогики уходит искусство педагога. Растворяется и уплощается многомерная личность педагога. Акцент педагогического действия трансформируется в тесты и компьютеризацию.

Цивилизация, потерявшая сдерживающую «сбрую» в виде культуры и веры, порождает человека, выражаясь языком Иосифа Волоцкого, «сребролюбезного» и «вещелюбного» [13]. Этим еще раз, но уже на современном уровне подтверждается неприложность духовного закона, открытого св. отцами Церкви: ***«Яко удаляйся от вещей, приближается ко безвещественному; любяй же вещи удаляется от безвещественнаго, сиречь от Бога; удаляющеися от Бога – погибают».***

Главный принцип, который был сформулирован еще Иосифом Волоцким по монашескому общежитию можно применить и как педагогический принцип, возрастающий на почве культуры и формирующий волю человека в устоянии против цивилизации, – «навыкать братожизнию». В противоположность этому либерализм исповедует принцип «навыкать эгожизнию». А это есть принцип выживания внешнего человека. А монашеский образ жизни осуществляется по принципу: «никаких уступок внешнему человеку».

В русской педагогической традиции главным было искусство, а это то, что нельзя было выразить словом. В этой традиции было тяготение к таланту. Но талант изначально формируется в семье. Если значимость и ценность семьи падает, то падает и уровень педагогического искусства. Это общие корни, которые, к сожалению, гниют. Что же делать?

Метафора «корней» не годится. Истинный путь возможен только через метанойю, через преображение личности в святости. Только так можно выйти в совершенно другое пространство – пространство вечного сакрального и далее в архитеконику **Христоцентризма**. Максимальное проявление всех этих Божественных сил и благодати возможно только в монастырском сообществе, где устанавливаются прямые связи между землей и

небом в целокупном теле Церкви. Именно в этих условиях создается и проявляется максима внутреннего человека. Потому и система Иосифа Устава – центробежная и излучающая. Улавливая с помощью организованных в монастырском центре литургических и духовных практик неисчерпаемую Божественную энергию свыше, она дарит духовный свет окружающему миру, окормляя и просвещая его. Эта система не исключаящая – чужих, лишних, мертвых – а принимающая и спасающая всех. Это сердечная мышца – оживляющая и питающая мир» [14].

Наступивший XXI век несет еще более глубокие и существенные вызовы как цивилизации, так и культуре, всему социуму, семье, а значит, и всей системе образования, отвечающей за подготовку приходящих поколений. И вот за этих еще не родившихся граждан все мы несем ответственность. Нужно искать эффективные педагогические средства, создавать оптимальные дидактические условия воспитания внутреннего человека, привлекая к решению этой проблемы неиссякаемые возможности Церкви. Как в социуме противостоят друг другу цивилизация и культура, так и в Церкви – утопия и устав. Потому каждый человек и человеческое сообщество должны избрать доминантную структуру, определяющую правильную интенцию образа жизни, при котором будет осуществляться внешний или внутренний человек. Цивилизация и культура, утопия и устав – это не только две идеологии, две сотериологии, два мегапроекта, которые продолжают осуществляться (хотя и с разным размахом), и спор между которыми еще не окончен. Это два разных мира, отразившихся, как в капле воды, в двух личностях, наложившие на самый внешний облик их свою неизгладимую печать.

### Литература

1. Раушенбах Б.В. На пути к целостному рационально-образному мировосприятию. – В сб. О человеческом в человеке / под общ. Ред. И.Т.Фролова. – М.: Политиздат: 1991. – С. 24 – 29.
2. Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека. – Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Випуск № 8. – Луганськ, 2007. – С. 56-68.
3. Ильченко В.И. Педагогика любви в пространстве духовной вертикали (Евангельский аспект воспитательной системы украинского мыслителя Гр. Ващенко). – Одиннадцатые Международные Далевские чтения: Доклады и сообщения. – Луганск: Изд-во ВНУ им. В.Даля, 2007. – С.129 – 138.
4. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики (Составление и введение Ильченко В.И.). – Луганск: ОАО «ЛОТ», 2000. – 400 с.
5. Ильченко В.И. Сакральная педагогика как средство преодоления кризиса ценностей. Вісник Луганського державного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка (Педагогічні науки). - Луганськ, 2000. - 101-106.

6. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве.- Киев: АО "ИНТ", 2002.
7. Ильченко В.И. Становление сакральной педагогики в постсоветской Украине. – В сб.: Динамизм социальных процессов в постсоветском обществе (Материалы международного семинара). – Луганск – Женева: Луганский госпедуниверситет им. Тараса Шевченко и Женевский международный центр исследования социальных и политических проблем, 2000. – С. 143 – 173.
8. Худиев С. Православие против магии. // [http://www.religare.ru/2\\_60480\\_1\\_21.html](http://www.religare.ru/2_60480_1_21.html)
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 1, С. 242; т. 3, С. 3.
- 9а. Раушенбах Б.В. Логика троичности / Б. В. Раушенбах // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 57-71.
10. Померанц Г. Творчество и нажива. – <http://magazines.russ.ru/znamia/2009/1/po17-pr.html>
11. Новгородцев П.И. Восстановление святынь. – В кн. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 432.
12. Краевский В.В. Сколько у нас педагогик? // Педагогика. – 1997. - № 4. - С. 113-118.
13. Дронов И. Утопия и устав. Преподобный Иосиф Волоцкий и рождение Новой Европы (Спасти всех: сотериология Иосифа Волоцкого). [http://www.voskres.ru/history/dronov1\\_printed.htm/](http://www.voskres.ru/history/dronov1_printed.htm/) - С. 10.
14. Дронов И. Утопия и устав. Преподобный Иосиф Волоцкий и рождение Новой Европы (Спасти всех: сотериология Иосифа Волоцкого). [http://www.voskres.ru/history/dronov1\\_printed.htm/](http://www.voskres.ru/history/dronov1_printed.htm/) - С. 35.
15. Ильченко В.И. Феномен внутреннего человека в архитектонике Христоцентризма / В.И. Ильченко Філософські проблеми людини // Матеріали науково-практичної конференції. – Луганськ: вид-во СНУ ім. В.Даля, 2011. – С. 208-212.
16. Деревянко К. В. Православие протестанта Гегеля / К. В. Деревянко // Лугань. Сборник научных трудов, посвященный 200-летию города Луганска. Юбилейное издание / [Отв. ред. В. Д. Исаев]. - Луганск: Изд-во АО "ЛКТ-Электроникс", 1995. - С. 167-176.
17. Деревянко К. В. Диалектика и творчество / К. В. Деревянко. - Луганск: Изд-во ВУГУ, 1999. - 98 с.
18. Деревянко К. В., Ильченко В. И. Духовная диалектика в содержании современного образования / К. В. Деревянко, В. И. Ильченко // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. - Випуск № 16. - Луганськ: вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012. - С. 91-97.



### **VI. 3. ХРИСТОЦЕНТРИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЯ САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ (СМЕНА ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ)**

Глобальный кризис планетарного уровня, охвативший сегодня все сферы человеческого бытия, является системным. Он происходит в мире, который можно представить как систему систем. Чтобы взойти от его многофакторных следствий к истокам и первопричинам, нужно использовать такой же изоморфный, всеохватывающий, системный, теоретико-методологический инструментарий высшего уровня (теорема Геделя о неполноте), благодаря которому результаты исследования можно считать истинными и репрезентативными. В основание такого инструментария автором положена сакральная книга – Библия и тот «краеугольный камень», который поименован личностным именем – Иисус Христос. Представленность Богочеловека в «мире дольном» явлена архитектурой Христоцентризма.

Когда на выходе сверхсложной системы (каковой является система образования) наблюдаются кардинальные отклонения от заявленных критериев и поставленных целей, то можно с уверенностью говорить о том, что деятельность такой системы явно неэффективна [1]. И. Ликарчук утверждает, что украинское образование находится в состоянии коллапса (угрожающее состояние системы в преддверии возможной гибели) [2]. Статистика острых проблем социальной жизни – как совокупность результатов глобального кризиса, подтверждает библейскую истину в том, что мир не только «лежит во зле», но и стремительно погружается в его пучины [3]. И весь фокус переплетения проблем не в экономике, не в политике, не в финансах, а в человеке, в системе образования и в педагогике. Незнание истинности феномена человека, непонимание правильных основ функционирования системы образования, использование архаичной научно-объектной педагогики, нацеленной на воспитание и обучение внешнего человека являются веским основанием для смены всей образовательной парадигмы в Украине, разработки новой методологии для реализации сакральной педагогики по формированию внутреннего человека, целью и смыслом бытия которого есть теозис. Сущностью этой методологии выступает Христоцентризм.

**Библейско-богословский уровень анализа.** Об угрозе все нарастающих волн системных кризисов человечеству постоянно извещалось как в Ветхом, так и в Новом Заветах. Откуда же берется зло, кто источник и носитель греха, кто он, субъект всех злодеяний? Конечно же, – человек, преступивший в своей неутолимой гордыне повеление Божие! Ибо из сердца человеческого исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления... И это

оскверняет человека. (Матф.15:19,20). Создан же был человек по образу Божию, как человек внутренний, чистый, целостный и безгрешный. Такой феномен мог свободно устремляться, в процессе своей жизнедеятельности, к Богоподобию, теозису по благодати. Потому внутренний человек должен был отозваться на Божий призыв: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Матф.5:48). Но, согрешив, разделился он в своей целостности, воспроизведя в своем непорочном существе человека внешнего, а потому и был изгнан из Рая (Быт. Глава 3). Такое двуликое существо, при доминанте внешнего (начиная с первого убийцы – Каина), начало всесокрушающее шествие, творя цивилизацию, научно-технический прогресс, «бессовестную» науку, загоняя самого себя в черную дыру «инфернального». Отрекшись от Бога, внешний человек попал в гибельные объятия дьявола, став орудием и добровольным субъектом зла, греха и абсолютной смерти.

От первых богохульств, творимых внешним человеком, глубоко страдал Творец: «И увидел Господь, что велико развращение человек на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человек, которых Я сотворил, ибо Я раскаялся, что создал их» (Быт.6:5-7). Потому и начались наказания Господни: всемирный потоп (Быт. 7:4-24); предсмертный вопль Содомский и Гоморрский (Быт.18:20; Быт.19:24; Иер.49:18); разрушение Вавилонской башни, смешение языков и рассеяние народа (Быт. 11: 1-9).

А что же внутренний человек? Прерванные отношения с Богом, лишили его живительной сакральной силы, и погрузился он в глубокий метафизический обморок (Антоний Сурожский), впав в духовную кому. Но бывают и исключения из устоявшейся тенденции торжества внешнего человека. В этой копошащейся броуновской массе всего внешнего, как протуберанцы выплескивались на свет Божий удивительные личности, представленные внутренним человеком, просвещенные святостью и чистотой. Таким был непорочный Ной, стоящий и ходивший пред Богом (Быт. 6:9); Авраам, до самозабвения любящий Бога, с готовностью принести Ему и сына в жертву (Быт. Главы 15 - 22); непоколебимо прошедший все судьбоносные испытания Иов (книга Иова); пренепорочная и святая Дева Мария, Матерь Божия. Апофеоз же возрастания внутреннего человека – Слово (Логос), ставшее плотью, новый Адам – Богочеловек Иисус Христос, Спаситель мира. Именно Он принес в мир надежду реального спасения через смирение и идею всепобеждающей любви, как универсального и высшего Закона Божиего. Бог вочеловечился, чтобы человек обожился. Именно Спаситель, разрушая идею антропоцентризма, принес в мир новый конструкт в виде Христоцентризма, в кото-

ром только и возможно обожение через Евхаристию и благодать, ибо только подобное устремляется к подобному. Недаром всепобеждающе воскликнул апостол Павел, озвучивая для внутреннего человека предзаданную ему идею теозиса: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Фил.4:13).

Таким образом, вся библейская история проявляется через системообразующую тенденцию восстановления утраченной связи с Богом, которую может реализовать только внутренний человек. Именно в этом подвиге и состоит его сакральная предзаданность. В таком деянии в полной мере как раз и осуществляется диалектическая взаимосвязь деятельности человека внешнего при водительстве и духовном окормлении его человеком внутренним. По делам оценивается вера, ибо «вера без дел мертва» (Иак.2:20). А внешнюю, преобразующую мир деятельность только и осуществляет внешний человек на плоскости цивилизации. Внутренний же человек реализует важнейшее дело по строительству внутренней вертикали своего духовного мира, созидавая в себе чистое сердце и полноту всего микрокосма Царства Небесного: «Ибо Царствие Божие внутри вас есть» (Лук.17:21). В процессе сотрудничества друг с другом и в синергии с Господом Богом, благодаря искупительной жертве Иисуса Христа они оба в совокупности целостного человека и спасутся. Ибо Христос – есть та потаенная и спасительная дверь, ведущая во Святую Святых – в Троицу: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется» (Иоан.10:9). Вот теоретическая концепция, истинная парадигма для последующего философского обоснования практической деятельности системы образования по воспитанию, обучению и развитию внутреннего человека, которая, на основании современного психологического обеспечения и выведет человечество из глобального, системного кризиса.

**Философский уровень анализа.** Человек – фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы. Сложность философского определения человека состоит в невозможности однозначного подведения его под какое-либо более широкое родовое понятие, поскольку человек – это всегда одновременно микрокосм, микротеос и микросоциум. Однако предметом этого интереса в философии является исключительно человек внешний. Потому практически все современные философские системы и школы (за исключением русской религиозной философии), ориентированы на ценности либерализма, модернизма, постмодернизма, материализма. Они предельно далеки от глобальных идей, связанных с проблемами исследования и становления человека внутреннего. Для них предельные смысловые вопросы обожения внутреннего человека вообще не ставятся на повестку ни теоретических разработок, ни практиче-

ского осуществления. В этой связи можно констатировать ограниченность возможностей философских систем, охватить теос духовной природы внутреннего человека. Об ограниченности философского понимания человека утверждал один из крупнейших российских философов А. Гуссейнов. По его мнению, человек не уместается в узкие границы знания. В человеке есть нечто закрытое, принципиально недоступное для науки с ее объективными методами исследования. Потому развитие познания в XX веке пошло, в целом, по пути фрагментации знаний о человеке. Значит, научно аргументированного синтетического представления о человеке сегодня не существует. Известный немецкий философ Макс Шелер писал, что единой идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком, все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее. Э.В. Ильенков говорит о том, что человеческое существо веками оставалось тайной для научно-философского познания, потому, что ее разгадку искали совсем не в том месте, где эта личность существует реально. Она, ведь, вся существует в Боге, а Господь, - в ней! С.С. Гогоцкий в этом плане в своем «Философском Лексиконе» писал, что истинная философия может быть почерпнута только из Откровения, потому что предмет ее состоит в познании Бога, мира и человека. Без веры, утверждает мыслитель, человек – получеловек. Как можно познать сущность получеловека? Таким образом, можно смело утверждать, что целостное человеческое существо есть тайна, феномен которого познать невозможно, ибо сущность полноты лежит за ее пределами, в вечности.

**Психологический уровень анализа.** Психология, гордо положившая в основание своих конкретных научных поисков категорию «душа» (ψυχή) стыдливо запамятовала (особенно в XX веке), что это понятие божественное, сакральное, вечное, бесконечное, связанное с бессмертием. Создал Господь Бог человека из праха земного, и «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2:7). В своей конкретике, психологи напоминают тех слепых мудрецов, которые самозабвенно, но заведомо обреченно, исследовали разные части огромного слона, дабы определить его целостную сущность. Ведь проблема исследования человека в его ипостаси, именуемой личностью, напоминает познание некоего призрачного фантома, проявляющегося в виртуальном измерении. Потому честно признался известный советский психолог А.Н. Леонтьев, что еще нет развернутой, научно обоснованной программы исследований по психологии личности. Отсутствуют фундаментальные исследования по собственно психологическим вопросам личности. Это отрицательно сказывается на конкретных работах прикладного характера. В лучшем случае личность пока исследуется на эмпирическом уровне. Но, к сожалению, эмпиризм сам не вырастает до

уровня высших смысловых обобщений. Хотя, нужно отметить, что ряд, преимущественно российских психологов, далеко продвинулись в правильном представлении о человеке, как о «сверхчувственном» феномене: А.Н. Леонтьев, А.В. Петровский, В.П. Зинченко, Б.С. Братусь, Б.В. Ничипоров, А.И. Исаев, В.И. Слободчиков. Только в координатах Христоцентризма можно приблизиться к пониманию этого «сверхчувственного» феномена.

**Педагогический уровень анализа.** Нерешенность проблемы человека на уровне философии и психологии не позволяют правильно функционировать как теории образования, основой которой является педагогика, так и образовательной практике на всех ее уровнях, начиная с пренатальной и перинатальной педагогики, семейной педагогики, продолжаясь собственно в педагогике, затем в андрагогике и заканчивая геронтологией. Возникает странное ощущение от существующего и все возрастающего противоречия, заключающегося в том, что, с одной стороны, лавинообразно нарастает количество защищенных докторских и кандидатских диссертаций по педагогике, а, с другой, – безудержно растет статистика всеобъемлющего греха в социуме, подчеркивая несостоятельность системы образования. Система образования в современной Украине разрушена. Утрачен престиж учительского труда. Усилия педагогов в качестве учителей конкретных учебных предметов направлены на формирование, в лучшем случае, субъектов внешней, преобразующей мир деятельности, посредством обучения. Разрушена система высших духовных ценностей и смыслов, не определен личностный идеал воспитания. Вектор же нашей отечественной культуры, ранее устремленный в пространство сотериологии, после петровских преобразований насильственно ориентирован к земным ценностям эвдемонизма. А воспитанием внутреннего человека никто не занимается, ибо система педагогического образования не имеет в своем арсенале такого средства, как сакральная педагогика, в пространстве которой возможно воспитывать чистые сердца, которые духовными очами «Бога узрят» (Матф.5:8).

**Личностный уровень анализа.** Феномен человека в данной парадигме представляется как результат Божьего творения. Господь сотворил человека по образу Своему, предоставив человеку возможность созидать в себе, на протяжении отведенной ему жизни, подобие Божие (теозис). В этой же традиции должна развиваться и система образования (Bildung – образ), которая предоставляет необходимые педагогические и дидактико-методические средства для трансценденции Образа в Подобие. Человек в этой парадигме представлен как в дихотомной (двухсоставной) субстанции (тело – душа), так и в тринитарно-трихотомной целостности (тело – душа – дух).

Если доминантной то ли в дихотомии, то ли в трихотомии, является душа, то мы имеем дело с внешним человеком – субъектом внешней преобразующей мир деятельности. У такого человека «вместо сердца пламенный мотор», для него «нет преград ни в море, ни на суше» и он является заложником соблазнов цивилизации. А если доминантной ценностью выступает дух (душа души), то мы имеем дело с внутренним человеком, субъектом обновления и самотворения. Это различие внутреннего и внешнего человека точно констатирует ап. Павел. В послании Коринфянам он пишет: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может... А мы имеем ум Христов» (1Кор.2:14 – 16). И далее: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор.4:16). Потому именно внутренний человек имеет тяготение ко Христу, т.к. подобное тянется к подобному. Потому бесконечная и целостная «духовная масса» определяется как идеал. В педагогике, великий учитель учителей русских, К.Д.Ушинский утверждал, что именно Христос – есть вечно живой идеал совершенства.

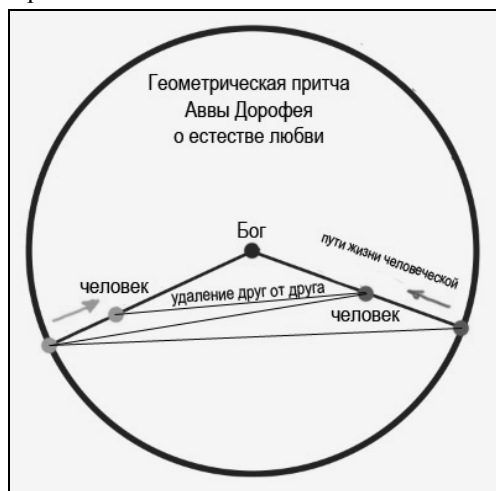
Проблема внешнего и внутреннего человека, воспитание этого целостного феномена, поднята в ряде наших работ [5 – 14]. Для воспитания внутреннего человека нужна особая педагогика – педагогика духовной вертикали, которая исходит из пространства сакральной культуры и возвышается в бесконечные просторы чистоты и святости.

Этимология понятия «педагогика» трактуется с греческого как детовожделение (в узком смысле) и человековедение (в широком). Смысл ведения и ведения (смещение ударения) – приводит к постановке совершенно разных смысловых целей в пространствах цивилизации и культуры. Если для первого пространства нужны научные знания о внешнем физическом и социальном мире с совокупностью которых его нужно вводить в профессию, через совершенство церебральных структур, то во втором пространстве – знать (ведать) нужно внутренне-духовный мир человека, а вести его нужно через образно-эмоциональные глубины сердца к Богу. Потому цивилизационная педагогика называется научной и плоскостной, и в ней оттачивается ум; а сакральная педагогика культуры, называется вертикальной, и в ней, через искусство, очищается сердце человеческое и тогда такие люди «Бога узрят» (Матф.5:8).

Основы сакральной педагогики разрабатываются, как одна из стержневых тем, на кафедре всемирной философии и теологии Луганского государственного университета им. В.Даля [9 – 13]. Такая педагогика нуждается в совершенно иных фундаментальных основаниях, нежели педагогика научная. Научная психология так и не смогла создать

ни одной действенной модели личности, которую бы эффективно использовала научная педагогика. А материалистическая философия и диалектический материализм так и не создали обобщенные модели для реализации оптимального воспитания и обучения. В постиндустриальном и информационном обществе нужен качественно иной методологический фундамент, построенный на религиозной психологии, философии и ценностях Христоцентризма.

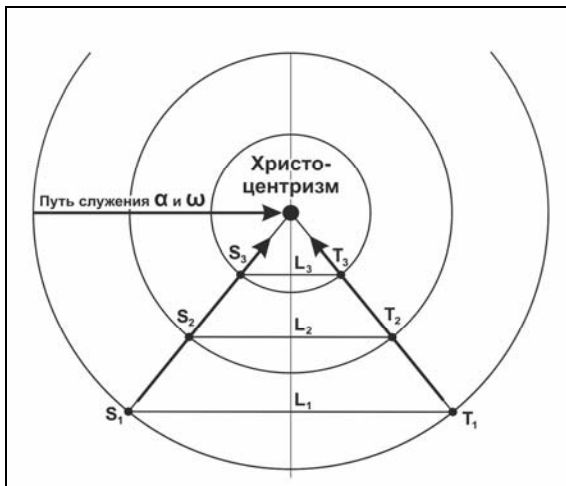
**Христоцентризм** - общий подход в религиозно-философской мысли, принимающий центральность Христа как во всей Вселенной, так и в онтологических основах бытия. Именно в Нем соединились и Бог, и человек, мир небесный и мир земной. Основы Христоцентризма кратко сформулировал Оливье Клеман: «Не только Бога, но и самих себя мы не можем познать иначе, как через Иисуса Христа. Без Иисуса Христа непознаваемы ни жизнь, ни смерть... Знать Бога без Иисуса Христа – вещь бесполезная, хотя и практикуемая». Не человек – мера всех вещей, а Христос – основа всего и вся!



«Геометрическая» притча о естестве любви аввы Дорофея: «Представьте себе круг, начертанный на земле, середина которого называется центром, а прямые линии, идущие от центра к окружности, называются радиусами. Теперь вникните, что я буду говорить: предположите, что круг сей есть мир, а самый центр круга - Бог; радиусы же, т.е. прямые линии, идущие от окружности к центру, суть пути жизни человеческой.

Итак, насколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, настолько, по мере вхождения, они становятся ближе и к Богу, и друг к другу; и сколько приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу; и сколько приближаются друг к другу, столько приближаются и к Богу. Так разумейте и об удалении. Когда удаляются от Бога и возвращаются ко внешнему, то очевидно, что в той мере, как они исходят от средоточия и удаляются от Бога, в той же мере удаляются и друг от друга; и сколько удаляются друг от друга, столько удаляются и от Бога. Таково естество любви: на сколько мы находимся вне и не любим

Бога, на столько каждый удален и от ближнего. Если же возлюбим Бога, то сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближним; и сколько соединяемся с ближним, столько соединяемся с Богом [15].

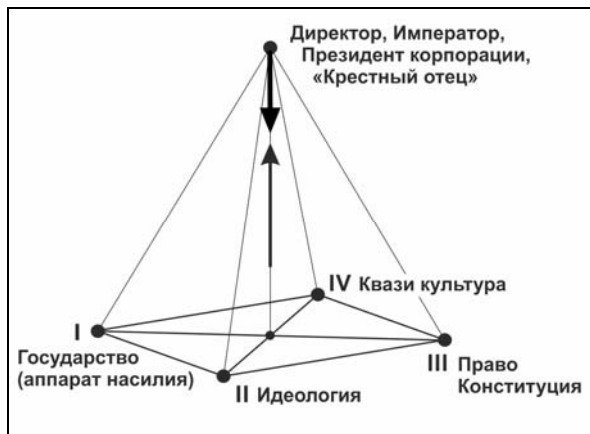


Духовный закон констатирует и закрепляет взаимосвязь между всеми теми людьми, которые устремляются ко Господу. Эта сила притяжения любви, которая всех любящих влечет друг к другу. Подобное тянется к подобному. Это и есть основа энергетики соборности, которая собирает из отдельных людей (особей) народ православный.

Нет энергетики благодати, не стяжает ее каждый человек, нет единения людей, нет и народа. А есть диффузное скопление людей (население), проживающее на данной территории. Потому нужно неустанно идти ко Христу по пути служения  $\alpha$  и  $\omega$ . Чем ближе ко Христу, тем мы все ближе друг к другу.

Приведенная в качестве примера схема плоскостная (цивилизационная), потому и не совсем адекватная тому, что происходит в жизни. Ведь человек бытийствует еще и в пространстве культуры и духа. А это уже выход как в вертикаль (трехмерность), так и в архитектуру духовности (многомерность). В обыденной жизни «работают» всевозможные пирамиды. Все государственные, военные, партийные, корпоративные, управленческие и другие структуры имеют пирамидальную форму. Они делят всех на своих и чужих. У них жесткое подчинение по вертикали, осуществляемое либо на основе принятых законов, либо по «понятиям». Невыполнение уставных правил, принятых в данной «пирамиде», карается теми или иными санкциями.



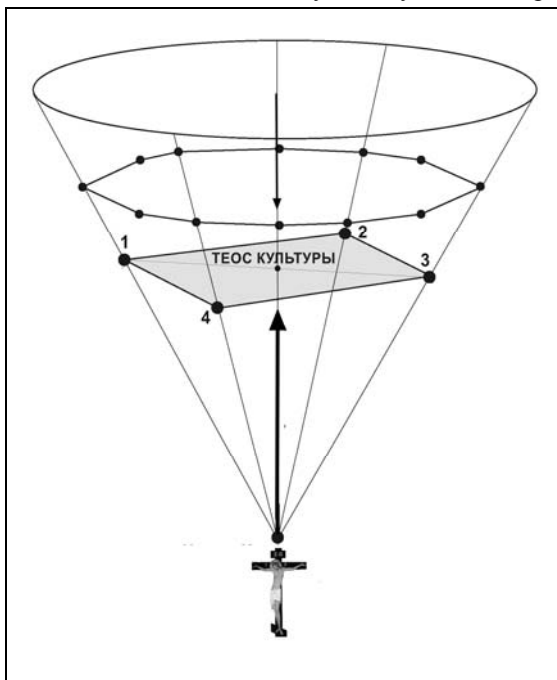


На вершине пирамиды, как принято по статусу, восседает руководитель структуры. Место никогда пусто не бывает и здесь именно место красит человека. Его власть и управленческие решения зачастую превалируют над

демократическими устремлениями подчиненных, сотрудников (народа), особенно такие нарушения явно проявляются в тоталитарных режимах. Ценности, заложенные в основании пирамиды, часто провозглашены формально, а на деле, зачастую, не выполняются. Срабатывает обычное правило капиталистических отношений: «Все продается и все покупается. Вопрос – в цене».

Подобных примеров существует очень много. Многие не только помнят, но и были клиентами известного АО «МММ» (частная компания, организованная С.Мавроди). Ее вкладчиков, по разным оценкам, было около 10 — 15 миллионов. Судьбы таких пирамид печальны для доверчивых вкладчиков, они лопаются как мыльные пузыри, одним принося баснословные прибыли, а другим (большинству) убытки и разорение. Как пирамиды действуют мафиозные структуры, а также многие финансовые картёлы, синдикаты, тресты, концерны, корпорации. Все эти пирамиды должны иметь достаточно прочную основу для обеспечения эффективности своего функционирования (как минимум I, II, III, IV). Между этими структурами идет непримиримая борьба, перерастающая в настоящие войны. Появляются целые государства, построенные по такому образцу, желающие получать баснословные прибыли в планетарном масштабе. Сегодняшний мир изобилует такими примерами. Естественно, что такие пирамиды скользят и выясняют отношения между собой, в рамках профанной плоскости цивилизации. Это уровень квазисакрального, ибо в борьбе между ними, используются результаты и средства квазикультуры. Чтобы вырваться в пространство сакрального с той или иной концентрацией святости, нужно начать осуществление движения ко Христу тоже в пространстве некой духовной пирамиды к ее вершине. Дело все в том, что духовная пирамида опрокинута. И Христос

не восседает на ее вершине, а держит эту Вселенскую пирамиду на своих плечах. Вот что по этому поводу пишет старец Силуан Афонский



Христос, как Творец, т. е. причина (по-славянски – «вина») бытия, и в этом смысле, как «Винovníк» бытия мира, взял на Себя тяготу – грех всего мира. Он – вершина опрокинутой пирамиды, вершина, на которую давит тягота всей пирамиды бытия.

Последователи Христа неизъяснимым образом уподобляются Ему чрез принятие на себя тяготы или немощи других: «сильные должны носить немощи слабых» (Рим.15:1).

Христианин идет «вниз», туда – в глубину опрокинутой пирамиды, где сосредоточивается страшное давление, где взявший на Себя грех мира – Христос.

Когда сердца касается благодать Божия, тогда в нем начинает действовать сила любви Христовой, и влекомая этой любовью душа действительно опускается на глубину опрокинутой пирамиды, стремясь ко Христу, уподобляясь Ему. В пределах своих сил человек берет на себя тяготу братьев.

И тут создается состояние, о котором невозможно поведать словом. Глубина и сила пережитых в своей жизни страданий сделали сердце исполненным великой жалости ко всякому страждущему; любовь сострадательная достигает готовности пожертвовать собою, всем своим бытием, ради блага ближних, и вместе любовь неудержимо влечет к Богу всего человека: ум, сердце и самое тело, – все существо человека влечется к Богу в глубокой, горячей молитве, с плачем о людях, иногда отдельных, известных или неизвестных, иногда о всем «от века» человечестве, а иногда после долгих страданий любви, душа всецело предается

Богу, и забывает весь мир. Когда душа в Боге, то мир забыт совсем, и душа созерцает Бога.

После того, как внутренне принесена жертва, т. е. внутренне отдано все, в человеке рождается покой за все. Наступает внутренний глубокий мир, мир Христов, превосходящий всякий человеческий ум (Флп.4:7).

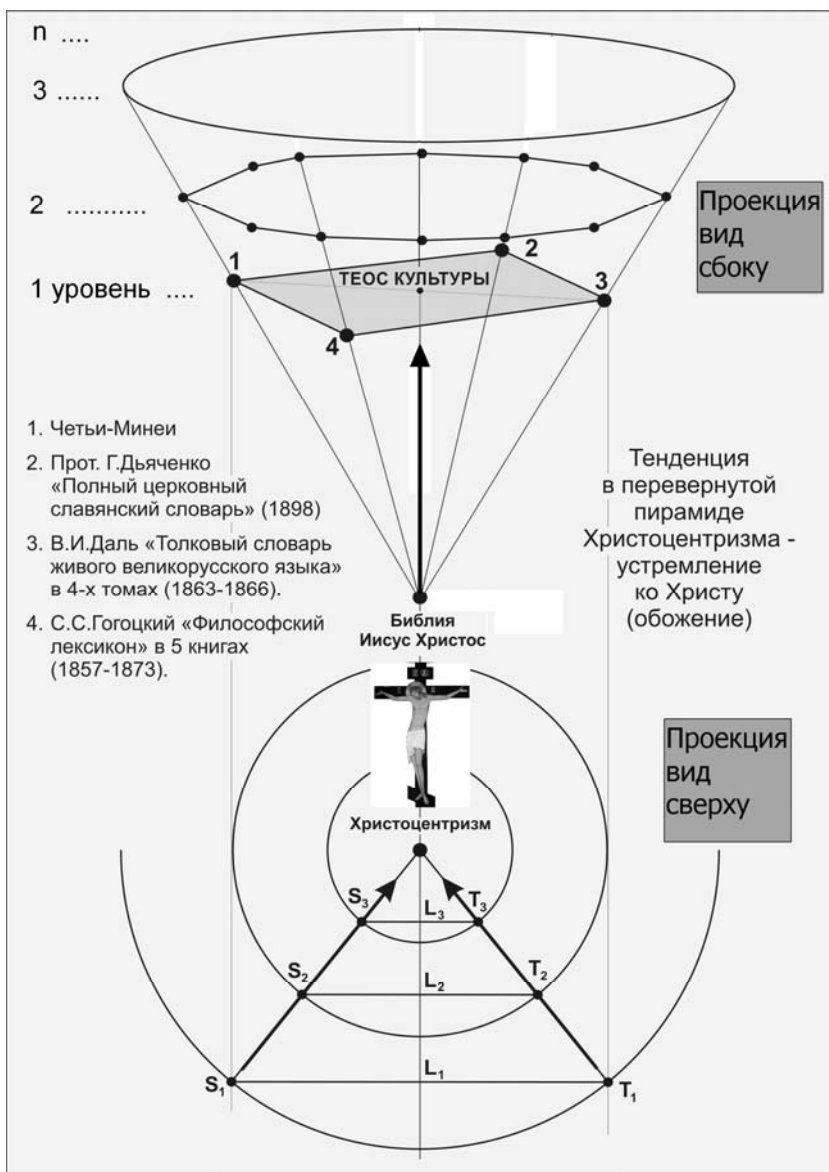
На дне опрокинутой пирамиды, глубочайшее дно-вершина в которой, взявший на Себя грех и тяготу всего мира, по любви к миру распятый Христос, совсем особая жизнь, совсем особый свет, особое благоухание. Туда любовью увлекается подвижник Христов.

Любовь Христова своего избранника мучает, тяготит и делает его жизнь невыносимо тяжелой, доколе не достигнет она своего последнего желания, и пути к достижению этой последней цели она избирает необычные.

«Молиться за людей – это кровь проливать». Такая молитва есть покаяние за грехи людей, и, как покаяние, есть взятие на себя тяготы их, и, как молитва за весь мир, есть в какой-то мере несение тяготы мира. Но для того, чтобы в человеке явилось дерзновение для такой молитвы, в нем самом личное покаяние должно сначала достигнуть какого-то завершения, потому что если он продолжает жить в грехе и страстях, то вместо несения на себе тяготы братий, он свою тяготу возлагает на них.

А как мысленно совместить траекторию движения верующего во Христа из периферии по радиусу к центру окружности и опускания его на дно-вершину перевернутой пирамиды? Получается, как в физике, сложение векторов скоростей или векторов сложения сил для получения результирующего движения или результирующей силы. Из черчения можно взять пример различных проекций (вид спереди, вид сбоку, вид сверху). Конечно, в реальной жизни ни сложения векторов, ни проекций нет. Мы использовали эти методические возможности, которые знают все школьники, для параллельного переноса из одной, более сложной метафизической области в более простую и наглядную реальность, для понимания самой сути сказанного.

Поняв содержание и заложенную в нем сущность, схема уже не нужна. Она свою роль сыграла. Теперь наступает этап реализации цели – идти ко Христу. Путеводителем, дорожной картой этого движения являются представленные исходные четыре культурологические источника, содержание которых насыщено истинами Библии. Человек будет продвигаться ко Христу, насыщаясь, при этом, все большим объемом содержания теоса культуры, восходя по уровням  $1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow n$  и далее.



Представленное движение ко Христу человеку необходимо начинать с самого детства, после Таинства крещения.

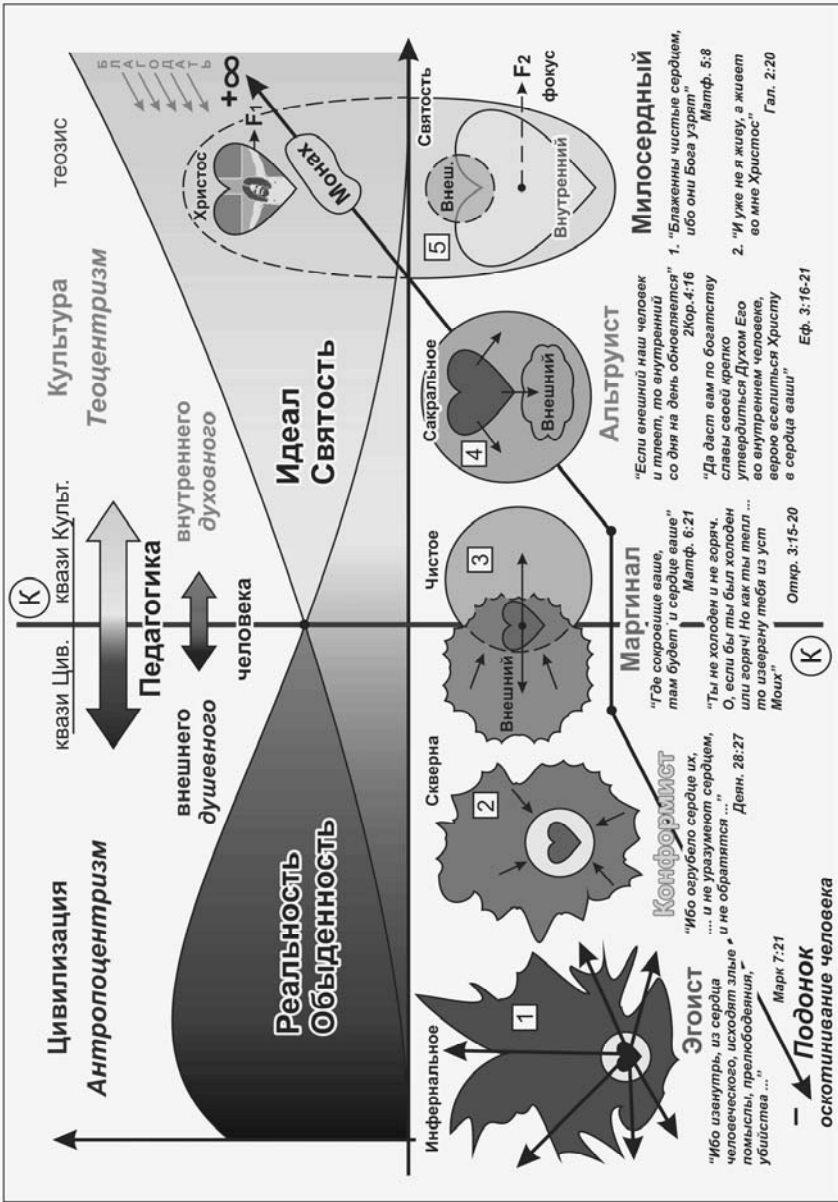


«Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Матф.19:14). Так, самим Богом задан процесс осуществления предложенной методологии.

А что будет с теми, кто не пустит детей ко Христу, обидит или соблазнит свернуть на иной, кривой путь? Иной путь – это промах, а значит – грех. «А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Матф.18:6).

Методология Христоцентризма основана на высшем законе любви, который принес Иисус Христос в «мир дольний». Потому Ветхозаветный Декалог трансформирован в две Новозаветные заповеди: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею, – вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет» (Мар.12:30-32). Детей нужно учить этому высшему закону любви. Именно в этой методологии осуществляется практика сакральной педагогики святости.

**Человек в координатах христоцентризма.** Начиная любой серьезный разговор о человеке (а о человеке нет и быть не может несерьезных разговоров, ибо это феномен не только физического, но и вселенско-метафизического масштаба), сразу всплывают два взаимодополняющих представления. Первое, – это притча о семи слепых мудрецах, силившихся познать системный объект (слона) по отдельным, ограниченно доступным им частям, и второе – сущность понятия *terra incognita* (непознанное, непознаваемое). Нельзя познать системный сверхсложный субъект средствами, его не охватывающими. Познающая система должна быть выше по уровню своей системности и сложности в отношении познаваемой (теорема К.Гёделя). Потому, видимо, нужно прислушаться к сказанному первооткрывателем новых земель и спроецировать его мысль на познание феномена человека, ибо он (человек), – тайна вечно манящая, ускользающая и в принципе, непознаваемая! Ведь человек в разных определениях позиционируется как *maximum maximum*: «микрокосм», «свернутый конспект мироздания», «вмещающий бесконечность и Бога». А внешне мы видим только лица, тела, формы, тени – т.е. «верхние одежды» реального (единичного, внешнего) человека. И все интеллектуальные силы разнообразных наук бросаются на познание этой «одежды». А чем, какими приборами и методиками измерить глубоко укорененную и вечно манящую тайну? И чем более познаются «одежды», тем все более энергично ускользает от исследователей сама сущность человеческая. На эту ускользаемость обращали внимание многие философы, психологи и педагоги XX столетия (М.Шелер, М.Мамардашвили, А.Гусейнов, С.Рубинштейн, А.Леонтьев, Б.Братусь, С.Воробьев, П.Блонский и др.). Рационально-научными средствами познать эту сущность невозможно, ибо она, в исходной глубине своей, – божественная. Потому этот человек (сущностный) именуется как внутренний (сокрытый, духовный, логостный). «И создал Господь Бог человека (по образу Своему, по образу Божию – вст. авт.) из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.1:27; 2:7). Душа человеческая, по словам апологета Церкви Тертуллиана, по природе своей, христианка. Теолог имеет в виду то, что каждая душа имеет в своих глубинах способность познать Бога и стать христианкой. В такой конфигурации, подобное тянется к подобному. Поэтому сущность внутреннего человека, попадая в поле духовного притяжения Христа (Логоса, второго лица Божественной Троицы), становится активным субъектом Его (Христового) координатно-смыслового пространства, именуемого Христоцентризмом. Диалектика трансформаций и переходов внешнего и внутреннего человека представлена на схеме. Устойчивое положение на схеме, это плато (точка 3, Маргинал). Здесь внешний человек пытается освободиться от духовной опеки внутреннего и начать свое «свободное» странствование по наклонной плоскости в страты конформизма, а затем в пучины скверны и «инфернального».



Эгоцентризм рано или поздно приводит к «оскотиниванию» человека. В итоге теряется цельность и совершенство, потому облик эгоиста, а тем более подонка «рваный» и «мрачный» (точка 1).

В пространстве культуры, а тем более на уровне теоса культуры, в целостной личности доминантным становится внутренний человек. Именно он «рубит ступени», восходя по ним в преддверие Христоцентризма. Уже здесь, зачастую, прозревают «очи чистого сердца» альтруиста. В Нагорной проповеди Иисус Христос заповедал нам: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Матф.5:8). Остается сделать шаги по пути  $\alpha$  и  $\omega$ , проложенного Христом, чтобы попасть в область эллиптического пространства, которое через благодатное взаимоотношение между фокусами ( $F_1$  и  $F_2$ ) создает условия резонансного молитвенного общения Иисуса Христа и конкретного внутреннего человека. И тут на практике срабатывают Евангельские призывы: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» и утверждение Иисуса Христа: «никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Матф.5:48; Иоан.14:6). Потому дверью и входом в вечность к Отцу есть только пространство Христоцентризма.

Процесс перехода с плоскости цивилизации через критическую вертикаль КК в пространство культуры, а далее в координатную архитектуру Христоцентризма, связан с трансформацией внешнего человека в рамках целостной личности в качество внутреннего человека, через точки: – (подонок); 1 (эгоист); 2 (конформист); 3 (маргинал); 4 (альтруист); 5 (Милосердный) и +  $\infty$  (монах, святой).

В этом пространстве, недоступном любым научно-рациональным исследованиям (здесь инструментом познания является не церебральные структуры с их индуктивно-дедуктивными и аналитико-синтетическими процессами, а «духовные очи сердца»), происходит созидание внутреннего человека, устремленного к осуществлению своей предзаданности: сотворить из созданного, но падшего образа – подобие Божие (обожение, теозис). Новозаветная мысль четко устанавливает этот процесс: «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор.4:16). И это обновление приобретает активным молитвенным стяжанием Духа Святого (третьей ипостасью Божественной Троицы). А это спасение наиболее оптимально в самом центре Христоцентризма, в Его теле, в Церкви Христовой, при совершении таинства Евхаристии. Именно это таинство обеспечивает прямое единение, сопряжение, синергию причастника и Бога. Апостол Павел радостно восклицает: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:19,20). Этот апофеоз приводит к пониманию того, что Царствие Небесное внутри человека есть. А коль так, то траектория движения внутреннего человека в архитектонике Христоцентризма, обяза-



тельно приведет человека по благодати к обожению. Тогда выполнится новозаветная формула: «Господь вочеловечился, чтобы человек – обожился».

Призыв ко Христу 1025 лет назад услышал Великий Равноапостольный Князь Владимир, крестивший Киевскую Русь. Именно он ввел восточнославянские народы из поколения в поколение и до скончания века, под омофор Христоцентризма и нам остается на практике реализовать этот призыв, используя возможности сакральной педагогики, чтобы человек, созданный по образу Божию, через подвиг веры создавал из себя Его подобие и вошел в Царство Небесное.

### Литература

1. Европа в шоке от новой украинской педагогики. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://politrussia.com/world/ukrainskaya-pedagogika-tonet-408/>
2. Ликарчук И. Коллапс украинского образования /И. Ликарчук // «Зеркало недели. Украина», №8, 5 марта 2011. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://gazeta.zn.ua/EDUCATION/kollaps\\_ukrainskogo\\_obrazovaniya.html](http://gazeta.zn.ua/EDUCATION/kollaps_ukrainskogo_obrazovaniya.html)
3. Мартин Вулф Мировой системный кризис начала 21 века / М. Вулф [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://axinet.ru/forum/f30/t62/>; <http://www.smartcat.ru/Referat/Economics/koltashovkrisisC.shtml>
4. Ушинский К.Д.Собрание сочинений: в 11 т. / К.Д. Ушинский. – М.-Л., Изд-во АПН РСФСР, 1952. – Т.10. – С. 592
5. Ильченко В.И. Феномен внутреннего человека в архитектонике Христоцентризма / В.И. Ильченко Філософські проблеми людини // Матеріали науково-практичної конференції. – Луганськ: вид-во СЛУ ім. В.Даля, 2011. – С. 208-212.
6. Ильченко В.И. Диалектика внутреннего и внешнего человека как информационная проблема./ В.И.Ильченко, В.Д. Исаев // Вісник Луганського національного педагогічного університету ім. Т.Шевченка. Педагогічні науки. – 2006. - № 21. – С.140–152.
7. Ильченко В.И. Здоровье внутреннего человека как онтологическая основа безопасности украинского социума / В.И.Ильченко, В.Д. Исаев // Філософські дослідження. Збірник наукових праць СЛУ ім. В.Даля. Випуск 11. – Луганськ: Вид-во СЛУ ім. В.Даля, 2010. – С. 7–19.
8. Ильченко В.И. Чистота потаенного сердца – основа духовного возрастания внутреннего человека в пространстве сакральной педагогики / В.И.Ильченко, Е.Кузиванова // Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітарного знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти: Зб. наукових праць/ Частина II. Луганськ: Вид-во СЛУ ім. В.Даля, 2011. - С. 49-54.
9. Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека. / В.И.Ильченко, // Філософські дослідження. Збірник наукових праць. Випуск 8. – Луганськ: Вид-во СЛУ ім. В.Даля, 2007. С. 56–68.

- 10 Ильченко В.И. Подвиг педагогического служения святого первоверховного ап. Павла. / В.И.Ильченко, // Філософські дослідження. Збірник наукових праць СНУ ім. В.Даля. Випуск 9. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2008. – С. 64-78.
- 11 Ильченко В.И. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича (Хрестоматия научно-христианской педагогики). / В.И.Ильченко – Луганск: ОАО «ЛОТ», 2000. - 400 с.
- 12 Ильченко В.И. Сакральная педагогика духовной вертикали Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики / В.И.Ильченко. - Луганск: «Элтон-2», 2011. – 416 с.
- 13 Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека / В.И.Ильченко // Філософські дослідження. Збірник наукових праць. Випуск 8. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2007. С.56-68.
- 14 Ильченко В.И. Духовное возрождение личности в современном Украинском социуме (смена парадигмы)/ В.Д. Исаев, В.И.Ильченко, В.П.Шулико. – Луганск: «Глобус», 2005. – 251 с.
- 15 «Геометрическая» притча о естестве любви аввы Дорофея. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.smisl-zhizni.ru/pritchi/94-o-lubvi/935-lubov-dorofeya>; <http://www.litmir.net/br/?b=120410&p=17>; <http://www.lib-eparhia-saratov.ru/books/05d/dorofey/lessons/10.html>
- 16 Бондарева Я. В. Антропологический аспект принципа христоцентризма в историко-философской ретроспективе (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии). Вестник МГОУ. Серия Философские науки 2009 № 4 // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/495741/>
- 17 Исаев В. Д. Теос культуры / В. Д. Исаев // Філософські дослідження: Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Випуск №12. – Ч. 1. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2010. – С. 13 – 23.

#### **VI. 4. ДИАЛЕКТИКА ВЗАИМОСВЯЗИ ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО ЧЕЛОВЕКА КАК ПРЕДМЕТ САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ**

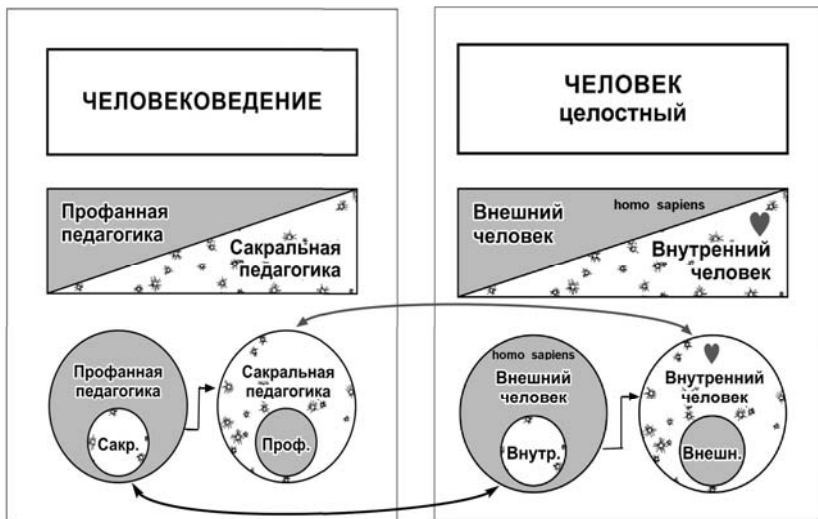
Человек, будучи активным существом в этом мире в статусе субъекта внешней целеполагающей и целереализующей деятельности, взаимодействует с окружающим миром, причем, это взаимодействие, как уже отмечено – целесообразное. Именно оно рождает новую конфигурацию мира, которая, во-первых, антропоцентрична, а, во-вторых, антропоинформативна. Еще в незапамятные времена человеку и человечеству было сказано: «По плодам их, узнаете их... Я есмь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим» (Матф. 7:15-16; Откр.2:23), т.е. дела человеческие несут в себе информацию как о мире, о его возможностях по отношению к человеку, так и о самом человеке.

Есть два подхода к пониманию сущности человека. Один состоит в том, чтобы в человеке обнаруживать, раскрывать его имманентную, принадлежащую именно ему его человеческую сущность. Можно экстраполировать грани ее на поведение целостного человека, выявить влияние этих граней на социум. При другом подходе мы изначально признаем, что многогранная сущность человека изначально заложена в нем, как образ Творца. Но она должна еще развиваться до своих пределов, до состояния размыкания и даже в отсутствие развития она изменяется. А если изменяется, то либо в сторону роста, всестороннего развития всех граней этого божественного дара, либо – истончается, уменьшается, деформируется, обедняется, так что, в конце концов, от этого дара останутся лишь смутные воспоминания.

Нам ближе именно второй подход к познанию человека. Он ставит проблему взаимовлияния человека и совокупности тех обстоятельств в социуме, в которых он живет и с которыми взаимодействует.

Для понимания сущности происходящих информационных процессов в обществе и их воздействия на человека, мы используем понятия **внешний** и **внутренний** человек. Эти понятия идут из традиции святоотеческой литературы. Многие Святые отцы говорят о внутреннем и внешнем человеке. В характеризуемом нами смысле внешний человек, внутренний человек, их единство и, наконец, взаимодействие внутреннего и внешнего человека, продуцируют, как разные логики человеческой активности, так и разные типы информационных обстоятельств. Под понятием «внешний человек» мы понимаем единство тела и души. А под понятием «внутренний человек» - единство души и духа. Движение человека в пространстве цивилизации и культуры вызывает диалектику сопряжения или несопряжения внешнего и внутреннего человека

как единства тела и души, души и духа. В этом единстве можно говорить о целостном человеке.



Второе, о чем следует заявить: мы называем благодать Божию внутренним человеком. Взаимодействуя и действуя конкретно на внешние обстоятельства посредством внешнего человека, внутренний человек либо развивается, захватывая все человеческое пространство, господствуя тем самым над внешним человеком, либо он, внутренний человек, атрофируется, и внешний человек начинает навязывать ему свою логику и алгоритм действий. Когда-то говорили: два мира, два образа жизни. Сегодня мы скажем: два образа жизни в зависимости от духовной императивности человека. Либо это императивность внешнего человека по отношению внутреннего, либо это императивность внутреннего человека по отношению к внешнему. В первом случае императивность адекватна цивилизационному пространству; во втором – культурному пространству. Оговорим при этом, что, по нашему мнению, структура общества исходно представляет собой единство двух пространств: пространства цивилизации и пространства культуры. Представим социум в виде некоей идеальной модели, в которой цивилизация и культура составляют единое симметричное и целое пространство, где действует человек или группы людей. Под цивилизацией мы понимаем способ существования человеческого общества (социума) на основе техники и технологий. Люди в таком пространстве действуют по шаблонам, а его составляющими элементами оказываются производство, как основа цивилизации, экономика, политика и идеология. Совершенно ясно, что в

основе цивилизации лежит особая информация, легко поддается алгоритмизации. Поэтому тот информационный взрыв конца XX и начала XXI столетия, который проявил новые контуры качественно нового общества – информационного, имеет отношение именно к цивилизации.

Под культурой мы понимаем способ существования человеческого общества как сообщества взаимно уважающих друг друга личностей. Составляющими элементами социальной структуры под названием «культура» является семья, как основа культуры, нравственность, литература и искусство, религия и философия. Взаимодействие человека с культурой рождает совершенно иной тип информации. Эта информация, в первую очередь, «чувственная», обработанная нравственным и эстетическим инструментарием, составляет, по сути, каркас человеческой души, а, значит, и личности.

И третье обстоятельство. Как бы ни атрофировался и не истончился внутренний человек, как бы ни иссякали его духовные силы, духовная энергия, полностью в человеке они исчезнуть не могут пока этот человек жив. Ибо Божественный Дух он получил не только и не столько при рождении, сколько при таинстве крещения (прикоснемся к духовным сокровищам Библии по этой проблеме) [1]. Поэтому всегда есть возможность «вылечить» душу. Для этого надо только, чтобы уснувший внутренний человек проснулся и начал двигаться в сторону культуры. Под словом «проснуться» мы понимаем стремление пробудить в себе культурные потребности и осознать их как важнейшими. Тогда они выступят побудительными силами движения человека в сторону культуры. А поскольку внутренний человек не может в социальном пространстве двигаться без внешнего человека, то естественно, что движется человек целостно, в единстве всех своих качеств. Это движение имеет два рода последствий.

Первое последствие существует для самого человека и социума. Движение человека происходит либо в сторону цивилизации, либо в сторону культуры. Такое движение составляет основу и содержание жизни человека. Когда говорят, что движение есть жизнь, то это выражение имеет более глубокий смысл, чем принято считать. Имеется в виду движение не в виде бега трусцой, речь идет не о движении мысли, а о движении внутреннего человека. Именно это движение и есть основа полноценной и гармоничной жизни. Движение человека в сторону цивилизации или культуры коррелирует, если будет позволительно так сказать, с движением души в сторону тела или духа. Это, во-первых. А во-вторых, движение человека в сторону цивилизации или культуры сопрягается или не сопрягается с движением общества или социума в сторону цивилизации или культуры. В случае сопряжения человек находит свое место в обществе, находит место подвигу, идет

навстречу гармонии внешнего и внутреннего человека в единстве с социумом. Такое совпадение рождает Минина и Пожарского, Жанну д'Арк, Г.К.Жукова... А в случае отсутствия сопряжения появляется тип личности, который А.И.Герцен, Н.А.Добролюбов и В.Г.Белинский описали как тип «лишнего человека». Это социально дисгармоничная личность, перед которой открываются два пути: либо паразитировать на этой дисгармонии, либо идти по пути усиления всех негативных характеристик цивилизации. Совершенно ясно, что в этом случае движение в сторону культуры замедляется, останавливается и делается практически невозможным, и личность начинает двигаться в сторону цивилизации. Либо гармония обретается в микрокосме за счет внутреннего движения души к Духу. И только в рамках этого движения сосредотачивается все содержание. Тогда-то и возникает личность отцов-пустынников, столпников, молчальников, затворников, одним из которых был, например, Серафим Саровский, призывавший к подвигу стяжания Духа.

После такого отступления возвратимся к идее о том, что на самом деле жизнь любого человека есть движение, говоря современным языком, трех в одном – движение души, движение человека, движение социума между информационными возможностями цивилизации и информационными возможностями культуры. Сознательно упрощая, построим в качестве первичной модели, модель движения человека и посмотрим, какие этапы, какие кризисные точки проходит человек в этом движении в рамках своей жизни.

Существует как механизм перехода общества от ориентированного на цивилизацию к обществу, ориентированному на культуру, так и, наоборот, движение от общества, ориентированного на культуру, к обществу, ориентированному на цивилизацию. Этот механизм проявляется в частности, в ходе смены модерна, постмодерном. Механизмы взаимодействия этих двух состояний проявляются через взаимодействие мировоззрений, а значит и информационных императивов [2].

Мы согласны с пониманием постмодерна, как успешно реализованного модерна, когда основным признаком оказывается полная либерализация во всех областях жизни. Авторы цитируют для иллюстрации своей мысли Ж.Бодрийяра. Другими словами постмодерн есть освобождение и преодоление, лучше сказать: проживание традиции, после которого наступает стадия «прощания». Если в определенное время появляется символ или, как сегодня бы сказали, бренд, то сегодняшним брендом, символизирующем разрастающуюся реальность постмодерна, является «фишка»: «Прощай, традиция!».

Применительно к нашей теме, можно сказать, что:

1) Формирование конфигурации общества в состоянии постмодерна означает начало глобальной смены ориентаций всех субъектов культуры и квазидецилизации на цивилизацию и квазидекультуру;

2) При завершении всех смен веков и осуществившемся разрыве с традицией всех субъектов общества в их реальной общественной жизни (при этом ориентиры внутренней реальности, приспособление жизни социума и конкретных людей, ориентиры внутреннего человека могут не меняться) наступает состояние полной погруженности общества в цивилизацию. Наступает время господства информации, время глобального императивизма виртуальной реальности.

Затем, естественно, начинается следующий этап – приспособление жизни социума и конкретных людей к существованию в условиях ориентированности на цивилизацию и погруженности в нее. Этот процесс сопровождается мощным потоком продуцирования цивилизационно окрашенной социальной информации. Внешняя благопристойность (в данном случае называемая демократией) дороги в виде социальных идеалов, мировоззрений, традиций «ведут в ад». Ад, в данном случае, есть не столько метафора, сколько реальность обыденной жизни в условиях глобального господства зла. Императивность социальной информации зла возрастает до предела, до своей «критической массы».

Поскольку нравственно цивилизационные процессы окрашены злом, происходит разрыв с традицией (революция сама становится традицией) и начинается период симуляции. - Идет строительство культуры по законам цивилизации. Но в этом никто, кроме эпатирующих циников, никто признаваться не желает и не допускает этого. Толерантность становится лицемерием, маска – обликом, формируется «общество спектакля», идет «гламуризация» зла и греха, так что они исчезают из набора системообразующих для мировоззрения элементов. Субъективно ориентационный горизонт очищается от предупреждающих и запрещающих меток. В обществе спектакля все возможно. Идет полным ходом формирование квазидекультуры. Внешним проявлением такого состояния общества является становящееся обычным, традиционным, модным и престижным бессовестное поведение.

Главной и самой существенной особенностью постмодерна как состояния социума в смысле ориентированности его на цивилизацию или культуру как собственное основание является то, что происходит не только поворот от культуры к цивилизации. Главное в том, что:

- полностью растворяются в кислоте атмосферы квазидекультуры традиции культуры;

- в социуме нет традиций культуры как императива конструктивной креативности;

- зато устанавливаются традиции цивилизации, которые, становясь императивными, подготавливают новый этап в диалектике цивилизации и культуры.

Информационное поле квазикультуры становится все более агрессивным. Эта агрессивность реализуется во все более бесстыдной рекламе, которая имитирует литературу и искусство, принадлежащие культуре. Если дьявол есть «обезьяна Бога», то квазикультура, особенно в лице рекламы, есть «обезьяна культуры». Культуру, в глубоком смысле этого слова, можно с полным основанием назвать пространством органического единства души и духа.

В модерне религиозная традиция была подчинена другим параметрам культуры. Это была культура, в которой конфигурация духовности определялась разумом, искусством, другими ценностями нерелигиозного характера. Между тем, в постмодерне открывается одна очень важная возможность. В постмодерне, который вообще теряет признаки структурности, из модернистского плена освобождается религиозная традиция, впрочем, как и все иное, что, вдруг получает шанс реализоваться на фоне падения всех правил, которые теперь воспринимаются как запреты, ограничивающие свободу. Все апеллирует к демократии, все апеллирует к свободе как идолу, автоматически освящающего все, что называет себя свободой.

Складывается ситуация, когда каждое лыко становится в строку, если оно, это лыко, обладает свободой, основанной на капитале. Информационное поле квазикультуры по своей сущности представляет собой информацию слова и не просто слова, соединенного с капиталом в виде денег и не просто денег, а денег, накопленных в результате резкого обострения социального неравенства. Когда на одном полюсе в руках немногих сосредотачивается богатство общества, а на другом полюсе сосредотачивается полнота «богатства» нищеты. Именно в квазикультуре создаются обстоятельства, ставящие обстоятельства внутреннего человека в положение героя величайшей трагедии. Вся драма этого героя внутреннего человека может быть названа «драмой нищего духом». Нищий духом абсолютно свободен как от свободы цивилизации, так и от нравственной культуры. Мистерия потери корней делает человека слепым по отношению к добру и злу. У Питера Брейгеля есть картина, где вереницу слепцов ведет слепой поводырь и ведет их к пропасти, о которой они не знают и которую они не видят. Эта картина есть точный образ квазикультуры. Однако художник создавал этот образ не из своего человеческого вымысла, а опирался на вечную Евангельскую истину: «Оставьте их, - они слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» [Матф. 15:14]. Внутренний человек если и не осознает этого, то чувствует. Он чувствует себя на краю гибели. Это



трагедия внутреннего человека. По своим масштабам и глубине она может сравниться с трагедией внутреннего человека Иисуса Христа, которая есть божественная сущность и которая (эта трагедия) проявляется в Его молитве в Гефсиманском саду «Отче Мой! О, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» [Мф. 26:39; Мрк. 14:36; Лук. 22:42].

Каждая душа, попав в пространство квазикультуры, ощущает: впереди пропасть, гибель, хаос, преисподняя, а позади – оставшаяся последняя тончайшая нить, соединяющая душу с Духом. Впереди гибель внутреннего человека, а значит и всего человека. Позади – возможность спасения. Невыносимая сложность обретения такого спасения состоит в том, что внутренний человек ради сохранения личности единственное, что может, отдаться на волю Бога [4]. Дойти до черты, за которой возникает жестокая и жесткая необходимость произнести молитвенные слова, означает прощание с квазикультурой и всеми ее призраками: демократией, свободой, социализмом, капитализмом, которые в итоге превращаются в информационные химеры. Императивность информационного общества неизбежно заканчивается трансформацией в информационную химерность этих императивов, что дает возможность их распознавать и прощаться с ними. Результатом такой трансформации является сохранение личности.

В этих новых условиях складывается, по крайней мере, в культурном пространстве ситуация, когда судьба традиции начинает напрямую зависеть от количества людей ее принимающих как свою сущность.

Если исходить из того, что человек живет в социуме, который представляет собой сложнейшую систему самых различных соотношений и взаимодействий энергий, если предположить, что все эти соотношения и энергии стремятся к образованию цивилизации и культуры, то можно к тем сотням определениям информации, которые имеются добавить принципиально другое. Мы, исходя из сказанного, определяем информацию как совокупность сигналов, ведущих к изменению цивилизации со стороны культуры, а культуры – со стороны цивилизации. Вот это есть информация. Эти сигналы могут быть любые: приказы, законы, - когда речь идет о государстве; отношение к традициям; настроение человека; появление новых отношений и т.д. Информация представляет собой любые сигналы, которые приводят к изменению содержания и конфигурации цивилизации и культуры. Поскольку человек есть объект и субъект цивилизации и культуры, то, естественно, информация влияет и на человека. В этом плане можно говорить о типологии информации. Информация, идущая на человека и на цивилизацию со стороны культуры, качественно иная, чем информация, идущая на человека из цивили-

лизации. Это два рода информации. Эти сигналы разнятся по источнику и по основанию происхождения.

В чем же существенные характеристики информации или сигналов, идущих со стороны культуры? Со стороны культуры сигналы по своему действию аналогичны благотворным лучам солнца. Информация, которая идет со стороны культуры на человека и на цивилизацию, - это такие сигналы, которые императивно запускают программы сохранения человеческого в человеке. Эти сигналы несут, как лучи солнца, энергию созидания. По сути своей, это та самая энергия, которая в христианстве называется любовью. И в этом смысле можно дать самое короткое определение информации в пространстве культуры: информация культуры есть любовь. И Бог есть любовь. Так мы видим информацию со стороны источника, генератора сигнала. Если же посмотреть на эти процессы со стороны реципиента, приемника этой информации, картина примет несколько иной вид. Надо учесть, что в обществе нужен адекватный приемник, адекватно принимающий именно сигналы любви, - человеческой, либо божественной. Таким приемником любви является внутренний человек, у которого развит специальный «орган приема» именно информации любви – сердце. Таким образом, человеческое сердце, в том смысле, как оно употребляется в традиции православной философии, становится центром культуры. С этим центром связаны все потоки культурной информации, как информации любви.

Цивилизационная информация есть тоже сигналы, но, в отличие от культурной, эти сигналы не распространяют тепло и свет, а несут в себе энергию замерзания, энергию штампов, энергию умирания. Образно говоря, это информация, которую получает Кай от Снежной королевы. Вот аналог цивилизационной информации. И именно на эту информацию и энергию откликается внешний человек. Цивилизационная информация «замораживает» культуру и активизирует внешнего человека в пространстве цивилизации. Внешний человек ищет средства для «согревания», притом, что внутренний человек скован для выполнения благих целей. Вместе с обездвиживанием внутреннего человека перестают действовать все нравственные и религиозные императивы. Внешний же человек начинает действовать во имя эгоистических целей. Ради них он готов на все. Внешний человек не знает никаких преград. Хорошо, что у Кая внутренний человек еще не был полностью заморожен и, поэтому он пытался из кусочков льда составить то слово, которое его бы согрело. В подлиннике у Г.Х.Андерсена написано, что Кай пытался составить слово **Христос** (В советских изданиях этого не было. Там было написано, что он хотел из кусочков льда составить слово вечность). Когда ему это удалось, то у него оттаял внутренний человек. Каждый человек в такой ситуации, с оттаявшим сердцем, оказывается способным

жить и действовать не только в пространстве цивилизации, но, и, что самое важное, в пространстве культуры. Активный внешний человек с «замороженным» внутренним – страшное существо. Это особенно важно помнить педагогу. Драма внутреннего и внешнего человека разыгрывается не только в жизни взрослого человека, но и в жизни ребенка, который только усваивает правила и роли поведения в социуме, правила ответов на поступающую информацию из цивилизации и культуры. Мы хотим здесь сказать единственное, что учитель, предлагая любую информацию, например, сообщая, что дважды два четыре или что, цветок имеет тычинку и пестик, должен ее оценивать в том смысле, – каково основание этой информации: цивилизационное, культурное или нейтральное; к чему приведет вхождение этой информации в личность ученика; она пробудит в нем силы внутреннего или внешнего человека?!

Информация, идущая из пространства культуры, будит в человеке творческие силы и наполняет сердце любовью. В целом это эстетический феномен. Импульсы, идущие от преобразенной в сердце информации, захватывают и кардинально изменяют рациональную составляющую человека. Через сердце осуществляется воздействие солнечного света на все пространство социума, на все, что живет в этом социуме. Напомним, что в сфере рационального слишком много темного, там таится бездна. Н.А.Бердяев говорил о бездне, которая преследует человека, и эта бездна сопряжена с рациональным, через рациональное она, эта бездна, и прорывается в «дольний мир». Но и в нашем внутреннем мире таится бездна, наполненная всевозможными химерами, а солнечный свет, т.е. культурная информация, освещает этот мир и теперь все становится видимым, нестрашным, - тени исчезают в полдень культуры. Между тем, цивилизационная информация заставляет нас действовать во тьме, она же и создает эту ночь.

Столкновение информации разного качества и уровня, коллизии внутреннего и внешнего человека, проходят, условно говоря, в центре социума в виде кризисов, характерных для жизни современного человека и общества.

Эти кризисы тем сильнее, чем больше система образования, обслуживающая цивилизацию, отделяется от Церкви. В итоге пресекается духовно-культурная информация, формирующая внутреннего человека. В этом случае, из учебных заведений выпускается зачастую не только бессовестный внешний человек, но и «робот-отморозок», способный на любое преступление.

По своей сути цивилизационная информация не привлекательна для человека, так как она формирует эгоиста и замораживает внутреннего человека со всеми его высокими качествами. Поэтому цивилизационная информация маскируется под информацию культуры. Это отра-

женный свет, который как-то освещает, но не греет. И еще неизвестно, что лучше: полная темнота, или свет отраженный, который не греет. Вроде бы освещает, но не дает энергии действовать. Такая информация появляется, генерируется и производится в точках социума квазидециализации и квазидекультуры. Эти точки исполняют роль позолоченных, подслащенных пилюль наркотика. Не об этом ли сказано: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то низвергну тебя из уст Моих» [Откр. 3:15-16].

В конечном счете, если мы возьмем движение человека как единство внешнего и внутреннего в целостном пространстве цивилизации и культуры, то независимо от того в какую сторону движется человек, в его движении можно отметить 10 этапов, которые определяют диалектику внутреннего и внешнего человека в информационном пространстве. Рассмотрим эти этапы.

**1-й этап, – этап формирования проекта.** На этом первоначальном этапе у человека объективно возникают потребности материальные или духовные. Осознание их и желание исполнения этих потребностей, приводит к пониманию сущности и содержанию самого проекта. При этом формируется и обозначается весь спектр возможностей: от желания сходить в Церковь и исповедаться, до проекта ограбить, убить, чтобы получить недостающие доллары для покупки, приглянувшейся вещицы. Этот этап интерактивен. Он осуществляется в субъективном поле человека. Именно на этой стадии осуществления проекта происходит та брань, о которой говорил еще Ф.М.Достоевский: «Добро и зло борются, а сердце человеческое – поле этой брани». Весь процесс реализации этого этапа проекта происходит в реальном социальном пространстве, а значит – затрагивает интересы других людей.

**2-й этап, – этап бифуркации традиций.** Когда человек приступает к реализации проекта, ему необходимо выйти (выпасть) из привычной колеи, традиции и привычки. Человек здесь идет объективно, разрушая традиционное общество либо в позитиве, либо в негативе, либо в духовной, либо в материальной сфере. Все зависит от того, в какую сторону идет человек, каким информационным полем он пользуется, какими информационными императивами он руководствуется. Здесь есть свобода как свобода выбора информации.

Разрушая традиции и привычки, человек созидает новые пути, и этот этап заканчивается выбором реальных целей и средств их реализации. Выбор осуществляется путем сравнения возможного и доступного для автора проекта с образцом или идеалом. Образцы – совершенные формы в цивилизации, а идеалы, совершенные формы реализации проектов в культуре. В этом суть различия цивилизационной и культурной

информации. Например, в системе цивилизационно ориентированного образования в Советском Союзе личностным образцом воспитания выступал вождь пролетариата Владимир Ульянов (Ленин). Вот как воспевал этот образец, предлагая его к массовому тиражированию В.В. Маяковский: «Я себя под Лениным чищу, чтобы плыть в революцию дальше»; «Ленин и теперь живее всех живых, – наше знание, сила и оружие». Но образец всегда временен, ограничен, конечен, рано или поздно исчезает и растворяется в другой конечности. Идеал же – вечен, ибо он, по своей природе, сакрален. В духовно-культурологическом проекте дореволюционного образования идеалом воспитания для всего народа выступал Иисус Христос. По этому поводу «учитель учителей русских» К.Д.Ушинский указывал путь «устремления к совершенству, из которого вырастают как величайшие добродетели, так и величайшие пороки. Только христианство может, по его мнению, вести человека по этой великой и опасной дороге: оно устремляет нас к совершенству, но тут же смиряет нашу заносчивость, указывая живой идеал совершенства – Христа».

Глубокий мыслитель П.Д.Юркевич, один из основоположников русской религиозной философии середины XIX века, и сегодня, к сожалению, практически неизвестный широкой общественности, писал, что человек, как сын Божий, одарен в своём внутреннем существе духом, в котором кроется неисчерпаемое богатство истины, добра и совершенства. Идеалом для его возрастания и преуспевания может быть только совершенство самого Бога и ничего более... Только дух человека с его стремлением к истине, добру и Богоподобию есть *цель*: все прочее, внешние порядки общежития, государство, церковь, суть лишь средства, и они должны оправдывать себя правдивым и безусловным служением человеку, послужить которому пришел сам сын Божий.

Богоподобие – вершина той жизни, пробуждение, развитие и укрепление которой имеет в виду воспитатель. Богоподобие составляет центр человеческой личности. Христианская педагогика ставит своей задачей приблизить человека к Богу. Сознательное же уподобление Богу лишено у наших педагогов своего действительного смысла.

Проходит почти столетие и украинский педагог и философ Гр. Ващенко высказывает аналогичную мысль, которая ориентирует на те же вечные, незыблемые идеалы.

Как видим, образец и идеал бытийствуют в разных временных пространствах. Если образец существует во времени, в конечности, то идеал – это проекция вечности, это представленность «мира Горнего» в «мире дольнем». Евангельская мысль подтверждает этот тезис: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8). В этом, под-

черкнем еще раз, суть различий цивилизационной и культурной информационной реальности.

**3-й этап, – этап смены доминант.** В мире линейных отношений (т.е. переходы из цивилизации в культуру, либо из культуры в цивилизацию) всякое реальное движение человека приводит к тому, что он должен концентрировать волю. Реальное движение всегда, особенно на финальных стадиях, в пространстве предельных напряжений (боевые действия, спорт и т.д.), когда исчерпан ресурс мотивации, представляет собой всегда процесс, осуществляемый при обязательном концентрации воли. По своему содержанию воля двойственна: воля внутреннего человека и воля внешнего человека. Поэтому для осуществления реального движения человек должен сменить доминанту. Смена доминант приводит к тому, что начинается перверсия внутреннего мира человека. Суть перверсии заключается в том, что цивилизационные структуры, ценности проникают в пространство культуры и начинают действовать по форме как культура. Кроме того, цивилизация и культура в реальной жизни дополняется пространствами квазичивилизации и квазичультуры. А содержание культуры проникает в пространство цивилизации и начинает действовать как цивилизация. Такая перверсия – не только смена ориентиров, но и образование виртуальных информационных пространств в человеке, суть которых – расхождение между кажимостью и реальностью. Человеку кажется, что он пьет воду, а на самом деле он пьет желчь. Человеку кажется, что он продолжает строить, а на самом деле он разрушает. Человеку кажется, что он живет, а на самом деле он умирает. В итоге, современная психология, а не только классическая литература, говорит о существовании человека как «живого труп».

**4-й этап, - этап своеволия избранного пути и безволия человека (идея власти и власть идеи).** В социуме в данном состоянии человек избирает обстоятельства модерна сознательно или бессознательно как наиболее соответствующее его внутренним импульсам. Постепенно и весь мир им начинает воспринимается в пространстве модерна.

К. Маркс говорил о «профессиональном идиотизме», когда человек под влиянием своей профессиональной деятельности видит весь мир только через призму своей профессии. Согласно японской поговорке человек, когда постоянно держит в руках молоток, начинает во всем мире искать только гвозди. «Душевный кретинизм» обрекает человека везде видеть модерн, оправдывает этот проект и стремится его реализовать. Душа, при этом, перестает замечать иное.

В политике в этом случае говорят: другого пути у нас нет. На самом же деле такое утверждение – ложь. Другой путь всегда есть! Но еще хуже, что это самообман. Внешне – это период относительного благополучия, душевного и материального комфорта. Все складывается хо-

рошо и, кажется, что весь мир, с самого начала был устроен специально для реализации избранного проекта.

**5-й этап, - этап завершения модерна.** В перверсивном состоянии, поменявшись местами, цивилизация и культура в человеке доходят до крайних пределов. Мир, как говорит Гегель, выворачивается наизнанку. Двигаться дальше в реализации проекта человеку мешает не только окружение цивилизации. Информационная избирательность личности достигает своего предела: важной и правдивой кажется только своя информация, выгодная и оправдывающая любые действия личности. Мнение других, как информационное поле других, перестает существовать. С ним личность предпочитает не считаться.

В то же время культура настолько сживается с цивилизацией, что не дает ни малейшего повода говорить о совести. Человек вдруг осознает, что движение дальше по пути реализации проекта ставит под угрозу свое собственное существование.

Материальные потребности в форме самых простых витальных потребностей имеют предел насыщения (Голодать в определенных случаях полезно, может быть, – но не год же! Есть черную икру полезно, может быть, но не ведрами же!...).

Завершение этого этапа происходит в форме осознания того, что мир вовсе не создавался для того, чтобы Илья Ильич Обломов всю жизнь пролежал на диване. А топор был изобретен не для того, чтобы Раскольников убил старуху. А площадь (майdan) в центре Киева проектировалась и создавалась в советские времена вовсе не для того, чтобы там произошла, так называемая, «оранжевая» революция.

Завершением 5-го этапа есть отрезвление и разочарование. Горизонты информационного поля расширяются для человеческой личности. Человек насытившись, вдруг замечает, что на столе есть кроме хлеба и красивая скатерть, и красивые приборы, и сидят, как оказывается, и другие люди.

**6-й этап, - этап симметрии цивилизации и культуры.** Цивилизационные ценности и культурные ценности, одевшие маски, доходят в своем развитии до крайностей и восстанавливают «равновесие масок». Это своеобразная точка антибифуркации, которая делает положение дел неустойчивым, нестабильным, а значит вероятностным. Самые незначительные воздействия на такую неустойчивую, открытую, нелинейную систему могут произвести значительные качественные изменения структуры и содержания системы. В этом состоянии резко возрастает значение элементов случайности. Любая случайность может запустить триггерную реакцию. Любой незначительный информационный сигнал может вызвать сокрушительную лавину по отношению к прежним цен-

ностям. Причем, к ценностям не только в виде образцов, но и по отношению идеалов (о различении образцов и идеалов смотри выше).

**7-й этап, - этап проявления и получения главных и побочных результатов.** При ливне гремит не только гром, но кое-где загораются деревья. Проницательный ум на этом этапе может понять, что прошел не только дождь, но от молнии может разгореться пожар и уничтожить лес. Тушить пожар в масках можно, но очень сложно, неудобно, а главное – неэффективно. Приходится сбрасывать маски. Но для этого нужна новая и более обширная информация. Как-то А.С.Пушкин, определяя, как бы мы сегодня сказали наш менталитет, заметил: «Мы ленивы и не любопытны». Народ и каждая личность, обладающие таким менталитетом и дожившие до характеризуемого нами этапа, обречены на гибель. Это этап сознательного освобождения от личности. Это этап сознательного поиска новой информации, этап творчества. – Не в этом ли тайна причин появления «серебряного века» в русской культуре накануне переворота 1917 года.

**8-й этап, - этап постмодерна. Этап сбрасывания масок и возвращение на круги своя.** Цивилизация в человеке начинает двигаться на свое законное место цивилизации. А культура – на свое законное место культуры. Перверсия заканчивается.

**9-й этап, - этап беспроектного состояния.** Наступает такое состояние в реализации проекта, когда культура, в своих главных результатах, оказывается цивилизацией, а цивилизация в своих окончательных проявлениях оказывается культурой. Истина становится зыбкой. В полной мере проявляется релятивизм, доминирует философия деконструктивизма.

**10-й этап, - этап обретения ориентиров, абсолютных или почти абсолютных истин.** Культура в человеке начинает исполняться в своей функциональной особенности и функционировать в свойственных ей формах. Тоже происходит с цивилизацией. Возникает потребность в абсолютных критериях, с помощью которых можно было бы оценить реальное положение дел; того, что свершилось в плане созидания, и что было разрушено. Результатами первых пятилеток было не только открытие новых шахт и заводов, рекорды Паши Ангелиной, строительство Днепрогэса, но и коллективизация, лесоповал, открытие целого континента под названием ГУЛАГ... И.В. Сталин во время тяжелого периода войны в 1943 году не только разрешил открыть церкви и начать богослужения, но и настоял на избрании Патриарха, укрепив этим духовные основания народа-борца.

Ввиду абсолютизации проектов беспроектность становится непереносимой и неестественной.



После чего начинается новый цикл опять с первого этапа выработки идеи нового проекта. В жизни своими действиями человек реализует уже созданное информационное поле и одновременно рождает новое поле информации. Что же такое в этом смысле информационное поле? Как мы уже отмечали – это система привычек, обычаев, традиций, писаных и неписаных законов, знаний и заблуждений, знаний истинных и ложных, которые влияют на волю человека или его целеполагающую и целесообразную деятельность.

Эта антропная сторона информации очень мало осмысливается нами, поскольку она воспринимается человеком в качестве естественной, адекватной ему среды, как нормальная ключевая вода, нормальный воздух, нормальная пища, которых мы практически не замечаем до тех пор, пока вода, воздух и пища не перестают соответствовать нашим биологическим потребностям.

То же самое и с информационным полем. Пока оно соответствует нашим социальным потребностям, мы его не замечаем. Но положение резко изменяется, когда в процессе реализации избранных целей мы получаем непредвиденные или почти непредвиденные результаты. Тогда мы начинаем понимать, что нам действительно недоставало необходимой информации. Все этапы информационной активности человека в цивилизации и культуре от первого и до десятого умещаются в поговорку: «Если бы знал, где упаду, соломки бы туда постелил». Только падение в сопровождении шоково-болевого синдрома вдруг обнаруживает и проявляет антропоцентрическую ценность информации. Эта ценность прямо пропорциональна степени падения и обратно пропорциональна ее содержательности. Человек никогда не знает точно и окончательно где ему придется упасть. Внешний человек при этом старается это рассчитать и предвидеть, внутренний – это предчувствует. Человеку придется действовать в условиях дефицита информации. Но действовать все равно нужно, жизненно необходимо. Поэтому на первом этапе, когда недостает информации, человек пытается восполнить этот недостаток сведением воедино двух информационных потоков – цивилизационного и культурного. Такое сведение придает ему уверенность, и он начинает действовать.

Информационные потоки цивилизации и культуры имеют разную сущностную основу. Они не смешиваются как вода и масло. Они только создают видимость целостности. И на определенном этапе действий эта видимость вдруг обнаруживается. И тогда вновь возникает дилемма: действовать на основе объективной расчеловеченной информации цивилизации или действовать на основе субъективной, вочеловеченной информации культуры. В первом случае реализовывать потребности внешнего человека, во-втором – внутреннего.

Удобнее, конечно, действовать не обращая внимания на других людей, т.е. пользоваться информационным полем цивилизации. Если бы не эффект бумеранга. Конечно, мир информатики есть мир виртуальный, где кажется можно, как в компьютерных стрелялках, безнаказанно убивать, вешать, насиловать... Но, в реальной жизни, все сделанное ранее в виртуальном мире, вдруг реализуется. Виртуальные уходы, тящиеся в формулах физика, химика или биолога вдруг обретают не только зримую, но и телесную реальность. И тогда возникает не теоретический, а весьма практический вопрос: как жить с этими уродами? Чем невыносимее становится жизнь, тем более насущным является необходимость ответить на этот вопрос. А ответить на него можно, лишь обращаясь к другому информационному полю – информационному полю культуры, которое, по своей сущности и в своей основе, изоморфно человеку в том смысле, в каком человек изоморфен своему Творцу.

Информационный шлейф всего совершенного человеком и человечеством тянется за личностью как единство внешнего и внутреннего человека. Сегодня, как и всегда в истории, человечество и каждый отдельный человек стоит как витязь на распутье. Вместо камня перед ним вся созданная человеком информация в виде трех историй: история цивилизации, история культуры и история отношений человека и человечества с Богом. По какому пути идти, что потерять и что обрести при этом – таков вывод из анализа диалектики внутреннего и внешнего человека на фоне информационных баталий информационного общества.

### **Ссылки и комментарии**

В данном параграфе мы считаем необходимым привести в качестве иллюстраций цитаты из Священного Писания.

Господи, к Тебе прибегаю. Научи меня исполнять волю Твою, потому что Ты Бог мой; Дух Твой благий да ведет меня в землю правды (Пс.142:9-10).

И сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом (1Пет.2:4-6).

Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется (1Пет.4:14).

А нам Бог открыл [это] Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии.

Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия (1Кор.2:9-11).

Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа (2Кор.3:18).

Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь (Иов.33:4).

Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется (1Пет.4:14).

Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот [храм] - вы. Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым (1Кор.3:16-18).

И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять (Иез.36:26-27).

Кто не собирает со Мною, тот расточает. Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа не простится человеку; Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа (Иоан.3:6-8).

Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва (Иак.2:26).

А нам Бог открыл [это] Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго, соображая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем [надобно] судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы [мог] судить его? А мы имеем ум Христов (1Кор.2:10-16).

Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную (Гал.6:7-8).

Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти, ибо плоть желает противоположного духу, а дух – противоположного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели

бы. Если же вы духом водитесь, то вы не под законом. Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны (Гал.5:16-25).

Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек - из земли, перстный; второй человек - Господь с неба (1Кор.15:44-47).

Человек не властен над духом, чтобы удержать дух, и нет власти у него над днем смерти, и нет избавления в этой борьбе, и не спасет нечестие нечестивого (Еккл.8:8).

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное (Матф.5:3).

Твердого духом Ты хранишь в совершенном мире, ибо на Тебя уповает он. Уповайте на Господа вовеки, ибо Господь Бог есть твердая вечная (Ис.26:3-4).

В усердии не ослабевайте; духом пламенейте; Господу служите (Рим.12:11).

Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом (1Кор.12:13).

И не упивайтесь вином, от которого бывает распуство; но исполняйтесь Духом (Еф.5:18).

И кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем, и Он в том. А что Он пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам (1Иоан.3:24).

Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире (1Иоан.4:1-3).

Если мы живем духом, то по духу и поступать должны (Гал.5:25).

И сказал Господь: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет (Быт.6:3).

Итак по плодам их узнаете их. Не всякий, говорящий Мне: "Господи! Господи!", войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного (Матф.7:20-21).

Ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать (Матф.12:50).

Потому что Бог положил им на сердце - исполнить волю Его, исполнить одну волю, и отдать царство их зверю, доколе не исполнятся слова Божии (Откр.17:17).

Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Иоан.6:38-40).

Я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце (Пс.39:9).

Избавь меня, Господи, от врагов моих; к Тебе прибегаю. Научи меня исполнять волю Твою, потому что Ты Бог мой; Дух Твой благий да ведет меня в землю правды (Пс.142:9-10).

Тогда Я сказал: вот, иду, [как] в начале книги написано о Мне, исполнить волю Твою, Боже (Евр.10:7.).

Итак, не будьте нерассудительны, но познавайте, что есть воля Божия (Еф.5:17).

Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда (1Фесс.4:3).

Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе. Духа не угашайте. Пророчества не унижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла. Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа (1Фесс.5:16-23).

Молитесь же так: Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе (Матф.6:9-11).

## **VI. 5 СМЕРТЬ КАК ПЕРЕХОД ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА ИЗ БЫТИЯ В ИНОБЫТИЕ В АРХИТЕКТОНИКЕ САКРАЛЬНОГО И СВЯТОГО**

*Смысл жизни связан с концом. И если бы не было конца, если бы в нашем мире была дурная бесконечность жизни, то и смысла в жизни не было бы. Смысл лежит за пределами этого замкнутого мира, и обретение смысла предполагает конец в этом мире.*

**Бердяев Н. А.**

*Ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец – жизнь вечная. Ибо возмездие за грех – смерть, а дар Божий – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем.*

**Рим.6:22,23**

В рамках различных мировоззренческих систем обнаруживаются глубокие и взаимоисключающие отличия в понимании природы человека, его жизни, его смерти и его посмертной участи. Потому у разных людей, диаметрально противоположные отношения к этим феноменам.

Разрушительные тенденции нашей действительности уже в который раз сигнализируют всему человечеству, что мир, как изначально было предсказано в Писании, лежит во зле. И не просто лежит, но энергично погружается в смертоносные пучины все усиливающегося системного мирового кризиса. Это погружение определено радикальной деятельностью внешнего человека [1] бесцеремонно преобразующего внешний мир. На этом цивилизационном и секуляризованном пути, внешнего человека неотвратимо ждет смерть, а мир – гибель. Страх смерти, понимаемой как окончание бытия, за которым зияет бездна небытия, заставляет внешнего человека переключать свое сознание и активировать его в виртуальном пространстве, наслаждаясь эфемерной экзотикой «пира во время чумы». Но когда наступает отрезвление, жизнь превращается в мучительный кошмар ожидания неотвратимого конца с доминантой абсолютной смерти. Нужно успевать брать от жизни все, что только можно взять. Но тогда все окружающие мешают, все люди – враги. Так рождается всепоглощающий и всеразрушающий эгоцентризм. Но как же, все-таки, преодолеть смерть? Как стяжать вечное райское инобытие?

Пограничные проблемы бытия человека, так или иначе, поднимались в философских исследованиях, ибо они вечные, мистические и тайные, синтезированные из сонма неразрешимых «проклятых вопросов». По словам М.Мамардашвили: «Того трансцендирующего усилия, со-

стоящего в способности поставить самого себя на предел, за которым в лицо глядит облик смерти, на предел, который символизирует для человека его способность или *готовность расстаться* с самим собой, каким он был к моменту события, расстаться со слепившейся с ним скорлупой» [5, 11].

Мысль о свободе характерна и для Ж.П.Сартра, утверждающего, что «человек есть его свобода». Согласно суждениям французского философа, человеческое сознание лишено корней в содержании объективности, и «человек всегда впереди, позади себя, никогда – сам» [14,556]., С точки зрения христианского мировоззрения, полная, абсолютная свобода возможна только в синергетическом единении с Богом: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3:17).

В представлениях о смерти отчетливо прослеживаются две основные традиции. Одна из них, основана на противопоставлении духа и тела в том смысле, что духовное стремится к вечности, истине и спасению, тогда как тело создано для удовольствий, бrenно и, в конечном счете, обречено на разложение [7, 440]. Эта традиция сугубо идеалистична. Другая же традиция – утилитарно-материалистична. Бессмертие здесь исключается, и потому жизнь должна продолжаться столько, сколько нам будет приятно существовать...» [7, 441].

В.В.Розанов утверждает, что «есть чувство бессмертия души, и проистекает оно из любви». М.Мамардашвили подчеркивает, что «факт того, что мы смертны, уже заложен в том, как мы вообще можем осознавать, видеть, понимать, чувствовать» [8, 126].

Через смерть сознание воспринимает представление о вечности, как будущего, не вмещающегося в парадигму физического времени. Будущее там не то же самое, что будущее здесь, но «у нас нет адекватных слов, ни силы воображения, способных передать образ иных измерений» (А.Мень), поэтому и используется опыт земных эмоций, предметный мир и мир, прочувствованных в земной жизни событий.

Проблема смерти и бессмертия рассматривается в различных религиях. Одни говорят, что смерть не является злом, потому что она – *не конец* жизни; другие же утверждают, что смерть не есть зло, потому она – *конец* жизни. Как видим, отношение к смерти решается по-разному. Для христианства характерно представление о бессмертии души. В христианской традиции смерть определённым образом придает смысл жизни. Святые отцы говорили: «День смерти больше дня рождения». Смерть как бы открывает человеку себя самого. Поэтому в Православии Пасха (Воскресение) выше всех иных праздников, даже Рождества Христа. Путь к вечности и свободе, согласно православной вере, ведет через любовь. Потому любовь и смерть в христианстве тесно взаимосвязаны. Человек, погружённый в любовь, может обрести бессмертие души. У католиков, наоборот, апофеоз всей религиозной жизни – Рождество,

что свидетельствует о существенной разнице двух направлений в христианстве в отношении к основным вехам человеческой жизни. Христианская традиция, утверждающая личное бессмертие души каждого человека, противопоставлена в этом плане практически всем остальным религиозно-культурным традициям.

Смерть соединяет видимое и невидимое. Когнитивный опыт смерти включает воображение, фантазии, сон [9]. П.А.Флоренский считал сон первой ступенью жизни в невидимом. Сон «восторгает душу в невидимое и дает далее самым нечутким из нас предощущения, что есть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственной жизнью [10, 37].

Идеалом буддизма является достижение нирваны, т.е. полное угасание, остановка колеса перерождений. Мусульманство исповедует вечную жизнь (ахират), определяет постсмертие как платонический рай (джанну) с полным набором всевозможных удовольствий, начиная с яств и заканчивая прекрасными гуриями. А по пятницам возможна короткая встреча с Аллахом. Но если мусульманин попадает в ад (джаханнам), то через некоторое время милостливый Аллах переведет его в рай. У евреев загробие это – Шеол (яма) – мир «теней». Условия пребывания в этом мире не зависят от того, как человек провел свою земную жизнь.

Для раскрытия поставленной проблемы, мы избираем христианскую богословскую парадигму. А он предопределяет путь, подводящий к восходящим ступеням лестницы Иакова, путь **а** и **ω**, путь распятого Христа.

На этом пути траектория движения внутреннего человека в архитектонике сакрального пространства [2; 3; 4], доводит тоже к смерти, но смерть рассматривается лишь как этап перехода в инобытие, венчаемого спасением.

И здесь абсолютными феноменами выступают вечные реалии Царствия Небесного. Сверхчувственный и сверхъестественный мир можно найти только в глубинах чистого человеческого сердца «ибо Царствие Божие внутри вас есть» (Лук.17:21). Это уже – пространство вечности. В это пространство может войти только внутренний человек [4]. «Посему мы не унываем; – утверждает ап. Павел, – но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор.4:16). Обновляется он, благодаря животворительности Святого Духа. Переход в сакральное пространство, в тоже время, есть переход из плоскости цивилизации на вертикаль теоса культуры, а далее, на высшую вертикаль, вертикаль креста, вершина которого ориентирована в духовное пространство чистого и святого. Но и здесь не обходится без соблазнов. Внешний человек так просто свои позиции не сдает. В целомном человеке постоянно идет борение внешнего и внутреннего. Потому апостолы и святые отцы предупреждают, что вертикаль духа имеет два направления, два вектора движения – вверх и вниз (Рис. 2).





В первом послании от Иоанна говорится: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста» (1Иоан.4:1-3). Потому движение в архитектонике сакрального вверх, есть движение к святости, к обожению, к вечности и Царствию Небесному, а там, «в доме Отца Моего обителей много» (Иоан.14:2). Движение же вниз, есть движение через скверну, в пространство «инфернального», в объятия дьявола, в сферу инобытия, в котором отсутствует Господь. Окормляя внешнего человека, дьявол немедленно делает его своим активным орудием злоторчества.

Поднимаясь на вершины святости, внутренний человек входит в область теоцентризма, центром и ядром которого, для восточнославянской культуры и православной веры является Христоцентризм (Рис. 3. по схеме движение вправо вверх). Потому, входя в это пространство, внутренний человек имеет возможность выбора: жизни вечной с Богом, или, на пути грехопадения, без Господа (Рис. 3, движение вправо вниз). Дверью же в жизнь вечную является Христос распятый (Рис. 3). Ибо Он является универсальным медиатором между человеком и Святой Троицей: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1Тим.2:5,6). Внешний же человек в своем проявлении как субъект внешней целеполагающей деятельности, преобразовывает мир, познавая его сущность. А в пределе своих изысканий может дойти и до Сущего.

Человека как личность необходимо исследовать не столько на биосоциальном уровне, сколько в отношении к Абсолюту – Личности Бога. Диалектика познания реализуется не только движением от простого к сложному, но и дедуктивно, от сложного (всеобщего – Бога) к простому (единичному – человеку). Поскольку модус человеческого бытия может быть описан как «то, чего никогда не было и никогда не будет, а есть всегда сейчас» [5, 15], то сама человеческая жизнь может быть представлена как вечно ускользающий момент настоящего, который не может быть строго детерминирован ни прошлым, ни будущим.

Смысл жизни человека, а значит, и смысл его смерти могут быть раскрыты в отношении всечеловеческого, неповторимого, индивидуализированного самовыражения. Вне представлений о жизни вечной совершенно излишними являются размышления о смысле жизни, о проблеме обожения (теозисе). Завершающая черта смысла жизни – её индивидуализированное, неповторимое выражение. Острота индивидуализи-

рования как оригинальность возвращает человека ко всеобщему смыслу жизни [11,175].

Процесс постижения смысла жизни и смерти, переживание их в соответствии с этим смыслом, вырабатывает представление о ценности человека, формирует характер, творческую неповторимость личности. Жить в соответствии с подлинным смыслом жизни, согласно христианству, это означает поиск всечеловеческого, сакрального, скрытого за пеленой «суеты сует».

Человеческое сознание в поисках свободы и смысла жизни выходит в предельных состояниях своего бытия в «засмертную точку», с высоты которой, оно способно взглянуть на мир дольний. Оно преодолевает «человеческое – слишком человеческое», заключающееся в слепой привязанности к благам и соблазнам этого мира, способно отрешиться от сиюминутных благ во имя высшего блага, красоты и истины. Характер этой отрешенности определяется кодом сакрального в человеке. Для христианина распрямлением этого кода будет фокусирование своей любви к Богу. Констатация еще при жизни высоты подъема, или глубины падения «засмертной точки» детерминирует человеческую жизнь еще до смерти.

Человеческое сознание понимает, что «разгадка человека лежит вне человека, за пределами его наличного бытия, в сфере должествования. И здесь мы вступаем в пределы религиозной – христианской, а точнее – православной психологии» [15, 24].

Именно такую мысль развивает известный российский психолог Б.С.Братусь: «Та предельная точка, к которой надо стремиться и выше которой не подняться, но и ниже нельзя опуститься – точка эта не абстрактна, не безразлична по отношению к идущему к ней. Точка эта и есть Христос, а наше движение определяется любовью и тягой сердечной к Нему. И Он ждет нас, надеется на нас, стоит и стучит при дверях наших. Религия, согласно богословским толкованиям, это – обратная связь, это – живая связь со Всевышним. Ибо Бог наш жив, а значит, «живы и мы» [16, 194-195].

Согласно христианству, все профанное, конечное, сиюминутное стимулирует смерть. Наоборот, сакральное, вечное, бесконечное стимулирует вечную жизнь в Царствии Небесном. В «засмертную точку» человек переносится мысленно, и с ее высоты (или глубины) обзирает как пройденный, так и не пройденный еще путь. Таким образом, в момент настоящего сосредотачивается и прошлое и будущее. «Засмертная точка» дает возможность человеку не только найти оптимальную и индивидуальную траекторию жизни, но и реально пронести свой крест через свою «Голгофу», положить его перед Господом, чтоб было чем «отчитаться перед Ним», как пел В.Высоцкий,

## Бытие человека: проблема конечно-бесконечного (детерминация смысла феномена временной жизни ценностями вечности)



Тогда приведены слова к Нему: дети, чистыи Фн вельзема на нощ дучи и меланам: Инус сыаа: пущегте дечей прудатк, ко Мне и не првствугте нш, нш тавых ест Царств Небесе. (Матф.19:15; Марк.10:13-15)

| Возраст человека<br>годы (лет) | кол-во дней |
|--------------------------------|-------------|
| 55                             | 20 075      |
| 60                             | 21 900      |
| 70                             | 25 550      |
| 75                             | 27 375      |
| 80                             | 29 200      |
| 85                             | 31 025      |
| 90                             | 32 850      |
| 95                             | 34 675      |
| 100                            | 36 500      |

**ЖИЗНЬ**  
**ВЕРИТЬ**  
**(абсолютная)**  
**ИНОБЛИИЕ**

Сакральная педагогика духовной вертикали

Практическая реализация избранного смысла жизни

**Вечность**  
**Небытие**  
смерть вечная (абсолютная)

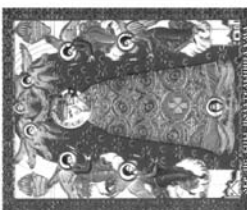


Профанные педагогики полезности цивилизационной горизонтали

Эгоцентризм, группоцентризм, временное, гедонизм, эрвизм, интеллигентизм

Атеистическое мировоззрение. Цивилизация. Наука.

Преждевности Наставление и смысла. Подательнице и шпиху. Бразушительнице и шпиху. Заступнице. Мати Христа. Ваа вышег, утверди, вразуми сердце мое. Владычице, радума приклаи ко Христу, моляще усреду...



Бери от жизни все, что только можешь взять... После нас хоть потоп... Смерть все слышит... Нет человека, нет проблем... (1 Петр. 5:19)

| Население Украины (млн. человек) |                  |
|----------------------------------|------------------|
| 1991 г.                          | 52 062 187       |
| 2006 г.                          | 46 710 831       |
| 2050 г.                          | около 35 000 000 |

Смертность превышает рождаемость. Умирают и погибают от 200 человек ежедневно.

Пренатальное воспитание

Идея будущего человека

Зачатие

Формирование ценностно-смысловых ориентации (ЦСО) Интенция и стратегия смысла жизни

Кризисы детства и юношества

Максимализм Одиночество

Кризисы взрослых (женщины) (мужчины) Пенсионный возраст

Кризисы зрелых и старых

10

20

25

18

30

40

50

60

70

80

90

100

Момент восхождения и прохождения засмертной точки (или грани) – это всегда стресс, перелом, скачок в новое пространство, качество, содержание, смысл. В этот момент человек и предельно слаб, и могущественен, т.к. должен из этого горнила выйти иным. Эту мысль внушал Господь ап. Павлу: «Господь сказал мне: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христа» (2Кор.12:9).

Вхождение в «засмертную точку» и пребывание в ней осуществляется в христианстве через таинство крещения, исповеди и покаяния. Применительно к ним можно говорить об относительной «засмертной точке», которая наступает, когда человек переходит в качественно иное состояние по отношению к предшествующему опыту своей жизни, как бы умирая и рождаясь заново. Через крещение человек духовно рождается во Христе, восходит через божественные энергии в новое смысловое поле и пневмопространство, прикасается к вечности. Через исповедь и покаяние происходит просветление души. Человек сбрасывает с себя покров суетных мыслей и сердце его готово воспринимать сакральные истины. Выпестовать собственную душу; собрать самого себя в системной целостности тела, души и духа; обрести смысл собственной жизни – такова задача исповедовавшегося и покаявшегося христианина. Исповедь, согласно православию, изъясняется словом, как сказанным, так и несказанным.

Исповедальное слово организует хаос сознания, создает в нем порядок и строй, лад и гармонию душевного состояния, преодолевающего смертность конечной человеческой жизни, представленностью ее в недвижности и самодостаточности вечности. Именно таким пониманием человека наполнены поэтические строки Б.Пастернака:

Ты – вечности заложник  
У времени в плену.

В абсолютную высоту «засмертной точки» внутренний человек входит на этапе своего предельного бытия на пороге собственной смерти (Рис. 3). К своей смерти христианин должен подходить с ощущением выполненного предназначения и поэтому спокойно к ней относиться. Осознание высшего предназначения личности может прийти к человеку в любом возрасте. И только исполненность души сакральным и святым, постижение ею высшего смысла бытия, позволит истинно определить свое предназначение в «мире дольнем», чтобы потом войти в «мир Горний», в мир высший и верхний. А эта вершинность и вертикаль задаются молитвой. Именно через молитву устанавливается прямая, личностная связь человека и Бога. Переход от жизни земной через грань смерти к вечной жизни сопровождается определенным ритуалом – отпеванием умерших в православии, чтением ламой «Тибетской книги мертвых» в

тибетском буддизме, поминальными молитвами в исламе, в иудаизме и т.д. Миг жизни становится тождественен мигу смерти. Они, как тело и душа, нераздельны, но и неслиянны. Жизнь, смерть и бессмертие всегда рядом, ибо рядом и человек, и Бог.

Люди осудили Бога на смерть; Своим воскресением Он их осуждает на бессмертие. Люди желали сделать Бога смертным, но Бог Своим воскресением соделал людей бессмертными. Воскрес распятый Бог и убил смерть. Смерти больше не существует. Бессмертие окружило человека и все его миры.

Воскресением Христовым человеческая природа неотвратимо пошла путем бессмертия и стала страшна даже и для самой смерти. Ибо до воскресения Христова смерть была страшна человеку, а после воскресения Христова человек стал страшен смерти. Если человек живет верою в воскресшего Богочеловека, он живет выше смерти, недостижимый для нее; она подножие его ногам. *Где ты, смерти, жало? Где ты, аде, победа?* (1 Кор.15, 55). Когда Христов человек умирает, он просто оставляет тело, как одежду, в которую он опять облечется в день Страшного суда.

Смерть до воскресения Богочеловека была второй природой человека; жизнь — первой. Но Своим воскресением Господь все изменил: бессмертие стало второй природой человека, стало естественным для человека а смерть неестественной.

Согласно христианству, человек по-настоящему рождается не тогда, когда мать рождает его на свет, но когда он поверит в воскресшего Господа Христа. Ведь только тогда он рождается для жизни бессмертной и вечной, а мать рождает ребенка для смерти, для гроба. Воскресение Христово — мать всех нас, всех христиан, мать бессмертных. Верою в Воскресение человек рождается заново, рождается для вечности. «Это невозможно!» — замечает сомневающийся. Но послушайте, что говорит воскресший Богочеловек: *вся возможна верующему!* (Мк. 9, 23). А верует тот, кто всем сердцем, всею душою, всем существом своим живет по Евангелию. Вера — это наша победа, которую мы побеждаем смерть [17,142-144].

Смерть — спасительный переход внутреннего человека в сакральном пространстве на высшем его уровне (святости) к престолу Божию. Так на практике исполняется идея долженствования, заложенная в Символе веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь».

Поэтому, и с философской, и с религиозной точки зрения, можно с уверенностью говорить о «засмертной точке» в архитектонике сакрального, из которой разворачивается вечность, и в которой обретает себя человеческая душа, соединенная с Божественным Духом. Только на этом пути жительствует всецельная полнота инобытия и смысла жизни.

## Литература

1. Исаев В.Д. Диалектика внутреннего и внешнего человека как информационная проблема / В.Д. Исаев, В.И. Ильченко // Вісник Луганського національного педагогічного університету ім. Т.Шевченка. Педагогічні науки. – 2006. – № 21. – С.140–152.
2. Суханцева В.К. Сакральное в обыденном сознании / В.К. Суханцева // Філософські дослідження. Збірник наукових праць СНУ ім. В.Даля. Випуск 9. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2008. – С. 6–9.
3. Исаев В.Д. Современная проблема «священного» в свете посланий ап. Павла / В.Д. Исаев // Філософські дослідження. Збірник наукових праць СНУ ім. В.Даля. Випуск 9. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2008. – С. 18–26.
4. Ильченко В.И. Феномен внутреннего человека в архитектонике Христоцентризма / В.И. Ильченко // Філософські проблеми людини // Матеріали науково-практичної конференції. – Луганськ: вид-во СНУ ім. В.Даля, 2011. – С. 208–212.
5. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии / М.К. Мамардашвили // О человеческом в человеке / Под ред. И.Т.Фролова. – М.: Политиздат, 1991. – 384 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. / Мартин Хайдеггер. – М.: Ad Marginem. - 1997. – 364 с.
7. Уильямс Б. Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия // Проблема человека в западной философии. / Б. Уильямс. – М.: Прогресс, 1988. – С. 420–442.
8. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте / М.К. Мамардашвили. – М., 1990. – 289 с.
9. Ильченко В.И. Сон как способ самоидентификации и расширения пространства отношений человека с Богом и Миром / В.И.Ильченко, Л.Н. Синельникова // Метод качественных структур: пространство отношений и жизнь. Материалы международной научно-практической конференции / – К.: Международная академия «Информатизация, связь, управление в технике, природе, обществе, 1998. – С. 50–51.
10. Флоренский П.А. Иконостас / П.А. Флоренский. – М.: Искусство, 1995. – 532 с.
11. Роменец В.А. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании / В.А. Роменец. – К.: Здоровье, 1989. – 423 с.
12. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Альбер Камю. – М.: Политиздат, 1996. – 435 с. (Мыслители XX века)
13. Ильченко В.И. Становление сакральной педагогики в постсоветской Украине / В.И.Ильченко // Динамизм социальных процессов в постсоветском обществе / В.И. Ильченко.– Луганск: ЛГПУ им. Т Шевченко, 2000. – С.143–173.
14. Философская Энциклопедия. Т. 4. – М.: Советская Энциклопедия, 1967. – 734 с.
15. Воробьев С.Л. Онтологические образы в психологии / С.Л. Воробьев // Человек. – 1995. – № 1. – С. 23 – 42.
16. Братусь Б.С. Закат «империи зла» глазами психолога / Б.С. Братусь // Континент. – Берлин. – 1993. – № 77. – С. 154-195.
17. Преподобный Иустин (Попович) Философские пропасти / Преподобный Иустин. – М.: Издательский Совет РПЦ, 2004. – 288 с.

## ГЛАВА VII ПРАКТИКА САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ

### VII. 1. ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ СВЯТОГО ПЕРВОВЕРХОВНОГО АПОСТОЛА ПАВЛА В АРХИТЕКТОНИКЕ САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ

*Иисус сказал им: дана Мне великая власть на небе и на земле. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа.*

*Матф., 28: 18-19*

*Если внешний наш человек и глеет, то внутренний со дня на день обновляется.*

*Апостол Павел, 2Кор.4:16*

После распятия и погребения, даже близкие ученики Христа, неоднократно видевшие и слышавшие Его живого, не узнали своего Учителя и не поверили в чудо Его воскресения. Посему Иисус Христос и явился пред ними, упрекая за неверие и жестокосердие, и повелел: «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Марк. 16: 14-16). Вот такая простая по форме, но глубокая и безмерная по своей сущности, образовательно-педагогическая сверхзадача была поставлена профессионально неподготовленным апостолам. Но, исполнившись Духа Святого, и начав проповедовать на разных языках, апостолы со своими последователями уверенно понесли слово Божие в мир. Чтобы эффективно исполнять предданное служение, нужно было не только глубоко владеть содержанием Евангельской истины, обладать воспитательным и дидактико-методическим мастерством, но и хорошо знать тот сложнейший феномен (объект, предмет и субъект) педагогического воздействия, которому была предназначена эта спасительная истина. Имя же этому сакральному феномену – человек.

Понятие «человек» встречается в Библии в различных смысловых комбинациях почти полторы тысячи раз. В Книге книг красной нитью проводится идея раздвоения целостного человека после его грехопадения на внешнего и внутреннего, ветхого – нового, душевного – духовного, видимого – невидимого, телесного – душевного, смертного – бессмертного, профанного – сакрального (Рим. 6:6, 7:22; 2 Кор.4:16; Еф. 3:16 и т.д.) [1]. Эта логическая нить начинается и тянется от искушенных Адама и Евы, Каина и Авеля и далее в ветхозаветной истории к Ав-



рааму, через драму Иосифа (доминанта внутреннего) и его братьев (доминанта внешнего)... Апофеоз же такого противостояния внешнего и внутреннего находим и у Иисуса Христа в Его исповедальческой молитве на Елеонской горе в Гефсиманском саду. В душевно-духовных глубинах Сына Человеческого как Богочеловека, неистово боролись внешний человек (желавший избежать чаши и умолявший: Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня!) и внутренний (убежденно призвавший: Господи, впрочем не Моя воля, но Твоя да будет!) (Марк. 14:36). Такое раздвоение целостности указанного феномена, наличие асимметрии в диалектической взаимосвязи внешнего и внутреннего, неотвратимое противостояние, переходящее в ожесточенную борьбу между ними, присущи как каждому отдельному человеку, так и всем людям, с которыми предстояло общаться апостолам в мире, погрязшем во зле.

Иудейско-языческий мир враждебно встретил проповедников славы Божией. Смерть неотвратно витала над каждым из них. Первым до смерти был публично побит камнями великий проповедник Стефан, исполненный веры и силы Святого Духа, совершавший великие чудеса и знамения. Когда он проповедовал слово Божие народу, лик его сиял как «лице Ангела» (Деян.6:8, 15). Палачи, чтобы нестесненно вершить свое злодеяние, сняли и положили на сохранность свои внешние одежды у ног юноши, именем Савл. Юноша одобрял и всячески напутствовал убиение этого достойного мужа, хотя они и состояли в кровном родстве. Именно Савл неистово «терзал церковь, входя в дома, и, влача мужчин и женщин, отдавал в темницу» для дальнейших мучений (Деян.7:58; 8:1-3). Он ненавидел апостолов и проповедуемое ими учение, считая его ересью, хулил самого Христа. Так кто же ты таков, Савл, дерзновенно и непримиримо вставший на пути апостолов, посланников Божиих? Почему гнал и терзал нарождающееся тело Христово (Церковь), а затем, вдруг преобразившись, стал непоколебимым до самой смерти исповедником Евангельским – святым, первоверховным Апостолом? Такие метаморфозы происходили в прошлом, случается они и сегодня. Многие, приходя в этот мир, не знают Иисуса Христа или гонят Его, а потом вдруг, обнаружив трепетное пламя Его любви в самых потаенных глубинах своего сердца, остаются с Ним навсегда.

**Фарисей Савл (Саул – испрошенный у Бога) – доминанта внешнего человека.**

Савл (эллинизированная форма имени Саул) – родом из Тарса, главного города Киликии, цветущего приморского края Малой Азии (Деян. 22, 3), обрезанный на восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, еврей от евреев (Флп. 3:5). Сын состоятельных родителей благородного звания. Его предки пользовались высокими правами рим-

ского гражданства (Деян. 16:37; 22: 25-28). Первоначальное воспитание Савл получил в родном городе, который был третьим духовным центром во всем мире, уступая только Афинам и Александрии. Воспитывался под еврейским, греческим и римским влиянием. Но фундаментальное и системное образование, в духе средоточия иудейской мудрости, Савл приобрел в Иерусалиме под учительством и у ног знатока закона – знаменитого Гамалиила (Деян. 22:3). Сам Гамалиил был фарисей (Деян. 5:34) и старался всеми силами утвердить в своих учениках отеческие предания, особенная любовь к которым была отличительной чертой фарисейской секты (партии). Фарисейство [2] заложило основание талмудическому еврейству[3].

Особыми дарованиями обладал Савл. Никто из сверстников не мог сравниться с ним в глубине разумения иудейской премудрости. Под руководством своего знаменитого учителя Савл тщательно изучил закон Моисеев, книги пророческие и другие труды еврейской письменности (Деян. 22:3). Из раввинской академии Гамалиила Савл вышел тем, кем надлежало выйти достойнейшему ученику фарисея – пламенным ревнителем отеческих преданий (Галл.1: 14), страстным и преданным приверженцем фарисейства (Флп. 3:5). Полученное образование, определившее мировоззрение, ценности и образ жизни Савла, позволяет и сегодня, чествуя его 2000-летие, уверенно говорить о доминанте в нем внешнего человека, подготовленного искусно разрешать государственные, идеологические и вероисповедальческие проблемы в цивилизационном пространстве того времени. И он их активно, уверенно, целенаправленно и жестко решал, как того и требовал Закон Моисея. Наказание же за неисполнение Закона было одно – смерть.

Савл был искренне уверен, что распространяющаяся христианская вера, - это новая и опаснейшая ересь, которая имела целью ниспровержения иудейской религии и Закона. Потому-то он особенно решительно и жестоко действовал и против самого имени Иисуса Назорея (Деян. 26: 9). Несмотря на свои юные годы Савл в неутомимой ярости преследовал христиан, не щадил никого, подавая свой голос на убийство и старых и малых. Однако, ему уже стало мало Палестины. Дыша угрозами и убийством и, получив у первосвященников письменное предписание (будучи членом синедриона), он отправился в дамасские синагоги, чтобы препровождать тамошних христиан в Иерусалим для суда (Деян. 26:10-12; 8:3-4; 9: 1-2; 22: 4-5). Так убежденный фарисей Савл, дыша гордостью внешнего человека, шел по пути, на который вступил после блистательного окончания раввинской академии. Он, естественно, был ярким примером для подражания. И, в определенном значении, был эталоном, идеалом для окружающих его иудеев. Это тоже было проявлением процесса воспитания, это – тоже педагогика. Но педагогика ци-

визационная, профанная, разрушительная, устремляющая фарисейское учительство в пространство «инфернального». Однако, несмотря на всю свою ненависть к назорейству, Савл, все чаще и чаще в мыслях возвращался к смерти Стефана. Он не понимал, откуда берется такая нечеловеческая сила, такое мужество у этих приверженцев Христа. Глубоко запали в душу Савла и последние слова Стефана: «Господи! Не вмени им греха сего» (Деян. 7:60). Сомнения терзали душу Савла. А это не что иное, как первые признаки пробуждения в сердечных глубинах Савла внутреннего человека, который оживал, приходя в сознание от длительного и глубокого «метафизического» обморока.

### **Мистическое преображение Савла в Павла. Низвержение внешнего человека.**

Идя в Дамаск со своим кровавым поручением, Савл среди дня внезапно увидел свет с неба, превосходивший солнечное сияние, который осыпал его и шедших с ним. Все в страхе пали на землю. «Савл! Савл! — раздался кроткий голос. — Что ты гонишь Меня? Трудно тебе идти против рожна» (Деян. 9: 1-5). «Кто Ты, Господи?» — спросил потрясенный Савл. «Я Иисус, Которого ты гонишь», — отвечал ему Господь. Страх и ужас объяли Савла. Он сразу же уверовал в божественность Того, Кого гнал и, осознав всю тяжесть вины своей пред Ним, ожидал неотвратимого наказания. Но Гонимый явился не наказать гонителя, но сделать его Своим апостолом. «Встань и стань на ноги твои, — сказал Господь поверженному на землю Савлу, — ибо Я для того явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем тому, что ты видел и что Я открою тебе, избавляя тебя от народа иудейского и от язычников, к которым Я теперь посылаю тебя открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными» (Деян. 26, 16—18). Но страх все еще не покинул его; он не знал, что делать и что говорить, и с сердечным трепетом промолвил: «Господи! Что повелишь мне делать?» «Встань и иди в город, — ответил Господь, — и сказано будет тебе, что тебе надобно делать» (Деян. 9:6).

Видение кончилось, оставив глубокие следы на глазах Савла, но еще глубже они проникли в его сердце. Спутники взяли ослепшего Савла за руку и привели в Дамаск. Слепота продолжалась три дня. И эти три дня он провел без пищи и питья. Состояние его духа в это время было самое мучительное, все силы ума и сердца как бы перерождались в нем для новой жизни во Христе. Одна отрада его была в молитве. Именно во время молитвы ему было видение, будто один из христиан, именем Анания, возвратит ему зрение. В то же время последовало откровение и Анании. Сам Христос явился ему и повелел идти к Савлу для возвращения ему зрения. Анания ужаснулся, начал прекословить, представляя

всю жестокость Савла, его ненависть к христианам; но Господь успокоил его, возвестив, что прежний гонитель христиан теперь «есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое пред народами и царями; и Я покажу ему, сколько он должен пострадать за имя Мое» (Деян. 9:15-16).

Тогда Анания пошел к Савлу. Возложив руки на него, Анания сказал ему: «Брат Савл! Господь Иисус, явившийся тебе на пути, послал меня к тебе, чтобы ты прозрел и исполнился Святого Духа». И тотчас, как бы чешуя спала с глаз Савла, он прозрел. Анания продолжал: «Бог отцов наших предызбрал тебя, чтобы ты познал волю Его, и увидел Праведника, и услышал голос из уст Его, потому что ты будешь Ему свидетелем пред всеми людьми в том, что ты видел и слышал. Итак, что ты медлишь? Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса». Тогда Савл немедленно крестился (Деян. 26, 12—18; 9, 3—18; 22, 6—16). Так совершилось призвание и обращение Савла в Павла [4]. Из жестокого гонителя Христа он сделался ревностным апостолом Христовым, бесстрашно возвещающим Евангельскую истину. Внешний человек, изъязвленный ненавистью и жестокостью, объемлющий Савла своими руками как обручами зла, - был повержен [5]. Над ним вознесся, воссиял и объял его человек внутренний, в котором «Царствие Божие внутрь... есть» (Лук. 17: 21).

### **Павел – возрожденный внутренний человек по благодати Божией.**

После таинства преображения Господь наделил новообращенного Павла всеми качествами, необходимыми для высокого апостольского служения: апостолу надлежало быть самовидцем Иисуса Христа — он видел Христа, и видел в состоянии не уничижения, а славы; апостол должен быть избран Самим Иисусом Христом — он принял жребий служения не от кого другого, как от Самого же Христа; апостол должен принять Духа Святого — он сподобился Святого Духа и стал постоянным его храмом. Так непосредственным призванием Христовым Савл, обращенный в Павла присоединен был к лику 12 верховных апостолов и стал высоким апостолом язычников (Рим. 11: 13; 15: 14—19).

Если для формирования внешнего человека Савлу потребовались годы упорного труда в школе Гамалиила, то для проповеднической сакрально-педагогической, мистическо-миссионерской деятельности потребовалось возрождение и прозрение внутреннего человека по благодати Божией через сверхчеловеческое напряжение, слепоту, отчаяние, стресс. В иудейско-языческий мир отправился проповедовать евангельское Слово Господне новоявленный раб Христов – Павел. Он, в числе других апостолов, облекся в хитон неустрашимого воина Христова и словом святого Евангелия повергал мир к подножию Креста. Но не

только мир, но и себя самого, не щадя живота своего. Он – единственный человек, который, как никто прежде, дал целостное теоретическое обоснование христианству в самом центре того иудейско-языческого мира и, по сути, бессмертным подвигом своего педагогического служения изменил курс истории. Именно он, – Павел из Тарса.

### **Пророческое и миссионерско-проповедническое служение первоверховного апостола Павла на ниве сакральной педагогики.**

Покоряясь божественному призванию, апостол Павел без отлагательств начал проповедовать в синагогах об Иисусе Христе, что Он есть Сын Божий. В отличие от других апостолов, которые были «люди некнижные и простые» (Деян. 4:13), Павел был всемерно и глубоко образован, потому-то свою педагогическую деятельность осознанно осуществлял в рамках иерархического подхода на основе теоцентризма: «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава – муж, а Христу глава – Бог» (1Кор.11:3). А внутри теоцентризм, по наставлению ап. Павла, органически сопряжен и представлен в виде Христоцентризма: «вы же – Христовы, а Христос – Божий» (1Кор.3:23). Ибо люди, живущие в цивилизации («мир дольний»), связаны по горизонтали экономическими, социальными, политическими, семейными узами должны быть обязательно соотнесены и с «миром Горним», посредством сил духовных в пространстве духовной вертикали. И таким посредником, универсальным медиатором [6], соединяющим эти два мира и позволяющий человеку выходить из временного в вечное, из профанной плоскости цивилизации в сакральную вертикаль духовной культуры, является Иисус Христос: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, – Христос Иисус» (1Тим.2:5). Только через Христа начертан человеку путь к Богу: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется...» (Иоан.10:9).

Апостол Павел в своих антропологических представлениях однозначно показывает единое человеческое существо как двухсоставное, как совокупность внешнего и внутреннего человека. Эту деятельностную, динамическую и диалектическую модель он проецирует на самого себя, страдальчески восклицая: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?». Четко знает и понимает ап. Павел, что в его плоти (в теле его внешнего человека) «не живет доброе». Потому и страдает, понимая «что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим.7:18-24). Неуправляем внешний человек – источник греха, а потому тленен, временен и смертен, ибо живет по закону греховному. И жил по этому закону ап. Павел (в те времена, когда был еще Савлом), будучи грешником «из которых я был первый. Но для того я и помилован, чтобы Иисус Христос во мне первом показал все долготер-

пение, в пример тем, которые будут веровать в Него к жизни вечной» (1Тим.1:15-17).

Но есть и иной закон, закон вечной жизни, закон Божий, по которому призван жить внутренний человек, обращенный в вечность и взываемый ею. Этот закон и был явлен ап. Павлу, вызвав к вечной жизни его внутреннего человека, ибо только «по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим» (Рим.7:22). Теперь становится понятной, во всей своей сущностной и стратегической полноте для педагогики, та уникальная формула, которую вводит ап. Павел: «если внешний наш человек и тлеет (гниет, сгнивает, иссыхает, страдает, теряет память, погибает, - *амплификация авт.*), то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор. 4:16). Эта формула дифференцирует и удваивает саму педагогику. Потому, педагогику, занимающуюся проблемами формирования внешнего, душевного, тлеющего человека будем называть цивилизационной (профанной, плоскостной, реанимационной, душевной) педагогикой, а другую, отвечающую за становление внутреннего человека по закону Божию, устремленного в жизнь вечную – сакральной педагогикой (педагогикой духовной вертикали, педагогики сердца и Божественной любви) [7]. Но св. ап. Павел не только видит разделение человека на внешнего и внутреннего, душевного и духовного, ветхого и нового. В этой разделенности он усматривает не только асимметрию, но и доминантность одной части над другой: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем [надобно] судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы [мог] судить его? А мы имеем ум Христов» (1Кор.2:14-16). Именно через эту доминанту и проявляется иерархия. Она была известна еще со времен Ветхого Завета: «Злые люди не разумеют справедливости, а ищущие Господа разумеют все» (Прит.28:5) и далее: «Путь жизни мудрого вверх, чтобы уклониться от преисподней внизу» (Прит.15:24). Посему главным и ведущим в этой дуальности выступает человек внутренний, духовный, новый. Но нужно всегда помнить, что внешний человек всегда стремится царствовать над внутренним, охватить его своим тлением, сделать рабом своей плоти и греха. Об этом напоминает и св. ап. Павел: «рожденный по плоти гнал [рожденного] по духу, так и ныне» (Гал. 4:29).

Охватывая эту целостность человека в ее асимметрии и доминанте частей, св. ап. Павел выстраивает и вектор своего педагогического воздействия. Он утверждает: «сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душею живущею;

а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1Кор.15:42-48). От усмирения нравов и греховных похотей внешнего человека, нужно неумоимо идти ко внутреннему человеку по любви Христовой: «да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долготы, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божию» (Еф.3:16-21). Но для этого нужно проявить мужество и волю, дабы «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф.4:22-25). И тогда, когда главным восстанет в целостном человеке человек внутренний, просвещенный светом любви Божией, вот тогда и засветится весь целостный человек: «Вы были некогда тьма, а теперь - свет в Господе: поступайте, как чада света» (Еф.5:8). «Ибо все вы - сыны света и сыны дня, будем бодрствовать и трезвиться. Мы же, будучи [сынами] дня, да трезвимся, облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения, потому что Бог определил нас к получению спасения через Господа нашего Иисуса Христа» (1Фесс.5:5-9) [8]. А спастись нужно Словом Божиим, ибо «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа и судит помышления и намерения сердечные» (Евр.4:12). Потому и утверждает Апостол: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:19,20).

Подвиг педагогического служения св. ап. Павла – убеждать словом. А слово Павел знал, глубоко чувствовал и великолепно им пользовался. Речь у него была уникальная: очень страстная, эмоциональная, но иногда местами – путанная. Он часто вновь и вновь возвращался к основным своим идеям, дабы убедить и себя и других в их истинности. Но время от времени излагал их предельно четко, ясно, лаконично. Он умел защищаться, умел отстаивать свою точку зрения и всегда выходил победителем из споров с любыми оппонентами. Почему? Да потому, что Господь был постоянно с ним: «Господь же в видении ночью сказал Павлу: не бойся, но говори и не умолкай, ибо Я с тобою» (Деян.18:9,10). О Божием заступничестве апостол Павел знал еще из Ветхого Завета: «На Бога уповаю, не боюсь; что сделает мне человек?» (Пс.55:12). Потому и сам впоследствии писал: «Если Бог за нас, кто против нас?» (Рим.8:31).

Всегда ли понимали апостола Павла окружающие его иудеи и язычники? Конечно же нет! Как может внешний, ветхий, душевный

человек понимать внутреннего, нового, духовного? Поэтому и слышал он часто исступленные слова укоризны в свой адрес: «безумствуешь ты, Павел! большая ученость доводит тебя до сумасшествия. Нет, - отвечал Павел, - я не безумствую, но говорю слова истины» (Деян.26:24-26). Не понимали иудеи и язычники проповеди апостола, ибо «огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Деян.28:27).

В своем педагогическом служении св. ап. Павел постоянно обращался ко внутреннему человеку, всемерно назидал, учил и воспитывал его: старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Бога; А вас Господь да исполнит и преисполнит любовью друг к другу и ко всем, какою мы исполнены к вам, чтобы утвердить сердца ваши непорочными во святине пред Богом; Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда, чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога; Ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости; Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе. Духа не угашайте. Пророчества не унижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла. Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа; Храни себя чистым. Не делайся участником в чужих грехах; Вникай в себя и в учение. Занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя; Преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости. Подвизайся добрым подвигом веры, держись вечной жизни, к которой ты и призван; Старайся представить себя Богу достойным, делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины; Да будет совершенен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен; О горнем помышляйте, а не о земном. Ибо жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге; Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; И все, что вы делаете, словом или делом, все [делайте] во имя Господа Иисуса Христа, а не для человеков; Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением; Не ищите славы человеческой ни от вас, ни от других; Не упивайтесь вином, от которого бывает распутство; но исполняйтесь Духом; Отцы, ...воспитывайте детей ваших в учении и наставлении Господнем; Братия! на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни; Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны, тверды. Все у вас да будет с любовью; При сем скажу: кто сеет скуп, тот скуп и пожнет; а кто сеет щедро, тот



щедро и пожнет; Чтобы вера ваша [утверждалась] не на мудрости человеческой, но на силе Божией (Евр. 12:14; 1Фесс.3:12,13; 1Фесс.4:3-6; 1Фесс.4:7; 1Фесс.5:16-23; 1Тим.5:22; 1Тим.4:16; 1Тим.6:11,12; 2Тим.2:15; 2Тим.3:17; Кол.3:2-4; Кол.2:8; Кол.3:17, 23; Кол.4:2; 1Фесс.2:6; Еф.5:18; Еф.6:4; 1Кор.14:20; 1Кор.16:13-15; 2Кор.9:6; 1Кор.2:5). Вчитываясь в эти короткие фразы, ставшими, по сути, основополагающими принципами сакральной педагогики, начинаешь понимать, что и сегодня, спустя 2000 лет нужно неукоснительно жить по этим принципам. И как много нужно сделать усилий для того, чтобы Христос засиял в твоём сердце.

Любая педагогика, как теория и практика детовождения (а по большому счёту - человековедения, – т.е. и знать, и вести не только дитя, но и человека на всех его возрастных этапах) должна четко определиться в целях своей деятельности и своих возможностях. Как говорят математики, необходимо точно задать область определения функции. Для педагогики это значит дать ответы хотя бы на первые три вопроса: куда вести человека (народ), к к(К)ому вести и зачем вести? Сакральная педагогика, реализующаяся в пространстве вечности, также четко на них отвечает: вести человека нужно во-первых, в жизнь вечную, в «мир Горний», в Царствие Небесное; во-вторых, к Господу нашему Иисусу Христу, а через него и во Святую Троицу; и в третьих, вести через покаяние, преображение (метанойю) во освящение и для осуществления конечной жизненной цели – обожения. Во всех своих посланиях св. первоверховный ап. Павел дал четкие, конкретные указания по осуществлению вышеуказанных принципов.

Эти принципы активно «работали» на протяжении веков и тысячелетий по эффективному воспитанию людей в духе педагогики христианско-православной традиции. У восточных славян сакральная педагогика начала осуществляться со времен крещения Киевской Руси равноапостольным князем Владимиром, отвергшим язычество и выбравшим православие. Потому так духовно и возрастал народ православный на живительных корнях отеческой веры.

Перечислим только некоторые важнейшие педагогические произведения, лежащие в основе воспитания святости и духовной вертикали нашего народа.

XI – XIII века: «Слово о законе и благодати» Иллариона; «Почтение князя Владимира Мономаха детям»; «Послание» Климента Смолятича; «Притчи» и «Слова» Кирилла Туровского; «Моление» Даниила Заточника; переводные педагогические произведения «Пчела» и «Повесть об Акире Премудром» и др.

XIV – XVII века: «Задонщина»; «Из жития Сергия Радонежского»; «Мудрость Менаандра»; постановления «Стоглава» об обучении и

училищах; «Домострой»; «Прещение вкратце о лености и нерадении всякому бывалому во учении и поучение о любомудренном разумении и о прилежном к нему постижении»; «Спор по поводу Катехизиса Лаврентия Зизания»; «Букварь» Кариона Истомина; «Гражданство обычаев детских» Епифания Славинецкого и др.

XVIII век: Указы Петра I об училищах и обучении; «Букварь», «О поэтическом искусстве», «Духовный регламент» Феофана Прокоповича; «Разговор о пользе наук и училищ», «Духовная моему сыну» Василия Татищева; работы поборника русского просвещения Михайла Ломоносова и далее произведения Д.С.Анечкова, И.Ф.Богдановича, И.И.Бецкого, Е.Р.Дашковой, Н.И.Новикова, А.Н.Радищева и др.

XIX – первая половина XX века. Возросла целая плеяда православных мыслителей и педагогов: А.В.Духнович, Н.И.Пирогов, С.С.Гогоцкий, П.Д.Юркевич, К.Д.Ушинский, Х.Д.Алчевская, Н.И.Ильминский, Н.А.Корф, С.А.Рачинский, В.В.Зеньковский, Гр.Вашенко и др.

На протяжении столетий, педагоги, трудившиеся в православной традиции осуществляли те Евангельские заповеди, которые прописал в своих посланиях апостол Павел. Вот только несколько мыслей на этот счет: «Родители, родители! Вам Бог дал чада, на своё подобие сотворённые. Но от рук ваших истязати будет судьбу их; вы повинны будете судьбы их, вы ответ дасте о них перед судом Божиим... Посылайте детей своих прилежно до школы, где они научатся страха Божия и разума. Дайте им науку, способность, трудолюбие, доброе сердце, любовь к Богу и ближнему». «Дети до церкви ходить должны; ибо начало премудрости есть страх Господень; прото да привыкают от малости к набожной жизни и ко обрядам церковным» (А.В.Духнович); «Мы – христиане, и, следовательно, главной основой нашего воспитания служит Откровение» (Н.И.Пирогов); «Современная педагогика выросла исключительно на христианской почве, и для нас нехристианская педагогика есть вещь немыслимая – безголовый урод и деятельность без цели...Только христианство может вести человека по этой великой и опасной дороге совершенства, указывая живой идеал совершенства – Христа» (К.Д.Ушинский); «Не раз педагогика, или лучше христианская любовь, руководимая педагогией, достигала того, что несчастное человеческое существо возвышалось до замечательной степени человеческого образования». «Нужно переместиться в сердце воспитанника. Без этого искусства вечно останется неисполнимою христианская заповедь любить ближнего как самого себя». «...воспитатели должны быть правители общества... Христианский воспитатель возвышает то, что природа унижает. Языческая педагогика держалась начал совершенно противоположных» (П.Д.Юркевич) и др.

Сегодня на кафедре мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени В.Даля разработан и читается предмет «Основы сакральной педагогики святости» для студентов-религиоведов, а также магистров по специальности «Теология» и «Религиоведение» [9].

### **Смерть апостола Павла, как сороспятие во Христе – итог учительства.**

Подвиг педагогического служение святого апостола Павла продолжался 35 лет. Но почему педагогическая деятельность апостола автором возводится в ранг подвига?

Большинство людей, посвятивших себя педагогической деятельности, после выработки такого стажа, спокойно уходят на заслуженный отдых. Изю дня в день, из месяца в месяц, из года в год, приходя на уроки к своим ученикам, педагоги как-то не задумываются, что могут не вернуться домой, что могут быть забиты насмерть камнями, палками или плетью за свои убеждения, за ту истину, которую они вещали. Мало кто пошел бы учиться в педагогический вуз, если бы изначально и наверняка знал, что рано или поздно за свою профессиональную деятельность он обязательно будет публично предан жестокой насильственной смерти. Посему, в случае педагогического служения Апостола, понятие «подвиг», – это не метафора и не украшительно-орнаментальное словечко, – это реалья жизни в служении практически всех учеников Христовых.

Апостол Павел изначально готовился на смерть. Она неоднократно смотрела ему в глаза во всевозможных формах и проявлениях: от традиционного для иудеев побоения камнями до гибели в бушующей морской стихии (Деян. 9: 24-29; 13: 50; 14: 5,19; 16: 23-24; 17: 5, 13-14; 18: 12; 19: 29; 20: 30; 2 Корн. 1: 8-9, 11: 23-27; 2 Тим. 2:9). Но Господь до времени хранил своего верного Апостола. Он не мог умереть, пока не завершит меру своего проповеднического труда. Потому-то его жизнь – непрерывная история живого мученичества...

Господь исполнил свое обещание и показал апостолу Павлу «насколько он должен пострадать» (Деян. 9: 15-16). Апостол Павел был казнен по ложному обвинению за организацию христианами поджога Рима. Хотя это преступление, как пишет римский историк Тацит, совершил сам император Нерон. Смерть Апостол принял около 67 года по Рождеству Христову, как и предписывалось своеобразным ритуалом для почтенного римского гражданина, - через усекновение главы мечом. Из раны истекла кровь с молоком. Глава его трижды ударилась о землю и из этих мест, по преданию, забили три живительных источника.

Апостол Павел не только апостол язычников, приведший ко Господу тысячи и тысячи душ, он еще и пламенный апостол Любви. Вся 13

глава из первого послания Коринфянам – ода любви. Если внутренний человек не горит в любви, не светится и не источает любовь, то тогда его целостный человек – медь звенящая, кимвал звучащий, он никто, ничто и нет в нем никакой пользы (1 Кор. 13: 1-13).

Сам личностный феномен апостола, его послания были актуальны 2000 тысячи лет назад, актуальны они сегодня и будут актуальны еще через столетия и тысячелетия, - ибо вечен Христос, а значит и водительство к Нему: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр.13:8). Глубокое исследование многомерной личности апостола Павла посвятил Блаженнейший Владимир, Митрополит Киевский и всея Украины, Предстоятель Украинской Православной Церкви [10].

Задача педагогическая служения апостола Павла как раз и состояла в том, чтобы воспламенить души и сердца человеческие любовью и приводить их, пламенеющих ко Христу, чтобы осуществилось предданное обожение [11]. Он, как праведный человековед и человеководитель, четко знал координаты истинного и спасительного пути **α** и **ω**, который ведет в жизнь вечную. Поэтому-то его дело, его послания укладываются в педагогическую парадигму вечности, одухотворенную силой любви и света, которую можно обозначить как **Homochristogogia** – восхождение внутреннего человека с разогретым любовью сердцем ко Христу.

## Литература и комментарии

1. Епископ Феофан Затворник четко указывал, что в каждом человеке органически существуют две противоположности, а сознание одно - личность человеческая. Характер этой личности определяется тем, на какую сторону она склоняется. Если она на стороне духа - будет человек духовный, если она на стороне плоти - будет человек плотским. Дух и в плотском не исчезает, но бывает поработан и голоса не имеет. Он тут становится подъяремным и служит плоти, как раб госпоже своей, изобретая всевозможные для нее усаждения. И в духовном – плоть не исчезает, но подчиняется духу и ему работает, теряя свои естественные права: на пищу – через пост, на сон – через бдение, на покой – через непрерывный труд и утомление, на усаждение чувств – через уединение и молчание. Бог не пребывает там, где царит плоть, ибо орган общения его с человеком есть дух, который здесь не в своем чине. В первый раз чувствуется Божие приближение, когда дух начинает предьявлять свои права в движениях страха Божия и совести. Когда же и сознание со свободой станут на эту сторону, тогда Бог соединяется с человеком и начинает пребывать в нем. С той минуты пойдет одухотворение души и плоти, всего внутреннего и внешнего человека, пока Бог станет всем во всем в человеке том, и человек, одухотворившись, обожится. Какое дивное преимущество, и как мало о нем помнят, его ценят и ищут!

В святоотеческой литературе, да и в самой Библии можно найти множество ссылок и аргументов по этому поводу. Вот, например, как об этом писал Фила-

рет, митрополит Московский: «При сотворении человека различаются два действия Божия: образование из персти внешнего вида человека и одушевление его дыханием жизни. Отсюда - два начала в человеке: видимое и невидимое, телесное и душевное. В христианине двойное рождение, ветхое и новое, или плотское и духовное, двойкий и человек, ветхий и новый, двойкие не по существу (ибо по существу один человек, едины тело и душа, из которых состоит существо человека), но по внутреннему устройению, склонностям и действию. Ветхий человек иначе называется внешним, новый же внутренний, как говорит апостол: «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4:16). Ветхий называется плотью, новый же – духом, как тот же апостол учит: «плоть желает противного духу» (Гал. 5:17).

Много на эту тему говорится у Н.Е.Пестова в его двухтомнике «Современная практика православного благочестия».

Данная проблема освещена и получила дальнейшее развитие в наши дни в научных изданиях: Исаев В.Д., Ильченко В.И. Дialeктика внутреннего и внешнего человека как информационная проблема // Вісник Луганського національного педагогічного університету ім. Т.Шевченка. – 2006. - № 21 (116), грудень. – С. 140-152; Исаев В.Д., Ильченко В.И. Духовное возрождение личности в современном социуме Украины. – Киев – Луганск. – Глобус, 2006. – 250 с.; Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека// Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля, 2007. – С.56–69.; Внешний и внутренний человек. Христианская социология. – <http://christosocio.info/index2.php?option>.

2. Фарисейство разорвало пути древнего закона, предназначавшегося для сохранения и выживание евреев, живших в окружении ханаанских народов. В новые времена закон Моисея оказался уже недостаточным для охранения иудеев от других народов, теперь уже персов (зороастрийцев) и эллинов (язычников). Особенно последние рассматривались фарисеями как источник ритуальной нечистоты. Борьба за изоляцию от язычников привела к разделению и изоляции одних евреев от других. Основная масса еврейского народа насмешливо называла фарисеев «перушим» (отделившимися от всех) и «крашеными» - за ханжество, лицемерие, горделивость и показной характер их «благочестия».

3. Талмуд – свод религиозных трактатов, закрепивших идеологические, культовые и религиозно-правовые представления иудаизма о рабовладельческом обустройстве и в период нарождающегося феодализма, обновляя «Моисеев закон» (Тору, Пятикнижие). По сути дела, Талмуд был духовным и правовым основанием для укрепления государственности и цивилизационного пространства, столь необходимых для выживания народа, внешнего человека.

4. Павел (лат. Paulus – малый). У иудеев есть поверье, что если кто удручен тяжкою болезнью или страдает от неких преступлений, то раскаявшись, меняет свое имя на новое. Это знак того, что человек изменился, преобразился, отринул старые грехи и жизнь прежнюю. Может быть, следуя этому обычаю и Павел, приняв христианство, переименовал свое имя, давая понять, что он раскаялся в учиненных преступлениях, и сделался новым человеком. Есть мнение, что апостол принял имя Павел (малый) по смирению. Некоторые предпологают, что это имя он заимствовал у обращенного им на острове Крит римского проконсула Сергия Павла или для того, чтобы, обращаясь в странах, подчиненных римскому

владычеству, иметь больше удобства для проповеди слова Божия, нося общепринятое римское имя Павел. Нам ближе первая и вторая версия, раскрывающие сущность перемены имени.

5. В древнем Риме часто применяли зловещую, длительную и мучительную казнь: крепко привязывали живого человека лицом к лицу с мертвецом и бросали эту обнаженную пару в ров. Можно только предположить в каких ужасных физических и моральных страданиях погибал человек. Это пример-аналогия к нашей вышеобозначенной паре, – внешний и внутренний человек. Мертвец (внешний человек) естественно тлеет, сгнивает и заражает мириадами смертельных микробов живого (внутреннего) человека. Вот они смертоносные объятия внешнего человека-мертвеца. Смерть неотвратимо настигала живого. Для нашей же пары, ситуация может и должна измениться полностью наоборот. Апостол Павел сказал: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:19,20), а потому «все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Фил.4:13). А если я (внутренний человек) все могу, то с помощью Иисуса Христа разорву самые сильные смертельные объятия внешнего человека. И не только разорву, но и обниму этого тлеющего человека и при помощи Святого Духа спасу, призову к жизни и к совместной, слаженной деятельности (сотрудничества) во имя Христово. Для утверждения в этой мысли мы имеем удивительный Евангельский пример воскрешения Иисусом Христом мертвого и уже «смердящего» Лазаря. Иисус Христос пророчесствует всем: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Иоан.11:25,26). Потому-то радостно и взывал народ, обращаясь к Иисусу Христу: «Осанна в вышних!», т.е. молитвенное – Спаси!, или радостное и восклицательное – Спасение! Слава!

6. Известный российский психолог, академик В.П.Зинченко, говоря о духовном общении «твари» с Богом, упоминает два взаимосвязанных плана «духовного оборудования»: оперативный или коммуникативный, и ценностно-смысловой. Первый – это медиаторы (знак, слово, символ, миф), второй – это завещанные нам в Евангелии любовь к ближнему, вечная жизнь и свобода творческой личности. Взятые вместе они составляют «духовные вертикальные измерения человеческого познания». Все вышеперечисленные медиаторы по своему происхождению связаны с Богочеловеком. Потому прав был Августин, утверждавший, что Богочеловек является истинным медиатором. (Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации/ В.П.Зинченко // Вопросы психологии. – 1993. - № 4).

7. Одни педагогики (количество их непрерывно возрастает) нарабатывают и используют свой дидактический и воспитательный инструментарий для формирования внешнего человека, обустройствающегося во временном, все время меняющемся, «дольнем мире», социализируя его в виде полезного объекта. Ибо в пространстве цивилизации постоянно усиливается тенденция разделения труда и нужны все новые и новые субъекты внешней деятельности. Педагог В.В.Краевский как-то оригинально заметил, что педагогики, готовые полезных субъектов внешней деятельности «плодятся со страшной быстротой как кролики, а потом разбегаются как тараканы. И рассмотреть их как следует некогда. Если педагогик слишком много, теряется смысл самого термина, его катего-

риальный характер (Краевский В.В. Сколько у нас педагогик?) /В.В. Краевский // Педагогика. – 1997. – № 4).

Другая же – сакральная педагогика, нарабатывает опыт для становления все обновляющегося внутреннего человека, возвышающегося по духовной вертикали к высотам сакрального, святого, вечного. Здесь конечная цель образования – образователь, создать человеческое существо через синергию – подобие Божие, т.е. непрестанно двигаться в направлении осуществления «обожения».

8. Недаром во многих христианских странах система образования часто именовалась «системой просвещения». Человек на пути к обожению очищался и просвещался лучами Божественной славы. Как раз для этого случая писал свои слова апостол Павел: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. (Гал.2:19,20). И именно Христос светит из меня и через меня, освещая мир, ибо «Бог наш есть огонь поядающий» (Евр.12:29).

9. Ильченко В.И. Сакральная педагогика //Ильченко В.И., Шелюто В.М. Феномен сакрального в культурно-историческом пространстве. – Киев: АО «ИТН», 2002.; Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. – Хрестоматия научно-христианской педагогики /Составление и введение Ильченко В.И. – Луганск: ОАО «ЛОТ», 2000.; Памфил Юркевич о христианстве и воспитании. Хрестоматия научно-христианской педагогики/ Составление и вводная статья В.И.Ильченко. – Луганск: ОАО «Луга-ПРЕСС», 2002.; Непознанный Ушинский Хрестоматия научно-христианской педагогики /Составление и предисловие Ильченко В.И., Дервянко К.В. – Луганск: «Пресса», 1998.; Ильченко В.И. Становление сакральной педагогики в постсоветской Украине/В.И. Ильченко // Динамизм социальных процессов в постсоветском обществе. – Луганск: ЛНПУ, 2000. – С.143 – 174.; Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека/В.И. Ильченко //Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля, 2007. – С.56–69 и др.

10. Владимир (Сабодан), Митрополит Киевский и всяя Украины. Павел, призванный Апостол/ Владимир (Сабодан). – К., 1998.

11. В статье известного философа С.С.Хоружего «Солнце и ум» анализируются труды св. Григория Паламы, посвященные богообщению, понимаемому одновременно и как созерцание Бога, и как соединение с Ним. В статье изложена своего рода психотехника восхождения подвижника от «внешней» аскезы к «внутренней», от овладения (и превосхождения) собственной природы к соединению с Богом. Обращается к Богу, заключает завет с Ним весь человек, как цельное и единое существо. Эта цельность не дана, а задана, и человек должен лично достичь ее с помощью сердца и умного делания (Хоружий С.С. Солнце и ум/ С.С. Хоружий // Моск. психотерапевт. журн. – 1992. - № 1).

**VII. 2. САКРАЛЬНАЯ ПЕДАГОГИКА СВЯТОСТИ  
В АРХИТЕКТОНИКЕ БОЖЕСТВЕННОГО МИРОУСТРОЙСТВА  
(ОБОЖЕНИЕ ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА В  
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ПРАКТИКЕ ИСИХАЗМА  
СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО)**

*Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется.*

**2Кор.4:16**

*Родители, которые пренебрегают воспитывать детей своих по-христиански, незаконнее детоубийц. Ибо детоубийцы тело от души разлучили, а они душу и тело ввергают в геенну огненную.*

**Иоани Златоуст**

*Вспомним еще раз, что мы христиане, и, следовательно, главной основой нашего воспитания служит и должно служить Откровение.*

**Пирогов Н.И.**

За четыреста лет до рождения Христова босой человек в грубом плаще, с толстой палкой и фонарём ходил по улицам древнего города и зывал: «Ищу человека, ищу человека!!!». Размахивая палкой, перед сбегавшимся народом, этот необычный старец с огорчением промолвил: «Я ведь звал людей, а не рабов!». Недоумевающая толпа не знала, что перед ней великий философ Древней Греции Диоген Синопский. Впоследствии многие спрашивали у мыслителя: «Ну как, ты нашёл человека?». На это Диоген с грустной улыбкой отвечал: «Хороших детей я нашёл в Спарте, а вот достойных мужей – нигде и ни одного». Потому фраза «Ищу человека!» в последующих веках стала не только крылатой, но и отлилась в форму педагогической проблемы, которую человечество не смогло разрешить до сих пор.

На сакраментальный вопрос – «Где же все-таки искать человека?», уверенно ответил крупнейший богослов XIX века, митрополит Московский Филарет (Дроздов, 1782-1867). «Не ищите человека на земле, его там нет! Сын Человеческий, во славе сидит одесную Отца», – это евангельское утверждение богослова задает точный вектор и траекторию для движения совершенно иной педагогической системы, которая призвана к осуществлению неземной сверхзадачи. Она была интуитивно понята Диогеном, но истоки ее заложены самим Богом, ещё во времена Творения. Господь исходно сотворил свободного внутреннего человека по образу Своему. Сотворил на высшем, божественном уровне качества.



По замыслу Творца он, внутренний человек, должен был в дальнейшем целенаправленно сформировать себя так, чтобы стать подобием Божиим, свободно прийти к обожению. Но гордыня помешала ему осуществить это глобальное Божье наставление, потому и произошло великое грехопадение прародителей и были они извергнуты из рая, в одночасье, превратившись во внешних тленных, падших, смертных человек. Из бывшей многомерности и святости человек снизошел в рационально-логическую область плоскостной евклидовой геометрии земли, «схлопываясь» в точечный объём внутреннего человека, пребывающего в состоянии метафизического обморока. Доминантным в целостном человеке стал человек внешний, как аналог манкурта, потерявшего связь со своими божественными корнями, забывшим о своем высшем духовном родстве.

От падших родителей семья греха вбирает в себя и Каин. Все далее и далее отступая от Бога, максимально проявляя греховную сущность внешнего человека, он убивает брата своего, Авеля, тяготеющего ко Господу. Каин порождает каинистскую цивилизацию, в том числе и города, осуществляя разнообразные технократические достижения в пространстве цивилизации (Быт.4: 4-22). Именно здесь закладывались истоки науки, рационализма, атеизма, капитализма и секуляризованной, профанной, «плоскостной» и цивилизационной педагогики. Происходит формирование культуры, отпавшей от Бога. Целью такой педагогики стало воспитание и обучение падшего человека, как субъекта внешней целеполагающей деятельности, по дерзновенному покорению и безжалостной эксплуатации Богосотворенного мира. Многие тысячелетия оттачивалась эта педагогика, всё изобретательнее и изощреннее совершенствуя падшего внешнего человека, созидая из него нелюдя, киборга, робота. Количество таких педагогик поливариативно [17].

Убийство Авеля Каином привело к расколу человечества на две части: сообщество потомков Авеля, имеющих центром притяжения Бога, и сообщество потомков Каина, имеющих центром притяжения дьявола. Со временем каиниты стали воспринимать остальных людей как «недочеловеков», «гоев», «быдло» [18].

Авель, как известно, не оставил после себя потомства. Поэтому миссия Авеля была возложена на Сифа – третьего сына Адама и Евы, который появился на свет уже после убийства Авеля. Упомянутые три сына наших прародителей, являются прообразами и трех типов людей: Каин – *плотских*, Авель – *духовных*, и, наконец, Сиф – *душевных*. Последний тип – люди, находящиеся между духовными и плотскими, в состоянии бесконечного выбора и борьбы; не достигшие жизни чистого духа, но и удалившиеся от жизни чисто животной. Именно за их души идет война на Земле уже многие тысячи лет. Конечно, часть потомков

Сифа пополнила и пополняет лагерь каинитов. Но большая часть сифитов может, при свободном волеизъявлении, образовать духовное потомство Авеля. Однако душевный (Сифов) человек не принимает прямо и просто того, что от Духа Божия, потому, что он почитает это безумием и не может разуть, потому что о сем надобно судить духовно. А вот духовный (Авелев) человек судит обо всем, а о нем судить никто не может (1Кор.2:14,15). Потому-то и нужна совершенно иная педагогика – сакральная педагогика святости, которая в своей концептуальной предзаданности претендует на статус необходимой деятельностно-воспитательной системы, как главного элемента в грандиозной системе Божественного мироздания. Именно она обладает средствами по приведению человека павшего и душевного ко Господу, исцелив (через *целостность* тела, души и духа дарами веры, любви и Евхаристии) и реанимировав его, выведя из состояния глубокого метафизического шока и обморока, подключив к Духу Святому..

Оптимально и эффективно сакральная педагогика святости может функционировать только в пространстве методологии Христоцентризма на основе наработанного тысячелетнего практического опыта исихазма и чистоты жизни по заповедям Христовым. Об этом автором заявлено в целом ряде работ [1-15 и др.]. Общее же научное основание не только в теоретическом плане, но и в сфере практического применения предлагаемой парадигмы, на сегодня составляет более двух тысяч источников, половина из которых составляет диссертационный фонд [16 и др.]. Однако, при наличии такого общего научно-теоретического базиса, проблема сакральной педагогики святости кроме нас серьезно так и не поставлена, и не сформулирована.

Опорой для нас в этом плане являются духовные основания, изреченные ап. Павлом: «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспался Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» и «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Гал.2:19,20; Фил.4:13). Все, оказывается, просто – сораспнись Христу, молись умной и сердечной молитвой – «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного» и живи по заповедям любви. Ибо Господь есть любовь.

Над опытом делания «умной молитвы» в целостной системе созерцательной монашеской традиции восточного христианства – исихазма (покой и священное молитвенное безмолвие), на протяжении более тысячи лет (IV – XIV века), упорно трудился целый сонм святых отцов-мистиков: Евагрий Понтийский, Макарий Египетский, Диадок Фотикийский, Иоанн Лествичник, св. Григорий Нисский, препод. Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, Никифор Подвижник, Григорий Синаит, св. Афанасий Великий, Григорий Палама.

Основным отличием взглядов Григория Паламы от противников исихазма следует считать унаследованное им от греческих Отцов Церкви учение об особой функции в человеке, определяемой как «образ Божий», позволяющий иметь непосредственный «опыт Бога», независимый от «созерцания тварей», а также учение Паламы о человеке как о целом психосоматическом существе. Потому Бога можно познать только в личном («лицом к лицу») опыте тому, кто свободно ищет этого опыта в своем «духовном разуме». Несмотря на отдельные элементы, привнесенные греческой философской культурой, исихастские подвижники создали в целом триадоцентричное, христологичное и христоцентричное богословие.

После падения Константинополя исихастская традиция начала перемещаться на Афон и далее на славянские земли, на Русь. Преподобный Антоний, основатель Киево-Печерской Лавры, подвизался на Афоне. Киево-Печерское монашество домонгольской эпохи также по праву может считаться причастным к линии исихастского подвижничества. В XIV – XV вв. и далее, вплоть до XX века, произошло широкое распространение исихазма по всей России. Ревностными делателями Иисусовой молитвы были: Киприан, митрополит Киевский, препод. Сергей Радонежский со своими учениками, Нил Сорский, Серафим Саровский, Иоанн Кронштадский и молитвенники Оптиной пустыни.

Особое место в развитии исихастской традиции на Руси занимает преп. Сергей Радонежский. Он, своим молитвенным подвигом, развивал, так называемый, деятельный исихазм по обожению человека, который сегодня, как целостная система, практически утрачен. Возвышать человека над самим собой может не только сугубо нацеленный на познание Бога процесс осуществления умной молитвы, но и вообще всякая деятельность, несущая добро: деятельность политика, несущего народу добро и праведное жизнеустройство; деятельность ратоборца, защищающего это жизнеустройство; деятельность зодчего, украшающего жизнь и землю; архитектурным шедевром, крестьянское хозяйствование на земле. Важна любая мирская деятельность, нацеленная на делание добра, во имя которого человек постоянно преодолевает себя, свою лень или слабость, своё незнание или гордыню, голод или страх перед смертью. Важнейшим добрым, святым делом Сергей обозначает защиту русской веры, т. е. защиту Руси. Вся совокупность перечисленных идей позволяет говорить о сакрализации и освящении древнерусской культуры. Все основные направления древнерусской культуры, в том числе, архитектура, иконопись, литература, получили мощный толчок для своего развития в обители преподобного Сергия. Слово «культура» в переводе означает «возделывание», «обрабатывание». Особенность нашей отечественной культуры состоит в том, что она, главным образом, направле-

на на «возделывание» человеческого сердца. Это есть «высшее художество», и преп. Сергей был искушен в нем в полной мере. Частью такой культуры является и педагогика святости, любви и сердца. Такая педагогика строится на методологии Христоцентризма и антиномичности, ибо сама христианская Истина антиномична по своей природе.

Предельно антиномичен христианский догмат. Именно в догмате с наибольшей силой и напряженностью выдвинуты взаимоисключающие для рассудка суждения. Догмат с одинаковой силой утверждает и тезис, и антитезис: и то и другое истинно, но каждое — по-своему; примирение же и единство — выше рассудка. Примирение достигается и совершается только в Духе. Дух Святой удерживает антиномию в равновесии, не позволяя ей ни распасться и перейти в противостояние, ни слиться в псевдоединство. Предельно антиномичен догмат о Пресвятой Троице: «Бог Един по природе и Троичен в лицах», так же антиномичен христологический догмат: «Христос — совершенный Бог и совершенный человек». Эти догматы, как высшая истина, предполагают полное их приятие на веру во всей полноте их антиномичности.

Так, например, христианин-ученик по факту своего призвания вынужден жить в антиномии двух противоположных чувств: с одной стороны — чувство своей греховности и вины пред Богом, покаяние до слез, с другой — радость о воскресшем Господе, радость надежды на безграничное милосердие Божие, оправдание на Суде и вечную жизнь в Царстве Небесном. Это положение антиномично. Нарушение этой антиномии опасно для духовной жизни. Так уклонение в сторону плача и покаяния может привести к печали и унынию, которые святоотеческая традиция включает в восемь главных греховных страстей. Внутреннее состояние верующего — это соединение радости и печали, и оно антиномично. Радость и печаль гармонично и в единстве пребывают в человеке, радостопечалие — это неуловимое, подвижное и динамическое равновесие. «Снятие» той или иной составляющей означало бы уклонение либо в уныние и отчаяние, либо в самомнение и гордость. Антиномичность радостопечалия предохраняет верующего и от того и другого.

Что же касается конкретно педагогики преп. Сергия Радонежского, то необходимо отметить следующие её принципы:

### **Принцип литургийности.**

Первая и может быть самая главная характеристика сакральной педагогики — литургийность. Как литургия педагогична (т.е. богослужение, которое является подлинным воспитателем души человека), так и педагогика — литургична. Если рассматривать мир, сотворенный Богом, как Вселенскую Церковь, то бытие мира и существование человека в нем, нужно рас-

смагивать как космическую Литургию. Богослужение обращено и к человеку, и к миру.

С другой стороны, воплощенный Логос в лице Иисуса Христа соприкасался со всем материальным разнообразием видимого и невидимого мира. Уже само это прикосновение нетварного (Божественного) и тварного (материального) приводило к освящению последнего, придавая ему особую сакральную значимость. Богослужение, продолжая дело, начатое Христом по преображению (исправлению) всего природного многообразия искаженного катастрофой грехопадения, освящает в таинствах и обрядах весь универсум. Учение о космической литургии подробно разработано преп. Максимом Исповедником в VI веке. Литургичность педагогики не ограничивается храмовым богослужебным процессом воспитания. Эта характеристика универсальна.

Слово, как главный инструмент воспитания, литургично в своем церковном бытии. Литургическое слово есть тот краеугольный камень, на котором покоится православная педагогика. «Библия в церкви есть не просто книга, писал о. Сергей Булгаков, - но таинство слова, которое совершается силою Духа Святого, как и другие таинства, и совершается причащение слова». Творческий потенциал слова как дела (как энергии, через причастие к Слову Божию), в бытийной практике Церкви неизмеримо умножается. Слово человеческое, уподобляясь Слову Божию, обретает силу побеждать зло, преобразовать мир, восходить в Царство Небесное.

### **Принцип соборности.**

Соборность педагогики проявляется, во-первых, в способности органично объединяться в одно соборное целое со всеми церковными учениями (теологией, сотериологией, антропологией, христологией и т.д.) *в горизонтальном плане*, и, во-вторых, как способность к восхождению и единению с Первообразом, т.е. со Христом, что является *движением по вертикали*.

В первом случае соборность педагогики обеспечивается непосредственным участием человека в процессе духовного действия. Художественный строй церковного бытия рассчитан на участника, а не просто на зрителя или читателя. В идеале человек должен воспринимать свое обучение в Церкви во всем объеме, во всем многообразном единстве составляющих его частей, т.е. целостно, системно. Кроме того, нарушение первого условия приводит к тому, что педагогический процесс лишается своего богочеловеческого реализма, антиномичного присутствия неба на земле и воспринимается как накопление специфичной суммы богословских знаний.

Нарушение же второго условия ведет к тому, что распадается соборность — полнота и завершенность богочеловеческого и художественного цело-

го. В соборном воспитательном единстве церковной педагогики все гармонично связано и имеет иерархическую соподчиненность.

Вторая особенность соборности педагогики объясняется ее укорененностью в Первообразе, в Боге, ибо в Нем нет многообразия. Образ Божий в человеке, будучи отображением Первообраза, помнит о своем небесном родстве, стремится к восхождению и воссоединению с Первообразом. Во Христе все люди совпадают как в Первообразе человека, сливаются в органическое и творческое единство.

### **Принцип синергичности.**

Синергия — известный термин византийского богословия: это взаимное, совместное действие Бога и человека. Педагогика Церкви синергична. Она не только свидетельствует о мире ином, не просто показывает примеры святости и призывает к вере, но благодатно воздействует на человека, вовлекает его в Богообщение, преображающее человека изнутри. Подлинное воспитательное действие педагогики лишь тогда начинает действовать во всей своей синергичной полноте, таинственной и реальной силе, когда человек делает шаг к ней, когда открывает себя для восприятия благодати, по теории С.С.Хоружего — «размыкается». Синергичность православной педагогики будит в человеке глубинные пласты личного духовного опыта Богообщения, погружает его в двуединое Богочеловеческое бытие.

### **Принцип каноничности.**

Канон — одна из обязательных характеристик православной педагогики. Так же, как любое сакральное искусство имеет свой канон, каноничны педагогические системы всех времен и народов. Можно сказать, что педагогики вне канона никогда не существовало, неканоничных воспитательных систем — нет.

Канон — это не оковы, а свобода. Канонические формы во всех отраслях искусства всегда были только оселком, на котором ломались посредственности и заострялись настоящие дарования. Поднимая творца на высоту, достигнутую человечеством, каноническая форма высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлетам. Требования канонической формы, или, точнее, дар человечества художнику канонической формы есть освобождение, а не стеснение. Ближайшая задача — постигнуть смысл канона изнутри, проникнув в него, как в «сгущенный разум» человечества.

Все сказанное справедливо и в отношении педагогики. Положительной стороной канона является то, что: во-первых, канон — это высшее достижение в области педагогических форм, максимально соответствующих определенному содержанию. Во-вторых, канон высвобождает ту часть энергии, которая тратится педагогом на поиск формы. Найдя же свою форму, учи-

тель вынужден в дальнейшем ее строго придерживаться, т.е. сразу же канонизировать. В-третьих, канон всегда предполагает предварительное осмысление, осознание его как единственно возможной формы для данного содержания. Приводя свою жизнь к Богу через канон, вводя ее в определенный ритм, стесняя себя — мы освобождаемся. Свободной и все более полной, благодатной становится и наша жизнь. И, наоборот, отходя от канона жизни, всякий человек как личность падает, «усыхает» его душа, когда отходит от прямых каноничных путей Божиих.

Главная антиномия православной педагогики — отображение Богочеловека как Ипостаси в нераздельности и неслиянности двух природ в душе ученика, воплощение Христа в жизни воспитуемых. «Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Разве только вы не то, чем должны быть». (2 Кор. 13, 5).

Здесь вполне уместным нам кажется обратить внимание на зримое воплощение церковного символизма — храм, как пространство, исполняющее педагогическую функцию. Расположение храма, его архитектура, убранство, система росписи, выражают то, что непосредственно изобразить невозможно. Храм как целостный символ — это и образ Вселенной, и существующей в ее пределах Церкви, как мистического Тела Христова, и образ грядущего горнего Иерусалима, «которого художник и строитель Бог» (Евр., 2, 10). Пребывание в храме — это важнейшая сторона педагогического процесса, это форма духовного и молитвенного развития, это путь через видимое к невидимому, это пребывание в вечности, находясь в пространстве конечного. Если человек хочет приобрести навык в «умной молитве», то важно ходить часто в церковь и ходить не просто, но понимая и принимая сакральный смысл этого хождения.

Всю сложнейшую архитектуру храма характеризует строгая телеологичность, здесь все подчинено единой цели — преобразению экзистенции. Храм — это путь к «обожению», путь к выходу за собственные пределы в область трансцендентного. Храм — это сакральное пространство, где осуществляется педагогический процесс инициации, где члены Церкви приобщаются инобытию в таинствах через покаяние, исповедь, литургию и Евхаристию.

А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья; и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах; и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос (Матф.23:8-11).

Вручи себя Христу и сбудется на практике напутствие Символа веры: «Чаю воскресения мертвых, и жизни будущего века» (Символ Веры).

## Литература

1. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики (Составление и введение Ильченко В.И.). – Луганск: ОАО «ЛЮТ», 2000. – 400 с.
2. Памфил Юркевич о христианстве и воспитании. Хрестоматия научно-христианской педагогики (Составление и вводная статья Ильченко В.И.). – Луганск: ОАО «Луга-ПРЕСС», 2002. – 416 с.
3. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве / В.И. Ильченко, В.М.Шелюто. – Киев: АО «ИТН», 2002. – 325 с.
4. Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека / В.И. Ильченко // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Випуск № 8. – Луганськ, 2007. – С. 56-68.
5. Ильченко В.И. Педагогика любви в пространстве духовной вертикали (Евангельский аспект воспитательной системы украинского мыслителя Гр. Ващенко) / В.И. Ильченко // Одиннадцатые Международные Далекие чтения: Доклады и сообщения. – Луганск: Изд-во ВНУ им. В.Даля, 2007. – С.129 – 138.
6. Ильченко В.И. Сакральная педагогика как средство преодоления кризиса ценностей / В.И. Ильченко, В.М. Шелюто // Вісник Луганського державного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка (Педагогічні науки). – Луганськ, 2000. – С. 101–106.
7. Ильченко В.И. Феномен внутреннего человека в архитектонике Христоцентризма / В.И. Ильченко // Філософські проблеми людини: Матеріали науково-практичної конференції. – Луганськ: вид-во СНУ ім. В.Даля, 2011. – С. 208-212.
8. Гогоцкий С.С. Педагогика / Гогоцкий С. С. Сочинения: в 3 т. [Предисл. Ильченко В.И., Исаев В.Д.]. – Луганск: «Элтон-2», 2010. – Т. 2. Педагогика. – 644 с.
9. Исаев В.Д., Ильченко В.Д., Шулико В.П. Православие – Украина – Славянство: истоки и конфигурация будущего / В.Д.Исаев, В.И.Ильченко, В.П. Шулико. – Луганск: Світлиця, 2005. – 100 с.
10. Ильченко В.И. Сакральная педагогика в духовном пространстве культуры восточных славян / В.И. Ильченко // Релігія. Особистість. Громадянське суспільство. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Луганськ, 2003. – С.24-30.
11. Непознанный Ушинский (Хрестоматия научно-христианской педагогики) / Составление и предисловие Ильченко В.И., Деревянко К.В.. – Луганск: «Пресса», 1998. -302 с.
12. Ильченко В.И. Становление сакральной педагогики в постсоветской Украине / В.И. Ильченко // Динамизм социальных процессов в постсоветском обществе. – Луганск: ЛНПУ, 2000. – С. 143 – 174.
13. Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека / В.И. Ильченко // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля, 2007. – С.56–69. и др.



- 14 Исаев В.Д., Ильченко В.И. Методологические проблемы воспитания и обучения в современном информационном обществе / В.Д.Исаев, В.И.Ильченко // Вісник Луганського національного педагогічного університету (ВЛНПУ) ім. Т. Шевченка. – 2005. - № 11, листопад.
- 15 Исаев В.Д., Ильченко В.И. Диалектика внутреннего и внешнего человека как информационная проблема / В.Д.Исаев, В.И.Ильченко // ВЛНПУ ім. Т. Шевченка. – 2006. - № 21, грудень.
- 16 Исаев В.Д., Ильченко В.И., Шулико В.П. Духовное возрождение личности в современном Украинском социуме (смена парадигмы) / В.Д.Исаев, В.И.Ильченко, В.П.Шулико. – Луганск: «Глобус», 2005. – 251 с.
- 17 Краевский В.В. Сколько у нас педагогик? / В.В. Краевский // Педагогика. – 1997. – № 4.
- 18 Каинитская цивилизация и современный капитализм / В.Ю. Катасонов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://ruskline.ru/analitika/2013/01/17/kainitskaya\\_civilizaciya\\_i\\_sovremennyy\\_kapitalizm1/](http://ruskline.ru/analitika/2013/01/17/kainitskaya_civilizaciya_i_sovremennyy_kapitalizm1/)
19. Хоружий С.С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя / Хоружий С.С. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=4301](http://synergia-isa.ru/?page_id=4301)
20. Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции: в 2 тт. / С.С.Хоружий. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. Т.1. – К феноменологии аскезы. – 240 с.
21. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихастской антропологии/ С.С.Хоружий. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy\\_k\\_fenomenologii\\_askaazy\\_02-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy_k_fenomenologii_askaazy_02-all.shtml)
- 22 Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции / С.С.Хоружий // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/sinergichnaya-antropologiya-tomskie-lectsii>
- 23 Раушенбах Б.В. К рационально-образной картине мира / Б.В. Раушенбах // Коммунист. – 1989. - № 8. – С. 89 – 97.
24. Новгородцев П.И. Восстановление святынь. / П.И.Новгородцев // Новгородцев П.И. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – 432 с.

### **VII. 3. БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ С.С. ГОГОЦКОГО**

Педагогику С.С.Гогоцкий этимологически определял как науку (руководство, руководство) по детовожждению (παῖς - дитя и αγωγή – ведение, руководство, наука). Детовожждение – это одновременно и процесс, и путь, и результат. Потому оно, детовожждение, несомненно, нуждается в более широком окормлении (философском и богословском), чтобы не только не сбиться с поставленного курса и ритма, заданных избранными целями, но и наполнить субъектов этого движения предельными смыслами, заложенными в традициях народной культуры и религиозной веры. Но детство, отрочество и юность довольно быстро проходят. Их сменяет зрелость, зрелость и зрелая зрелость (старость). Потому педагогика в этом возрастном спектре трансформируется из детовожждения в человековѣдение (знать человека в его целостности и вести его к заданной цели).

С.С. Гогоцкий дает определения ряду ведущих понятий, которые являются ключевыми в области педагогики. Уже само название этой науки – «педагогика», по убеждению С.С. Гогоцкого, указывает на высокую, человеколюбивую ее цель, ручается за важность ее как в системе образования, так и в жизни. «Педагогика или наука воспитательнаго образования систематически разсматривает средства и способъ, содѣйствующіе возможно-лучшему развитію всехъ силъ человѣка, на основаніи законовъ его развитія, и приготовляющіе его къ самодѣятельности и къ самообразованію» [2, 61] (Цитирование приводится исходя из орфографии авторских работ самого С.С.Гогоцкого, изданных в XIX веке и переизданных нами в XXI веке: см. список литературы в конце параграфа).

Традиционно педагогика занимается и обучением и воспитанием. «Подъ воспитаніемъ разумѣется здѣсь преимущественно совокупность такихъ мѣръ, которыя употребляются воспитывающими для возможно лучшаго развитія въ воспитываемыхъ душевныхъ и тѣлесныхъ силъ и необходимыхъ навыковъ, съ тѣмъ, что бы потомъ можно было с успѣхомъ ими пользоваться, для отчетливаго и сознательнаго ихъ употребленія» [2, 80]. Задача воспитания, по мнению мыслителя, состоит в развитии и образовании человека, соответственно его назначению. Потому, во всей истории человечества, воспитание представляло «одну изъ самыхъ важныхъ двигательныхъ силъ человѣческой жизни» [2, 47].

С.С. Гогоцкий, хотя и определяет педагогику как науку, но, в то же время, указывает и на явные ограничения возможностей этой науки.

«Въ какой степени возможенъ для педагогики научный характеръ? Общїе законы развитія внутренней природы челоѣка сообщаютъ педагогикѣ характеръ науки; но съ другой стороны, зависимость нашей внутренней жизни отъ свободной воли и произвола какъ въ воспитываемыхъ, такъ и въ цѣлой, окружающей ихъ нравственной средѣ, вносить въ науку воспитанія много несходства съ наукою, занимающеюся изслѣдованіями физической природы, или съ такъ называемою «точной наукою». Потому-то не смотря на всю важность общихъ началъ и правилъ педагогики, въ ней многое должно предоставлять усмотрѣнію и опытности педагога. Оттого же, въ педагогикѣ происходитъ необходимость, кромѣ теоріи, искусства, опытности и практики.

Не смотря впрочемъ на то, что педагогика имѣетъ нужду въ указаніяхъ практики и въ педагогическомъ искусствѣ, ее нельзя назвать искусствомъ. Слово искусство употребляется двояко: или въ смыслѣ художества, какъ непосредственнаго выраженія помысла съ его цѣлію въ чувственныхъ орудіяхъ, доступныхъ зрѣнію или слуху, или вообще въ смыслѣ умѣнья выбирать и употреблять для достиженія задуманной цѣли пригодныя средства, хотя здѣсь средства вовсе не имѣютъ такой органической связи съ помысломъ и цѣлію, какъ въ искусствѣ въ тѣсномъ смыслѣ. Ни въ томъ, ни въ другомъ смыслѣ, педагогика не есть искусство. Подобно эстетикѣ, педагогику скорѣе можно назвать наукою объ искусствѣ, нежели искусствомъ. Тѣмъ не менѣе, педагогическая наука всегда имѣетъ нужду въ педагогической практикѣ и въ педагогическомъ искусствѣ; потому что только справляясь съ указаніями педагогической практики и искусства, она можетъ сообщить своимъ началамъ подробное жизненное развитіе и избежать ошибокъ въ указаніи имъ самаго примѣненія» [2, 417-418].

С.С. Гогоцкий настоятельно выступал за постоянное совершенствование как общего, так и высшего образования. Добротное общее образование он считал важнейшим средством для лучшего приготовления человека к полноценной и эффективной общественной деятельности: «Познавать единство и гармонию законовъ жизни, проникать и одушевлять ими всѣ разрознивающіяся отрасли жизни и знанія, давать имъ и разрабатывать для нихъ эти высшія объединяющія и одушевляющія ихъ начала знанія и есть дѣло высшаго образованія и высшей науки. Ибо высшее образованіе, какъ и высшее міросозерцаніе, затрогиваетъ не одинъ умъ, но и сердце, ...внося въ душу больше мира и гармоніи. Высшее образованіе, если оно серьезно ведено и сопровождается посто-

яннымъ *самообразованиемъ*, водворило бы больше гармоніи между всѣми отраслями спеціального труда и больше единства и сближенія даже между крайними полюсами общежитія. Только серьёзное высшее образование научило бы съ уваженіемъ относиться ко всякому, самому простому и невзрачному труду, на который только пустые люди смотрятъ свысока, забывая, что не роль труда, а отношеніе къ труду возвышаетъ, или унижаетъ человѣка» [2, 329, 335-336]. Важно только помнить, предупреждал мыслитель, что истинное полное образование заключается не в одномъ только развитіи разума, как это принято традициноно считать, но в чистоте и полноте всей нашей внутренней духовной жизни. Разрушить эту чистоту и гармонию можетъ атеизм: «Атеизмъ, будучи плодомъ легкомыслія и нравственнаго разстройства, въ свою очередь разрушаетъ гармонію внутренней и внѣшней жизни чело- века, производитъ и питаетъ въ ней хаотическій беспорядокъ. Подрывая живое тяготѣніе нашего духа къ нравственному средоточію міра, атеизмъ истребляетъ благоговѣніе ко всеобщимъ, нравственнымъ законамъ жизни, и предоставляетъ всѣхъ и каждого влеченіямъ произвола и самоугожденія. И это одно изъ самыхъ важныхъ доказательствъ, которыми обнаруживается его безусловное противорѣчіе истиннымъ началамъ знанія и жизни. Истина по природѣ своей есть гармонія, а потому она вездѣ вноситъ миръ и гармонію. Только лжи свойственно производить беспорядокъ и хаосъ» [1, 469-470].

Атеизмъ прямо и непосредственно сопряженъ с материализмомъ. Здесь решение основного вопроса тяготеетъ отъ духа къ полюсу материи. «Материализмъ, усиливающийся объяснить свойства нашего духа вещественными дѣятелями, впадаетъ только въ самую странную несообразности. Материалисты могутъ сказать, что нѣтъ нужды искать верховную причину міра въ духовномъ существѣ; природа сама служитъ основою и причиною своихъ явленій. Напротивъ, чувство духовное всецѣло проникается сознаниемъ божественной истины и правды и даже въ предѣлы паѳологическихъ состояній вноситъ спокойную мѣру впечатлительности» [4, 404 – 406]. Мыслитель, в этой связи, отмечает, что «заслуга философіи XIX вѣка состоитъ, между прочимъ, въ томъ, что она выяснила отличительныя черты законовъ духа вообще отъ законовъ вещественнаго міра и невысказанность вещественнаго міра безъ апріорнаго бытія духа» [4, 406].

Сильвестръ Сильвестровичъ считал, что педагогика можетъ и должна постепенно созидать лучшую нравственную среду, окружающую воспитанника, и темъ самымъ, уменьшать препятствія для достиженія его нравствен-

ных целей. В этой связи, педагогика как «воспитательная наука может придать несравненно больше обилия, приспособленности и порядка внѣшней средѣ, для образовательныхъ цѣлей, въ сравненіи съ тѣмъ ея состояніемъ, которое, внѣ всякихъ воспитательныхъ мѣръ, дано случайно и въ хаотическомъ безпорядкѣ, ни къ чему цѣлесообразно не ведетъ и ничего вреднаго не устраняетъ» [2, 67-68].

Педагогика, как любой сложный системный и диалектически противоречивый объект. Он дуален и состоит из двух взаимосвязанных подсистем, – воспитания и обучения. Сильвестр Сильвестрович однозначно определяет архитектонику их взаимосвязи: «Обученіе, какъ часть, заключается въ общемъ составѣ воспитанія; ибо воспитаніе основывается на свойствахъ воспитываемаго лица [субъекта], а обученіе утверждается на видахъ предметовъ [объекта] обученія. Правила обученія должны занять мѣсто тамъ, гдѣ говорится о воспитаніи познавательныхъ способностей, и составлять второй отдѣлъ ученія объ этомъ воспитаніи» [2, 45-46]. По сути дела, речь идет о дидактике [теории обучения]. Педагог и мыслитель, С.С. Гогоцкий, не уставал повторять суждение о важности взаимосвязи науки воспитательного образования и дидактики. Эта внутренняя взаимосвязь органически существует и основывается на «внутренней связи между мыслию и сердцемъ, между направленіями жизни и знанія, между душевнымъ настроеніемъ и происходящею отсюда большею или меньшею успѣшностію обученія. Забвеніе связи между воспитаніемъ и обученіемъ бываетъ причиною неблагоприятныхъ послѣдствій: или дурнымъ обученіемъ портятся самыя добрыя задатки воспитанія, или наоборотъ – отсутствіе хорошихъ навыковъ парализуетъ успешный ходъ обученія» [2, 76-77]. По Гогоцкому «цель обученія сосостоитъ въ развитіи всехъ силъ питомца, соединяющей всѣхъ насъ въ одно царство разума, царство духа. А потому, наставникъ долженъ видѣть въ своемъ питомцѣ будущаго члена этого царства. Всегда и ко всѣмъ питомцамъ долженъ проникать насъ одинъ духъ – духъ истины, духъ правды и любви» [2, 396].

Гогоцкий вводит понятие «духъ обученія». В «совершеннѣйшемъ смыслѣ понятие духа примѣняется къ существу Божію. Духъ обученія есть опредѣленное отношеніе, въ которомъ мы разсматриваемъ весь предметъ обученія, къ идеѣ жизни вообще, по направленію к принятой нами системы міросозерцанія, хотя бы мы и не излагали самой системы. Это какъ бы предметный духъ обученія; онъ выражается въ самомъ предметѣ преподаванія. Но такъ-какъ предметъ обученія не самъ собою переходитъ въ сознаніе питомца, но при посредствѣ педагога, то и

обучающее лице не может быть чуждымъ духа обученія. Духъ обученія, проникающій личность педагога и выражающійся въ его отношеніяхъ къ питомцамъ, можно назвать, въ отличіе отъ предидущаго, духомъ субъективнымъ или чисто педагогическимъ. Только тамъ предметный духъ обученія, говоря вообще, будетъ имѣть жизненную и одушевительную силу, гдѣ онъ будетъ соотвѣтствовать истинѣ, гдѣ каждая наука и каждое малѣйшее звено ея будутъ вѣрно отражать въ себѣ свѣтлую идею цѣлаго міровоззрѣнія [4, 406- 408].

Проблемы возникаютъ не только в самом процессе, средствах и содержаніи преподаванія, но и в самом педагоге, в «цѣломъ отношенія его къ ученику, долженъ выражаться духъ обученія. Цѣль обученія сосостоитъ въ развитіи всѣхъ силъ питомца, и преимущественно въ развитіи его разумной природы, соединяющей всѣхъ насъ въ одно царство разума, царство духа. А потому, наставникъ долженъ видѣть въ своемъ питомцѣ будущаго члена этого царства, долженъ сочувствовать ему, какъ призванному къ подобному съ нимъ совершенствованію и между тѣмъ нуждающемуся въ его нравственной помощи, въ его словѣ и примѣрѣ. Чѣмъ беспомощнѣе питомецъ, тѣмъ болѣе онъ достоинъ нашего вниманія и участія. Всегда и въ отношеніи ко всемъ питомцамъ долженъ проникать насъ одинъ духъ — духъ истины, духъ правды и любви. Только такимъ духомъ педагогъ вызоветъ и въ питомцахъ духъ преданности и любви къ своимъ воспитателямъ и наставникамъ,— духъ общительности и человѣчности, которымъ незримо скрѣпляется союзъ семейственный, гражданскій и цѣлаго человѣчества»[4, 409].

Но если педагогика в теоретическом плане, а конкретный педагог в индивидуальной практической деятельности, желаютъ успешности в осуществленіи своихъ целей, то необходимы те вечныя ценности и смыслы, ихъ энергетика, которые будутъ мотивировать всехъ участниковъ этого процесса. Для такого исследования можетъ быть избранъ дедуктивный путь, ибо все элементы этой логики уже прописаны, в той или иной степени, в работахъ мыслителя. Данное движеніе можно начать с категории «всеобщего» (религія, богословіе) через «особенное» (философія) к «единичному» и «конкретному» (педагогика: воспитаніе, обученіе) [1, 220-223].

**Всеобщее.** В плане всеобщего (религія, богословіе), С.С. Гогоцкій четко определяетъ глубинныя духовныя истоки, от которыхъ должна питаться истинная (сакральная) педагогика, однозначно задающая приоритеты и иерархію, которые не только гораздо шире самой педагогики, но и имеютъ все средства для эффективнаго управленія ею. «Первый и самый необходимый источникъ для Науки воспитанія есть Богоот-

кровенное учение Вѣры о назначеніи человѣка и объ отношеніи его къ Богу — своему Творцу и Промыслителю. Правильность отвѣта на этотъ вопросъ чрезвычайно важна въ Наукѣ воспитанія; отъ него зависитъ направленіе всего умственнаго и нравственнаго воспитанія и примѣненій его къ жизни... Встрѣчая новорожденнаго пришельца въ этомъ временномъ мірѣ благословеніями и молитвою, какъ причастника вѣчной жизни, принимая его въ лицѣ восприемниковъ, какъ бы на свои собственныя руки, Святая Церковь вмѣняетъ благочестивое воспитаніе дѣтей въ священную обязанность человѣка-Христіанина. Указывая истинную цѣль жизни человѣческой, описывая разстройство его природы, требующее нравственной борьбы, оно даетъ святаго начала и живоносный духъ Наукѣ воспитанія » [2, 40-41]. Вышезаявленное указываетъ на святость, т.е. сакральность самого процесса воспитанія и на несомненную праведность именно такого пути, проверенного многовековой педагогической практикой. Ибо онъ начинается отъ первопричины, обладающей «мироуправляющимъ могуществомъ» [2, 153].

**Особенное.** Всеобщее не можетъ оставаться только в себѣ или о себѣ, оно раскрывается в разностях, потому что заключаетъ в себѣ особенное. В нашемъ случаѣ в обликѣ понятія особеннаго выступаетъ *философія*. Философію можно назвать медиаторомъ, промежуточнымъ звеномъ или передаточнымъ механизмомъ по трансформации высшихъ сакральныхъ смысловъ, идущихъ отъ религіи къ педагогикѣ. Главное, чтобы философія не искажала передаваемые смыслы, ибо возможности «духовной проводимости» разныхъ философскихъ системъ неодинаковы, а порой ихъ потенциалъ совершенно ограниченъ по отношенію къ темъ или инымъ духовнымъ смысламъ. Критеріемъ оптимальности философской системы служитъ выходъ ея на всеобщую причину – Бога, потому что смысломъ жизни предполагается знаніе последней разумной цели, къ которой должны быть направлены все проявленія жизни. Провозвѣстники существующаго ряда философскихъ системъ, особенно материализма, стремятся доказать, что полной осуществленности конечныхъ целей и всеобщей гармоніи можно достигнуть в пределахъ настоящей, человѣческой жизни, не предполагая другого высшаго порядка міра. Потому философія и не можетъ заменить религіи [1, 370]. Настоящая философія должна возвышаться къ объясненію общихъ законовъ, объединяющихъ міръ физическій и міръ нравственный, касаться самой глубины внутренней жизни и должна помочь осознать верную форму соотношенія между природой физической и природой нравственной в каждой конкретной наукѣ, ибо последняя

будет неправильно применяться. Вот поэтому философия и оказывает системное влияние на все образование [1, 64].

В чем единство и в чем различие религиозных и философских подходов в познании истины? По убеждению С.С. Гогоцкого «Религиозныя произведенія бываютъ близки къ философскимъ по содержанію. Но формы религиозныхъ произведеній не сходны съ формой философскою; тамъ господствуетъ непосредственное, вдохновенное возвышеніе мысли къ первому началу всякой истины — Богу, а здѣсь постепенный процессъ умозаключеній» [2, 24].

Христианство есть высшая идея человека. «Такъ напримѣръ, хотя средневѣковое преобладаніе римской іерархіи на Западѣ имѣетъ нѣкоторое сходство съ бюрократическимъ періодомъ, въ исторіи древнихъ народовъ, однако же въ основаніи средневѣковаго періода лежало христианство; какъ бы ни было ограничено пониманіе духа христианства и примѣненіе его къ жизни, но съ нимъ неразлучно безконечно-высшая идея человѣка, а въ этой идеѣ было уже новое зеркало новаго и несравненно-высшаго развитія человѣчества со стороны внутренней и внѣшней» [3, 392-393]. Новые горизонты сверхчувственной жизни, открытые христианством. «Христианство впервые открыло горизонтъ другой жизни, въ которую проникаетъ только очищенное око разумѣнія, только мысль, понявшая ограниченное значеніе приемовъ изслѣдованія, примѣненныхъ къ міру видимому. Съ тѣмъ вмѣстѣ сознано было и другое средство практическаго возвышенія къ міру сверхчувственному» [3, 444].

Потому нашему мыслителю и потребовался глубокий анализ и познание диалектической системы Гегеля, ибо в ней немецкий философ не отделял развитие человеческого сознания от жизни самого Бога. Ведь основной мыслью его диалектической системы являлось обоснование присутствия божественного разума в мире [1, 299-300, 325]. Показано, таким образом, что философия, как особенное, действительно может оптимально выполнять свою систмообразующую функцию, которая связана с более широкой системой и имеет внутри себя средства и возможности для передачи, более ограниченным системам, значения высших сакральных смыслов. С.С.Гогоцкий считает, что хотя в вышеупомянутой диалектической системе есть те или иные пробелы и недочеты, но пока система Гегеля не имеет себе равных во всей философской литературе [1, 292].

**Единичное.** «Въ истинѣ, – как пишет С.С. Гогоцкий, – особенное существуетъ не отдѣльно, но во всеобщемъ и всеобщее въ



особенномъ, то объ эти стороны и должны быть въ единствѣ. Единство ихъ есть *единичность* или *индивидуальность*. Если всеобщее и особенное существуютъ не другъ внѣ друга, а въ единствѣ, единство же ихъ есть нѣчто цѣлое индивидуальное; то можно сказать, что всеобщее достигаетъ дѣйственности только въ единичномъ и въ немъ только соединяется съ особеннымъ» [1, 221]. В нашем случае таким целостным единичным и индивидуальным элементом является педагогика, которая и вбирает в себя, и выстраивает свою архитектуру благодаря энергетике и содержанию высших, сакральных смыслов. Потому сакральная педагогика и нуждается в философии. И не просто в философии, а в философии-медиаторе, которой является Нравоучительная (ифическая – нравственная) Философия. Предмет Нравоучительной Философии, как отмечает С.С.Гогоцкий, «имѣть важное значене для Педагогики уже потому, что между цѣлю воспитанія и цѣлю всей жизни человѣческой есть внутренняя связь. Говоря о назначеніи человѣка, Нравоучительная Философія разсматриваетъ его въ состояніи зрѣлой, самостоятельной дѣятельности; она излагаетъ это назначеніе въ формѣ безусловнаго закона, который долженъ быть исполненъ; между тѣмъ какъ цѣль воспитанія ограничивается только приготовленіемъ человѣка къ самостоятельному употребленію своихъ силъ. Нравоучительная Философія анализируетъ только разныя побужденія дѣятельности; показываетъ, въ чемъ состоитъ идеальный складъ желательныхъ способностей, соотвѣтственный закону, и въ чемъ — ихъ отступленіе отъ закона; а Педагогика изыскиваетъ, примѣняясь къ постепенному развитію этихъ способностей, средства, какъ усилить и направить побужденія добрыя и ослабить дурныя, словомъ, какъ укрѣпить его волю для самостоятельнаго стремленія къ нравственному совершенству въ зрѣлый періодъ жизни. При томъ же многими пособіями Нравоучительной Философіи Педагогика не иначе можетъ пользоваться, какъ только подъ условіемъ повѣрки темъ идеаломъ нравственнаго совершенства, который изображенъ для насъ въ Словѣ Божіемъ» [2, 41-42]. Завершая эту идею диалектической взаимосвязи, С.С. Гогоцкий утверждает: «Всеобщность, особенность и единичность, разсматриваемая отвлеченно, суть тоже самое, что тождество, различіе и основаніе. Но всеобщее есть тождество въ томъ смыслѣ, что оно въ себѣ же заключаетъ особенное и единичное; особенное есть разность въ томъ смыслѣ, что совмѣщаетъ въ себѣ всеобщее и единичное; наконецъ, единичное есть

основание, но уже в значении субъекта, который совмещает в себе род и вид» [1, 221]. Таким образом, из работ мыслителя следует, что область определения и оптимального функционирования сакральной педагогики возможны только через взаимосвязь с нравственной философией и религией. Для нашей духовной культуры и традиции такой религией выступает Христианство в форме Православия. Оно определяет духовную практику верующего по молитвенному обращению ко Господу. В результате чего реализуется возможность стяжания Духа Святого, а значит и возможность духовного возвышения. Вот как этот процесс объясняет С.С.Гогоцкий: «Духовныя черты, замѣчаемыя во внутренней жизни нашего духа, мы возвышаемъ, очищаемъ подъ влияніемъ идеи безусловнаго совершенства и образуемъ чистыя и возвышенныя понятія о свойствахъ Божіихъ. Къ такимъ свойствамъ принадлежатъ: премудрость, благодать, правосудіе и такъ далѣе» [3, 112].

С.С.Гогоцкий придает серьезное значение народно-национальному аспекту и традиции воспитания. Мыслитель отмечает, что «воспитаніе должно блюсти завѣтныя начала народной жизни, какъ звенья въ общемъ совершенствованіи человѣческаго рода... Въ настоящее время благодѣтельныя мѣры, принятыя мудрымъ Правительствомъ для водворенія воспитанія въ нашемъ Отецествѣ на коренныхъ началахъ Русской жизни. Безъ сомнѣнія, и Наука воспитанія, съ своей стороны, займется, съ полнымъ усердіемъ какъ собраніемъ матераловъ, относящихся къ Русскому воспитанію, такъ и основательнымъ развитіемъ началъ Русскаго воспитанія. Въ воспитаніи заключается одно изъ самыхъ дѣятельныхъ средствъ для сохраненія въ ненарушимой чистотѣ внутреннихъ силъ народной жизни» [2, 56-57]. Только наполнившись силою Духа Божественнаго, воспитатель сможетъ разбудить в своихъ питомцахъ дремлющие в ихъ нравственныхъ глубинахъ силы духа народного, согреть в нихъ зачатки внутренней жизни. Поэтому наука воспитания должна постичь все необходимые принадлежности именно Русскаго воспитанія, на основании несколькихъ его коренныхъ оснований, ведущими изъ которыхъ являются Православіе и народность [2, 45]. «Но такъ-какъ духовная жизнь воспитателя находится въ неразрывной связи съ жизнію цѣлаго народа, то и различныя направленія исторіи воспитанія зависятъ не только отъ степени умственнаго или теоретическаго образованія народа, но и отъ внутренняго склада его религіозной, общественной и семейной жизни, отражающагося и въ дѣйствительномъ его бытѣ» [2, 178]. Только проникнутый глубокимъ религіознымъ чувствомъ, воспитатель имелъ силы остановить, разливающіеся широкимъ

потоком самые дикие порождения западного псевдопросвещения, к которому могла присоединиться еще и дикость чувственных произволов материализма» [2, 465].

Теперь мы рассмотрим содержательный аспект и диалектическую взаимосвязь между понятиями «цель» и «смысл», представленными в работах С.С.Гогоцкого.

С.С.Гогоцкий, размышляя о широте возможностей педагогики, настаивает на необходимости осознания целей воспитания. Ибо для полноценного воспитания «нужно исцѣленіе помраченнаго сознанія челоуѣка о самомъ себѣ, нужно высшее понятіе о цѣли его жизни, освящающее трудъ его на всякомъ мѣстѣ, на всякой чредѣ служенія» [2, 275]. Четкое понимание содержания цели задаст и правильность первого шага к истинно выбранной цели воспитания, «а отъ правильнаго понятія объ этомъ началѣ зависитъ истинное понятіе о цѣли и средствахъ воспитанія» [2, 182]. В этом плане справедлива мысль немецкого поэта Гете, заметившего, что тот, кто ошибся в первой пуговице, не застегнет камзола. Проблема усложняется еще и тем, что педагог одновременно должен исполнять двойную задачу: образование ума и глубокого нравственного характера в питомце [2, 319].

Но где и кем выражены высшие цели человеческой жизни, а также указаны средства для развития ума и высоты духовной нравственности воспитанника? Сильвестр Сильвестрович четко указывает на этот главнейший сакральный источник в виде Священного Бытоописания: «Духовное развитіе челоуѣка имѣть ту особенность, что оно не иначе возможно, какъ при двойственномъ сознаніи, – съ одной стороны, своего дѣйствительнаго состоянія, а съ другой, – несообразности его съ идеею совершенства, какъ цѣлю стремленія. Прямо и ясно этотъ вопросъ о состояніи челоуѣка разрѣшается въ Священномъ Писаніи. Слово Божіе учитъ, что самое стремленіе челоуѣка къ усовершенію своей природы невозможно было бы безъ лучезарныхъ остатковъ первозданнаго богоподобія. Въ этихъ остаткахъ образа и подобія Божія былъ какъ-бы залогъ участія божественной любви къ падшему челоуѣчеству, открывавшей ему въ нѣкоторой степени и немощь его положенія и высоту потеряннаго имъ совершенства. Разсматриваемая съ этой свѣтлой точки зрѣнія вся исторія воспитанія и образованія не есть несбыточный результатъ животнаго состоянія людей, изъ котораго не могло бы произойти ничто челоуѣческое: она совершается подъ верховнымъ смотрѣніемъ Промысла Божія; и къ ней приникаетъ всевидящее око верховнаго Воспитателя, руководящаго все челоуѣчество къ одной вы-

сокой цѣли его земнаго существованія» [2, 181-182]. Этот посыл как раз и выражает высокую, «человѣколюбивую цѣль» педагогики, ругаясь «за важность ея какъ въ системѣ образованія, такъ и въ жизни». Потому весь организм этой науки «служить выраженіемъ благороднѣйшихъ стремленій человѣка къ сознанию и осуществленію на дѣлѣ своего человѣческаго достоинства, своего высокаго назначенія во всѣхъ сферахъ своей жизни. Во всѣ эти сферы наука должна внести свѣтъ истины и теплоту нравственнаго блага, и, таким образомъ, оградить внутреннее и и внѣшнее благосостояніе его. Но истина и добро имѣютъ свои неизмѣнные, независящіе от нашего произвола законы, къ которымъ человѣкъ, какъ существо нравственно-разумное, долженъ возвыситься разумніемъ и жизнью. Въ этомъ возвышеніи его честь, его достоинство» [2, 29]. С.С.Гогоцкий считает, что наука воспитания может и должна стать «споспѣшницею благодатнаго домостроительства Божія о благѣ человѣчества. Каковы бы ни были ея частныя цѣли, онѣ должны втекать въ одну верховную цѣль нашего земнаго существованія», которая потом восходит к вечности». И педагог должен обязательно помнить, что за то, как он образует новые поколения своих питомцев, его ждет суд не только времени, но и вечности [2, 31-32]. Потому «общимъ пособіемъ для педагогики со стороны правильнаго пониманія цѣлей человѣческой жизни, служить религія» [2, 66]. А в итоге, по мнѣнію С.С. Гогоцкого, «религіознымъ воспитаніемъ, сосредоточивающимъ отправленія всѣхъ способностей, завершается общее ученіе о воспитаніи» [2, 41].

От проблемы постановки целей воспитания и образования С.С.Гогоцкий переходит к представлению о смыслах. Но чтобы приблизиться к пониманию смыслов, а тем более высших, сакральных, необходимо иметь развитое аналитико-синтетическое мышление, владеть логическими приемами индукции и дедукции [1, 56-58]. «Мышленіе, - как отмечает мыслитель, - сквозь покровъ явленій и при помощи анализа явленій, проникаетъ во внутреннюю дѣйствительную ихъ связность и зависимость, при которой понятны и дѣйствительные предѣлы, разграничивающіе ихъ одно отъ другого. Представленія же служатъ только посредствующимъ звѣномъ между чувственными перцепціями и дѣятельностію познающей мысли. Безъ представленій, при одной пассивной массѣ чувственныхъ перцепцій, невозможны были бы ни тотъ непрерывный анализъ явленій, ни все – новыя и самыя разнообразныя ихъ сочетанія, которыя необходимы, чтобы мышленіе могло постепенно доходить, наконецъ, до дѣйствительнаго и констатированнаго пониманіемъ соотношенія вещей и смысла жизни... И какъ только на-

чинается сознательная умственная работа над рѣшеніемъ вопроса о существѣ всесущественномъ, о первопринѣ всякаго бытія, о миротворящемъ могуществѣ, о послѣдней цѣли бытія и жизни; то это значить, что мышленіе усиливается ввести въ сознаніе самую твердую и самую глубокую основу всякаго бытія и знанія, что оно не только ищетъ причинъ явленій, но усиливается выразумѣть самый смысл жизни; потому что смысломъ жизни предполагается знаніе послѣдней разумной цѣли, къ которой направлены всѣ ея проявленія» [2, 151-153]. Эти процессы, по мнѣнію С.С.Гогоцкаго, тесно взаимосвязаны: через мышленіе только и возможенъ выходъ на высшіе смыслы, а хорошо организованное и эффективно действующее образование и воспитаніе позволитъ формировать мышленіе, способное раскрывать и улавливать высшіе уровни мирозданія и смыслы. С.С.Гогоцкий преднамеренно закладываетъ в сознаніе какъ своихъ современниковъ, такъ и назидаетъ потомкамъ идею того, что нужно знать не только смыслы относительные, но и постоянно удерживать в своемъ сознаніи высшіе, абсолютныя ценности, истины и смыслы: «Естественное развитіе нашей мысли не можетъ оставаться на относительныхъ причинахъ наблюдаемыхъ нами явленій, но ищетъ успокоенія въ истинахъ высшихъ, касающихся смысла и цѣли нашей жизни» [2, 154]. Действительно, безъ такихъ вечныхъ и абсолютныхъ константъ или реперныхъ знаковъ, невозможно бытіе внутреннего духовнаго мира человека. Именно на такой универсальный и вечный медиаторъ, знакъ, символъ, высшій смыслъ и указываетъ С.С.Гогоцкий, имея ввиду нетлѣнный образъ Иисуса Христа, «освободителя всѣхъ человѣковъ». Именно Онъ есть основаніе, единая, невидимая глава и само тело Церкви, которые олицетворяетъ смыслъ вечности, и на которыхъ «утверждены, всѣ исповѣдающіе Его» [1, 375, 387, 415, 432, 442, 459, 460]. В педагогическомъ отношеніи именно Христосъ является «Пастыреначальникомъ» и «Первосвященникомъ» соборно объединяющій черезъ чашу всехъ людей, приходящихъ в лоно Церкви, объемлющей небо и землю, время и вечность, жизнь, смыслъ и цель [1, 387, 417, 459]. Потому «самъ Господь Иисусъ Христосъ представлялъ единеніе всѣхъ народовъ и племенъ будущимъ,— и соединеніе ихъ усвоилъ Себѣ Одному» [2, 14].

С.С.Гогоцкий исследовалъ проблему целей и смысловъ на предметъ необходимости пониманія предельныхъ, высшихъ разумныхъ причинъ мира. Они исследуются телеологией. Потому «нигдѣ такъ не обнаруживается значеніе телеологіи, какъ при изученіи жизни душевной и ея проявленій. Низшія произведенія природы сами не сознаютъ присущей имъ цѣли, къ которымъ направлены всѣ ихъ сочетанія и отправленія; оттого, онѣ и не имѣютъ такого значенія даже для насъ; но инаково свойство нашей душевной жизни» [2, 440].

Помимо божественнаго уровня, позволяющаго познать предельныя смыслы, С.С.Гогоцкий говоритъ и объ уровне духовной культуры, искусства и литературы. Необходимо тщательное изученіе

лучших образцов художественных произведений, соответственных возрасту учеников, ибо в этих произведениях «предполагается и вѣрное изображение дѣйствительности, и вѣрное пониманіе смысла жизни» [2, 131]. Для детского возраста яркой и доступной формой проникновения в глубину смысла выступает басня. В этом плане именно басни И.А.Крылова имеют важное значеніе и въ педагогическомъ отношеніи. «Въ баснѣ – узелъ, связующій забаву съ серьезными созданіями мысли и представленія, и потому самая эта забава представленіями уже заключаетъ въ себѣ глубокой и серьезный смыслъ... Въ баснѣ дитя видитъ меткіе образцы своего ума и слова, и, пользуясь ими, незамѣтно совершенствуется и свой смыслъ, и свое слово. Въ баснѣ – первый проблескъ будущихъ идеаловъ непрерывно движущихъ и совершенствующихъ и внутреннюю, и внѣшнюю жизнь человѣка» [2, 366].

Педагогическая деятельность сродни апостольскому служению. По большому счету это практически ежедневное сораспятие Христу. А в итоге – высшая ответственность перед Богом за поколения людей, прошедших через учительское сердце. Эти поколения должны вобрать в себя не только и не столько информацию, которая переплавится в знаніе Истины, но и наполнить свои сердца созидательной любовью добротворчества. И вот за качество этой сакральной работы педагога, по убежденію С.С.Гогоцкого, ждет суд времени и суд вечности.

### Литература

1. Гогоцкий С.С. Издание: в 3-х тт. / С.С.Гогоцкий; под ред. Ильченко В.И., Исаева В.Д. - Луганск: «Глобус», 2008. – Т. 1. Философия. Богословие 580 с.
2. Гогоцкий С.С. Издание: в 3-х тт. / С.С.Гогоцкий; под ред. Ильченко В.И., Исаева В.Д. - Луганск: «Элтон», 2010. - Т. 2. Педагогика – 644 с.
3. Гогоцкий С.С. Философский Лексикон: Издание в 4-х тт. /С.С.Гогоцкий; под ред. Ильченко В.И., Исаева В.Д. - Луганск: «Элтон-2», 2011. т. 1 – 693 с.
4. Гогоцкий С.С. Философский Лексикон. Издание в 4-х тт. / С.С. Гогоцкий; под ред. Ильченко В.И., Исаева В.Д. - Луганск: «Максим», 2013. Т. 2. – 528 с.

**VII. 4. ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ  
В ПРОСТРАНСТВЕ «РУССКОГО МИРА»  
(СИНЕРГИЙНО-МИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИСИХАСТСКОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ)**

*Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине.*

**Иоан.4:24**

*Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.*

**Матф.5:48**

*Стяжайте Дух Святый и тысячи вокруг вас спасутся.*

**Серафим Саровский**

*Кто не имеет религии и не чувствует ее потребности, тот не должен воспитывать детей. Всякое религиозное чувство выше всех остальных и само по себе почтенно; но должно воспитывать в почтении к той религии, к которой принадлежит воспитатель, и в этом отношении мы поставлены очень счастливо, ибо наша религия соответствует самым высоким требованиям воспитания.*

**К.Д.Ушинский**

*Вне религии можно воспитать ребенка, но без Бога нельзя. Как объяснить рождение, смерть, смену поколений...?*

**Януш Корчак**

Когда человек или народ попадает в беду или в сложные и парадоксальные политические, государственно-правовые и даже «кроваво-боевые» коллизии, ими всегда ведется активный поиск оптимального пути выхода из сложившейся стрессовой ситуации. Разнообразные и даже взаимоисключающие предложения, рецепты, теоретические модели и концепции могут предлагаться разными источниками, но выбрать нужно только один, истинный путь. Сущностно, эти выбранные концепции должны резонировать с высшими духовными и нравственными ценностями данного народа, его многовековыми идеалами, духовной культурой, религиозной верой, традициями и обычаями. Для всего восточнославянского человечества сердцевиной духовной жизни является каноническое Православие, которое составляет духовный стержень «Русского Мира».

Для начала уточним содержание понятия «духовный», «духовность» в его предельной глубине. Слово «духовный» крайне многознач-

но. Для исихастской традиции отправным определением понятия «духовный» служат слова Нового Завета: «Бог есть Дух» (Ин 4:24). Таким образом, «духовный» равнозначно «божественному», и духовное восхождение является восхождением человека к обожению. А это путь Иисуса Христа (Иоан.14:6).

Перед народом Донбасса, как раз и встала такая проблема: где и как искать этот оптимальный и истинный путь строительства новой страны, кто поведет народ по этому пути и каких строителей нужно готовить для такой грандиозной стройки?

Таким образом, поставлен важнейший вопрос, который относится сугубо к педагогической сфере: как, какими средствами воспитать не только требуемую личность, но и весь народ, кто будет реализовывать этот грандиозный проект и где, в каких организационных структурах, он будет осуществляться? Одной из таких структур является педагогический вуз.

Исходя из методологического принципа дополнительности, для эффективного действия по решению поставленных задач, необходимо создание теоретического инструментария, построенного на основании диалектического единства богословия, философии, науки, педагогики, сакральной педагогики, психологии, исихастской антропологии, т.е. всего того, что ранее разъединялось и противопоставлялось, а теперь диалектически и синергично должно «восстать» в единую резонирующую систему.

Таким образом, для практического созидания нового Человека и нового Народа во всеобщем пространстве «Русского мира», потребуется теоретическая разработка и практическое осуществление парадигмы духовно-нравственного воспитания, построенного на принципиально новом методологическом основании. Эта работа должна планироваться не на год, не на десятилетия и даже не на столетия. Это грандиозная работа до скончания века, но в обязательном и постоянном сотрудничестве с Богом. Ведь сказал же Господь всем нам в назидание: «Без Меня не можете делать ничего» (Иоан.15:5). Как на заре XX века хотелось «кремлевским мечтателям» построить без Бога светлое коммунистическое будущее. А какими тяжелыми и непредсказуемыми последствиями для всех нас, всё, в конце концов, обернулось.

Исходя из переоценки исторического процесса, в основании предлагаемой нами стратегии сакральной педагогики святости, должно быть положено мистическое содержание Книги Книг (Библии), Священного Писания (Закон Божий) и Священного Предания. Еще в XIX веке выдающийся русский хирург и организатор систем просвещения и здравоохранения Н. И. Пирогов, очень точно определил, что мы, в основе своей, православные христиане, и, следовательно, главной основой



нашего воспитания подрастающего поколения служит Откровение. И если мы взялись осуществлять духовно-нравственное воспитание, то должны со всей ответственностью понимать, что понятие «Духовность» исходно сопряжено с духовно-мистической структурой – Церковью, которая является Телом Господним и доминантно принадлежит не земному началу, конечному и смертному, а вечному и мистическому. Длительный исторический опыт говорит о невыполнимости этой задачи ограниченными земными и человеческими средствами, потому-то весь мир, по Евангельской заповеди не только лежит во зле (1Иоан.5:19), но и неотвратимо погружается в его «инфернальные» глубины. Прекратить это погружение – наша задача.

Проблемы, узкие места, документально-юридические ограничения, содержательно-профессиональные издержки, затрудняют достижение истинных результатов в плане реализации духовно-нравственного воспитания и, в тоже время, создают потребность дальнейшего усиления работы в этом направлении.

- Современное конституционное законодательство подавляющего большинства стран, провозглашает в своей основе принцип правового государства, согласно которому человек, его права и свободы являются высшей ценностью. В странах, которые придерживаются данной концепции, как правило, признается принцип идеологического многообразия. В этих странах религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. В конституционном праве этих стран провозглашается принцип, согласно которому, никакая религия и идеология не могут устанавливаться в качестве государственных или обязательных.

- Действительно, все Церкви, религиозные структуры и организации, должны нести равную ответственность перед законом. Но не все они внесли равноценный вклад в духовное формирование и становление человека и народа данной страны. Исторически, начиная со времен крещения Киевской Руси, ведущая, главная и неоспоримая роль в этом процессе принадлежит Православию. Поэтому и духовные канонические ценности православного вероучения не только могут, но и должны быть использованы в процессе духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. На наш взгляд, в законодательстве должна быть заложена юридическая основа взаимоотношений государства и церкви, исходя из вышеуказанных положений.

- Авторы надеются, что в законодательстве об образовании будет прописана «дорожная карта» по истинному пониманию и практическому осуществлению духовно-нравственного воспитания.

- Для практического осуществления процесса духовно-нравственного воспитания необходимо синтезировать целостную философско-богословскую и научно-теоретическую модель в сфере образо-

вания. Для этой работы необходимо привлечь не только кадры соответствующей квалификации вузов и школ, но и священнослужителей.

- Важнейшим звеном процесса духовно-нравственного воспитания, потенциал которого практически не реализован, являются воспитатели детских садов, учителя школ, преподаватели средних специальных учебных заведений и вузов. Особое место в этом перечне занимают преподаватели (ассистенты, доценты и профессора) педагогических вузов, так как именно они осуществляют подготовку и переподготовку учительского корпуса страны. К сожалению, научный потенциал вузов системно не подготовлен для такой работы. Почти столетие упорно и систематически воспитывался учитель и преподаватель как материалист, воинствующий атеист, для которого религия – это «опиум для народа». Поэтому, в связи с поставленной задачей духовно-нравственного воспитания, необходимо системно перезагрузить и реформатировать мировоззренческие основы сознания педагогических работников.

Преподаватель любой кафедры педагогического вуза, готовящий будущего педагога, а не просто учителя конкретного учебного предмета, должен сам приобрести и наработать опыт своего собственного духовно-нравственного воспитания (как самовоспитания), чтобы помочь другим овладеть этим духовным богатством. Этот опыт можно приобрести только в процессе личностного воцерковления под руководством духовного наставника. В противном случае можно получить обратный эффект, именуемый «прелестью».

- Для системного осуществления поставленной задачи должна быть создана управленческая структура внутри педагогического вуза. Вот ее приблизительная схема: проректор по духовно-нравственному воспитанию; ответственный работник на факультете; специальная кафедра, которая осуществляет свою работу на всех специальностях вуза, охватывая студентов от первого и до выпускного курса. Тематика духовно-нравственного воспитания должна присутствовать в содержании всех воспитательных мероприятий вуза, многих учебных предметов. В частности, она должна быть рассмотрена на уровне межпредметных связей, а так же отдельные проблемы духовно-нравственного воспитания должны быть включены в содержание курсовых, дипломных и магистерских работ.

- При многих вузах построены храмы и часовни. Иногда они являются просто декоративным украшением того или иного университета. В процессе реализации концепции духовно-нравственного воспитания их нужно сделать духовными центрами по массовому воцерковлению как преподавателей, так и студентов вузов. Священнослужители, настоятели этих храмов и часовен должны выполнять свой пастырский долг, который им определил Иисус Христос, стать «ловцами» человеческих душ и сердец (Матф.4:19), готовя своих чад к духовной деятельности, к Царствию Небесному. Примером храма, который становится цен-

тром духовной жизни Луганского государственного университета им. Т.Шевченко, выпускающего педагогов, является расположенный на его территории, храм св. муч. Татианы, настоятелем которого является протоиерей, доктор богословия о. Виктор (Никулин).

В ряде стран определен перечень государственных праздников, среди которых есть и праздники религиозно православные, такие как: Рождество Христово, Пасха Господня и Троица.

В эти и другие религиозные праздники, храм должен вмещать в себя руководителей всех уровней, студентов, преподавателей и сотрудников университета и других прихожан. Когда в храме не хватает места, людской поток заполняет собой все прилегающее пространство. Такой пример дают наши соотечественники, жившие в нашем славном городе Луганске до октябрьской революции 1917 года.



*Часовня у Луганского патронного завода*



*Храм Св. муч. Татианы*

Когда сегодня возле храма св. муч. Татианы на праздниках в Луганске будет такая же концентрация прихожан, как у Луганского патронного завода сто лет тому назад, можно будет говорить о том, что процесс духовно-нравственного воспитания осуществляется эффективно.

- Чудесным образом, усилиями энтузиастов, 8 декабря 2014 года возникла еще одна структура, которая максимальным образом нацелена на реализацию поставленной задачи. Это Духовно-просветительский Центр имени святого преподобного Нестора Летописца. Таким образом, в Луганском государственном университете им. Т.Шевченко создана духовно-педагогическая система: Университет – Храм – Духовно-просветительский Центр. Эта система должна служить эффективной реализации задач духовно-нравственного воспитания не только в самом университете, но и в системе дошкольного и школьного образования.

- Духовно-нравственное воспитание в настоящий момент – это стратегическая цель, которая автоматически актуализирует необходимость реализации целей тактических и оперативных. Например, система образования никогда не ставила своей задачей формировать целостное

(научно-религиозное, рационально-метафизическое, научно-сердечное, т.е. рационально-образно-чувственное по Б.В.Раушенбаху) мировоззрение подрастающих поколений [41]. А если не сформировано мировоззрение, то человек не имеет адекватного представления о современной картине мира и месте человека в ней. К возрасту совершеннолетия молодые люди не представляют, в чем заключается их смысл жизни, какова стратегическая предзаданность и направленность их дальнейшей деятельности. Все вышеперечисленное невозможно создать, если на протяжении всех лет обучения и в школе, и в вузе доминировала вопросно-ответная и тестовая система обучения в рамках знаниевой парадигмы.

• Духовно-нравственное воспитание это, конечно же, стратегическая цель, но в отношении формирования личности – это и оптимальное средство по созиданию личности. Однако, ни материалистическая философия, ни научная психология, ни секулярная, цивилизационная (профанно-плоскостная, евклидова по Ф.М.Достоевскому) педагогика так и не смогли полностью понять феномен личности. Так и не была создана адекватная модель личности. Об этом, в свое время, писали такие крупные советские психологи С.Л.Рубинштейн, А.Н.Леонтьев, К.К.Платонов, Д.И.Фельдштейн, А.В.Петровский, С.Л.Воробьев и др. [1-8].

• Современная система образования никогда не ставила своей задачей созидание народа. Народ был средством решения политико-государственных целей. При советской власти эта задача была исключительной прерогативой партийно-идеологической деятельности КПСС. Народ, это не просто общность людей, проживающих на одной территории, это – не электорат. С точки зрения православия, это – уникальная соборность, которая литургийно объединяет людей в Церкви Святым Духом, а через Чашу – с телом и кровью Христа. Вне действия Духа, любая нация – толпа. Иеромонах Роман в поэтической форме четко обозначил эту проблему:

Без Бога нация – толпа, объединенная пороком,  
Или слепа, или глупа, иль что еще страшней – жестока.  
И пусть на трон взойдет любой, глаголющий высоким слогом.  
Толпа останется толпой, пока не обратится к Богу!

Есть ли исторически примеры, приемлемые для созидания народа? Да, есть! Это, во-первых, «Богоизбранный» еврейский народ (от Авраама, Исаака и Иакова) и «Богосозданный» народ, который сформировался за 40 лет скитаний по пустыне под суровым водительством Моисея, получившего от Бога Закон в виде Декалога. Если Заповеди Божии исполнялись, то народ был сильным, крепким и непобедимым. Отходи-

ли евреи от Заповедей, их настигал гнев Божий, что выражалось в разорении страны, пленениях и рассеянии народа.

Равноапостольный князь Владимир сам крестился в Херсонесе, после чего крестил народ в Днепровской купели, вручив народу русскому, русичам две заповеди Христовы о жертвенной любви. Пока сильна была вера – сильным был и народ. Когда иссякла вера, смели, а затем и зверски убили Царя-помазанника с семьей и жертвенной кровью залили всю Русь. Вот и наказание Божие.

Созидать православный народ можно только в лоне жертвенной любви Христовой. Ведь Иисус Христос и Бог, Царь, и Первосвященник, и Отец, и Учитель, и Воспитатель, и Посредник между Троицей и людьми (Матф. 23:8-10; 1Тим.2:5-6). Всё в Его власти, в том числе и созидание народа. Когда люди обретут статус народа, тогда только и могут общаться друг с другом как братья и сестры. Начинать нужно созидание народа уже со школьной скамьи, используя принцип деятельностного воспитания и системы коллективной учебно-познавательной деятельности. На этом фундаменте была построена педагогика А.С.Макаренко и В.А.Сухомлинского. На Кубе и в Китае активно и творчески используют методические наработки наших педагогов, а мы как-то отстранились от этого эффективного опыта в последние годы.

#### **Теоретический аспект. Феномен человека.**

Чтобы правильно и эффективно заниматься духовно-нравственным воспитанием, необходимо досконально знать уникальный предмет своей педагогической деятельности. Этим уникальным феноменом является человек. Сразу нужно расставить все точки над *i*. Иначе мы опять в этом вопросе пойдем по уже наезженной предшествующей наукой колее и не сможем вырваться из этого порочного круга. Духовно-нравственное воспитание предполагает глубокое осознание необходимости смены парадигмы в представлениях о природе человека в пространстве философии, социологии, педагогики и психологии. Важно публично признать абсурдность гипотезы происхождения человека от обезьяны. Теоретические основания признания абсурдности подобной гипотезы, заключаются в ряде научных концепций, таких как: Невозможность нарушения второго начала термодинамики; Теорема о неполноте К.Гёделя; Антропный принцип; Системно-синергетический подход; Различие геномов человека и обезьяны и др..

В представлениях о генезисе человека мы принимаем за основу концептуальную библейскую идею Божественного сотворения человека по Образу Создателя: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию» (Быт.1:27). Человек создан с великим чувством Божественной любви, как уникальная, двухуровневая (естественное – сверхъестественное, человеческое – божественное, телесное – духовное, материя

– сознание) и сверхсложная система высшего Божественного качества. Шестоднев творения завершился словами: «И увидел Бог что все, что Он создал, хорошо весьма (*добра зело* – И.В.)» (Быт.1:31). Человек структурно представлен в своей органической целостности взаимосвязанных элементов: тело – душа – Дух, под водительством Духа (образ Пресвятой Троицы).

В тексте Библии говорится: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт.1:26). Человеку предопределена высшая цель, смысл и сверхзадача его земного бытия – обрести богоподобие (теозис, обожение) по благодати. Недаром, на протяжении веков, святые Отцы не только констатировали тезис, но и призывали к его практическому осуществлению: «Господь вочеловечился, чтобы человек – обожился». Вот на этот процесс «обожения» человеку и предоставляется весь его жизненный спектр добротворческих деятельно-содержательных средств и возможностей. Это и есть стратегическая сверхцель и смысл его земной жизни.

Откуда же у человека появляется душа живая? Медики, например, на этот вопрос, так и не дают прямого ответа. А Библия даёт. Господь Бог «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2:7). Дух человеческий в живой душе возник как следствие вдыхания в человека Господом вечного и бессмертного своего Духа. Потому Дух в человеке есть душа души. Вот она, эта исходная точка для понимания основ и сущности человека в процессе реализации его духовно-нравственного воспитания. Осуществление такого воспитания есть сотрудничество педагога с самим Богом. Каждый педагог должен чувствовать и понимать величие такого святого дела. Поэтому мало окончить педагогический вуз, нужно еще стать и воцерковленным педагогом. Вне такого подхода нет смысла заниматься духовно-нравственным воспитанием, ибо финальная часть его, как правило, будет гибельной. И эта трагедия реально произошла, когда человек в своей гордыне, отвернулся от Бога.

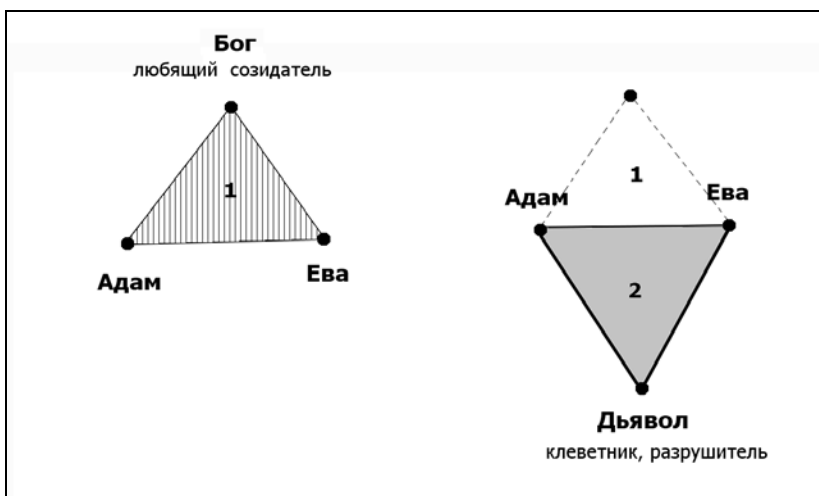
Библейская истина раскрывает и фиксирует вселенскую гуманитарную катастрофу, происшедшую с человеком в результате грехопадения. В этом акте произошло разрушение связей, определяющих доминантную целостность человека.

Элементы, ранее определявшие системную троичность (тело – душа – Дух), скрепленные в иерархию благодатью Святого Духа и Божественной любовью, приобрели атомарную свободу внутри человека. Все естество человека замкнулось на злую энергетику клеветника и разрушителя – Князя тьмы.

Был утрачен тот Центр Абсолютного духовного притяжения, в сфере которого только и могло происходить «обожение» (богоподобие –

теозис). Утрата высших ценностей обозначала качественную смену ориентиров, а, значит, движение по мнимым, виртуальным траекториям, ведущим к гибели. Вот эта ошибка, грех и преступление сопровождает все поколения людей, вплоть до сегодняшнего дня.

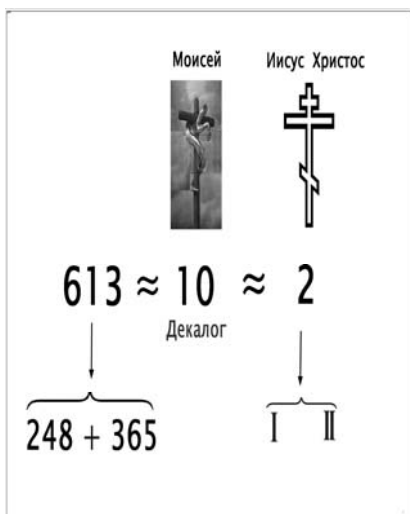
Что же делать? А делать нужно все, что поможет выбраться человеку из гибельной духовной ямы. Сам человек не обладает собственной энергией для выхода, потому нужна благодать Божия. Потому необходимо: а) поставить личностно-духовную задачу разорвать укоренившуюся связь с источником зла; б) собирать человека в его святую троичную целостность, которая начинается с таинства крещение ребёнка (и чем раньше это будет сделано, тем лучше); в) «подключаться» к божественным энергиям Святого Духа через молитву, литургическое богослужение, исполнение законов Божьих, покаяние, исповедь, участие в таинствах Евхаристии и добродетели; г) начать целенаправленное,



осмысленное и усердное движение ко Господу для спасения по благодати, превращаясь из образа в подобие Божие. Только подобное (целостная и иерархическая троичность человека) испытывает достаточную силу духовного тяготения к Подобно-Преподобному (Пресвятой Троице). Эти целенаправленные действия помогут вернуться человеку (людям) из зоны **2**, в которой он (они) оказались после грехопадения в зону **1**, для прямого общения с Богом (саму методику этой работы мы опишем ниже). Таким образом, из вышеизложенного стало ясно, что понятие «духовное» связано не с земным, не с человеческим, не с мате-

риальным, а со святым, вечным, сверхъестественным, Божественным. И к такой необычной работе субъекты воспитательной деятельности должны быть очень серьезно подготовлены.

Вторым понятийным элементом воспитательной цели является «нравственность». При каких условиях нравственность, как этическая категория, наполняется своим абсолютно истинным смыслом, т.е. обожествляется? Когда эта категория по своему содержанию упрощается, профанизируется, уплощается, очеловечивается, тогда нравственное трансформируется в моральное, а в дальнейшем может выродиться в аморальное и даже преступное. Нужна определенная, логически безупречная доказательная база, не вызывающая никаких сомнений и возражений в понимании сущности нравственности.



### Десять заповедей

1. Я Господь, Бог твой. Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим.
2. Не делай себе кумира.
3. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно.
4. Соблюдай день субботний, чтобы свято хранить его, как заповедал тебе Господь.
5. Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои, и чтобы хорошо тебе было на той земле, которую Господь дал тебе.
6. Не убивай.
7. Не прелюбодействуй.
8. Не кради.
9. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.
10. Не пожелай всего, что есть у ближнего твоего.

Рассмотрим духовно-воспитательные системы у некоторых народов в историческом контексте. В качестве примера возьмем воспитание еврейских детей, которое существовало еще три тысячелетия назад. В Торе (Пятикнижие Моисея) содержится 613 заповедей (статей закона, мицвот). Они состояли из 248-ми предписывающих заповедей (по частям тела) и 365-ти запрещающих заповедей (по числу дней в году). Всех



детей воспитывали в теоретическом плане понимания законов и практическом исполнении каждой заповеди закона.

Существовала определенная возрастная граница, которая фиксировала статус духовно-религиозного совершеннолетия, когда на ребенка полностью распространяется действие всех законов, обусловленные заповедями Торы. Мальчикам этот статус (бар-мицва — «сын заповеди») определялся в 13 лет, а девочкам (бат-мицва — «дочь заповеди») назначался в 12 лет. До этого возраста, согласно Торе, ребёнок мог не соблюдать заповеди полностью, но его отец, как постановили мудрецы, обязан приучать своих детей к их соблюдению, поскольку существовало обязательное духовное воспитание в семье. Спустя более трех тысяч лет, с удивлением знакомимся с такими фактами серьезного и массового воспитания детей, которое кажется просто невероятным на сегодняшний день. Каждый современный педагог должен задуматься о мощи тех воспитательных систем, которые существовали у древних народов.

Господь Бог на Горе Синай дал Моисею, записанные на каменных скрижалях **10 Заповедей** (Декалог), которые этот «богоизбранный» народ должен был не только реализовывать сам, но и передать всем народам мира как свод Законов, обязательных для исполнения, ибо они составляли основу духовной безопасности планетарного уровня. На этапе исполнения заповедей – никакой демократии и либерализма, а жесточайший контроль.

Смысловой и содержательный перечень ветхозаветного Декалога проявлен через внешнюю форму в виде креста. Духовная вертикаль (императив, детерминанта, аргумент и константа) образована посредством первых четырех заповедей, славящих Бога. Они требуют своего безусловного исполнения.

Пятая заповедь (Почитай отца твоего и мать твою...) – очень важная точка на духовной вертикали. Она, с одной стороны, сопряжена с Божественной вертикалью. А с другой, – даёт основание для построения горизонтали сугубо человеческих отношений, поскольку отец и мать рожают детей по исходному благословию Божьему. Горизонталь (пять последующих заповедей) – это нормативные человеческие отношения (функция аргумента вертикали), которые можно выстраивать в совершенно различных религиозно-этических и идейно-политических системах и и даже на базе общечеловеческих ценностей.

Если в народе наличествует безусловное выполнение первых четырех заповедей, то их энергетика и благодать наполняют оставшиеся заповеди человеческих взаимоотношений, осуществляемых на горизонтали бытия «мира дольнего». Люди очищаются от бремени греха и го-

ригоризонталь по закону подобия, все выше и выше воздвигается к Богу, всему чистому, святому и благодатному (Схема 1 слева).



Это есть однозначное, истинное и абсолютное представление о нравственности. Таким образом, на практике осуществляется духовно-нравственное воспитание. Моисею потребовалось сорок лет водить еврейский народ по пустыне, чтобы сформировать индивидуальное исполнение декалога. Это и есть педагогическая деятельность пророка, который в невероятно тяжелых условиях, эффективно и оптимально реализовывал практику духовно-нравственного воспитания своего народа, превратив его из «Богоизбранного» в «Богосозданный». Заметим, что такое воспитание требует невероятного напряжения всех трёхипостастных человеческих сил на уровнях и тела, и души, и Духа. Грехопадение в Раю показало слабость человеческой природы, которая по благодати

обрела свободу, но не может себя длительно удерживать в труде не только в физическом, но и в духовном. Сказал Господь Адаму: «За то, что ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; *в поте лица твоего (выд. авт.) будешь есть хлеб...*» (Быт.3:17-19).

После напряженного 40-летнего марафона по пустыне евреи обрели землю Ханаанскую, заповеданную им Богом. Обрели заповеданное и перестали с рвением исполнять Заповеди Божии. Потому горизонталь, на которой реализуются межчеловеческие отношения, отяжелев от греха, начала опускаться в зону морали (Схема 2 справа). Эта зона неустойчивая, релятивистская, «флюгерная». В ней работает губительный принцип: «Если Бога нет, то все позволено». Эта вседозволенность только усиливает уже не скольжение, а падение вниз. Народ, образно говоря, проскочив уровень морали, все ближе и ближе приближается к противоположному полюсу, к полюсу «инфернального». В этом пространстве, как раз и возобладали дьявольские силы, которые многократно ослабили былую мощь народа. Отсюда и весь спектр безнравственного негатива, который стандартно выливался в порабощение, развал государственности, пленение, рабство и рассеяние евреев по всему миру.

Когда становилось больно, трудно и невыносимо, тогда, идя от поражения к поражению, опять вспоминался Господь и народ начинал «карабкаться» из бездны зла в духовную высь, через мораль к нравственности, идя навстречу с Богом. Этот опыт еврейского народа нужно знать и помнить нам, чтобы не повторять, в который раз, исторических ошибок.

На Руси существовал торжественный и молитвенный обычай пострижения будущего князя, проводимый в храме, как начала его духовно-нравственного воспитания и подготовки к будущему военно-государственному служению. Всех мирян Руси воспитывали по правилам «Домостроя». «Домострой» был составлен известным религиозным деятелем XVI века, протопопом Благовещенского собора в Кремле Сильвестром. Известно несколько списков «Домостроя», поскольку он продукт творчества нескольких поколений. Впервые его полный текст был опубликован только в 1849 году.

Когда поставлена задача реализовывать концепцию духовно-нравственного воспитания, есть все основания вернуться к педагогике «Домостроя», взяв из нее все лучшее, что может способствовать воспитательной работе в начале XXI века. Духовно-содержательные основания «Домостроя» связаны с идеей вечности, а значит, они не могут полностью устареть до скончания века. А вот временные идеи и ценности всегда относительные, а значит – конечные, неосуществимые, «смерт-

ные». Вот почему категорически не смогла сработать в СССР парадигма воспитания, построенная на основе «Морального кодекса строителя коммунизма». Потому и сильна связка понятий «духовно-нравственное», ибо позволяет выйти на уровень вечного и святого.

К осуществлению идеи связи с вечностью, на которую нацелено духовно-нравственное воспитание, нас приведут не 613 законодательных правил Торы, не ветхозаветный Декалог, а две (I + II) заповеди жертвенной любви, которые в земной мир принес Богочеловек Иисус Христос. Они, эти две заповеди, и по форме, но главное, по содержанию и сущности своей, тоже представляют собой крест. Но крест не как геометрическую фигуру в Десятиисловии, а спасительный крест для всего человечества, на котором был распят Иисус Христос, который практически открыл путь спасения всему человечеству через Воскресение. «Иисус сказал: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Матф.22:37-40; Лук.10:27).

Как готовиться к осуществлению духовно-нравственного воспитания?

Практика воспитания всегда строится в диалоговом режиме. В данном деятельностном процессе субъекты эффективно и заинтересованно сотрудничают друг с другом для эффективного достижения результата. Это сотрудничество (сорботничество, синергичность) должно привести к интериоризации тех или иных ценностей в сознание воспитуемого.

Дидактика особо не нуждается в системе духовных ценностей, она работает в системе научного логико-вариативного содержания той или иной науки (физики, химии, математики, биологии и т.д.), которая, получив педагогическую обработку, становится учебным предметом. А вот воспитание невозможно без наличия и манифестации духовных ценностей, без стержневых идей религии, культуры, искусства и традиций данного народа. Что же может быть положено в основание этих ценностей? Существует два варианта: во-первых, ценности могут браться из «мира дольного», естественного, телесно-человеческого, конкретного, смертного, профанного, земного и, во-вторых, из «мира Горнего», сверхъестественного, Божественного, мистического, духовно-человеческого, вечного.

Первые ценности можно назвать общечеловеческими и морально-душевыми, вторые – Божественными и духовно-нравственными. Первые ценности ощущаются, воспринимаются, осознаются и закрепляются в нашем сознании пятью органами чувств, например глазами (красный,

оранжевый, желтый, зелёный, голубой, синий, фиолетовый или параметры цветного спектра: 720 – 380 нанометров) или посредством органов слуха (до, ре, ми, фа, соль, ля, си в частотном диапазоне: 16 – 19 000 гц). Только через эти узкие каналы человеческое сознание способно воспринимать некоторую информацию о естественном, материальном мире.

Однако эти каналы не позволяют воспринимать высшие сакральные, сверхъестественные смыслы, образы, чувства, переживания. Для их восприятия Господь дал человеку такой орган как сердце, которое используется не только и не столько как своеобразный и неутомимый кровяной насос, но и как духовно-сердечные очи и слух. Посредством этих феноменов воспринималось все мистическое и таинственное (понятие «сердце» в Библии упоминается более 1200 раз). Именно этим уникальным органом в Раю и осуществлялось общение Адама и Евы с Богом. После грехопадения данный тонкий и мистический орган зрения и слуха был у падших людей закрыт: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт.3:21). Потому и ослеп человек духовно и началось его наказательно-исправительное физическое бытие в «мире дольнем». На это указывают Евангелисты: «Оставьте их: они – слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Матф.15:14). Вот какие метаморфозы произошли на уровне Духа. Можно смотреть на материальный мир широко открытыми «физически» глазами, но будучи слепым духовно – можно угодить в губительную «сатанинскую» яму

Однако Господь любит свое творение, потому Он всегда может открыть человеку сердечные очи и слух, только по благодати через молитву, покаяние и причастие.

На страницах Библии эта проблема поднималась, заострялась, определялись пути и возможности её разрешения. «Ибо навел на вас Господь дух усыпления и сомкнул глаза ваши, пророки, и закрыл ваши головы, прозорливцы» (Ис.29:10). «До сего дня не дал вам Господь сердца, чтобы разуместь, очей, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать» (Втор.29:4). «Ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Матф.13:14,15). «Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего» (Пс.118:18). «Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся» (Ис.35:5). «И просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых» (Еф.1:18).

В своих молитвах св. Тихон Задонский искренне просит: «Сыне Божий, помилуй мя, просвети очи сердца моего, мглою грехов и стра-

стей омраченныя, якоже просветил еси слепых, возопивших к Тебе, Да отверзутся и мои очи сердечныя, да узрю Тя, Света незаходимаго, и верою и любовию последую Тебе».

Каждый верующий мирянин, стоящий на вечернем молитвенном правиле просит Господа «просветить разумные очи сердечные», дабы не уснуть в смерть. А в благодарственных молитвах по святом причастии, обращенной к Пресвятой Богородице, принявший Святые Дары, покаянно просит: «Рождшая истинный Свет, просвети моя умные очи сердца». Просвещать умные очи сердца и слух нужно в любом возрасте человека.

При этом возникает представление о том, что понятие «педагогика» (детовожделение) очень заужено. Если вспомнить трилогию Л.Толстого «Детство. Отрочество. Юность», то возникает вопрос о проблемах сердечного воспитания в юности. А «работает» ли педагогика со взрослыми людьми, или зрелыми, или с поседевшими старцами? Нет, не работает. А ведь чем дальше по жизни, тем более серьезнее и ответственнее должно быть воспитание сердца, ибо человек все ближе приближается к своему жизненному финалу. Но тогда должно быть иное определение этой целостной науки, а вернее искусства, как «самого высшего из искусств» (К.Ушинский). Назовем это высшее искусство «человековедением». Во-первых, это понятие с двумя ударениями, которые расширяют смысл самого понятия (ведать – знать, а ведение – вести: Кто; Кого; Куда; Зачем; К Кому (кому), т. е. к какому личностному идеалу). Во-вторых, нужна аналитическая и структурная расшифровка содержательного смысла педагогического понятия «Человековедение», в которое входят: «пренатальное и перинатальное» воспитание; семейное воспитание; педагогика; андрогогика и геронтогика; «человековедение ко смерти и Царствию Божию». При этом дифференцируются и углубляются представления о самом человеке: человек внешний, как субъект внешней целереализующей деятельности по изменению внешнего мира и человек внутренний, как субъект своего внутреннего духовно-нравственного и сердечного самостроительства. Ведь каждый из нас, получил от Бога свободу, талант творчества и предзаданность к построению своего Богоподобия по благодати. В процессе синергии (сотрудничества) с Богом он должен осуществить эту сверхзадачу. Апостол Павел по этому поводу увещевал: «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор.4:16). Но над этим обновлением нужно упорно трудиться, трудиться и еще раз трудиться.

Если подвести итог в рассуждениях о сердце, то нужно взять на вооружение неоспоримую мысль Иисуса Христа, определившего в Заповедях Блаженства главное условие отверзания очей сердца: «Блажен-

ны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Матф.5:8). А узревшие Бога, узрят и всю полноту Его Истины, а значит и полноту духовно-нравственного воспитания. Для этого нужно овладеть технологией духовного очищения своего сердца.

### **Синергийно-мистический аспект исихастской антропологии.**

Через все творческое наследие К.Д.Ушинского, рефреном проходит его главная педагогическая мысль: «Если вы хотите воспитывать человека во всех отношениях, то вы его должны узнать также во всех отношениях» [12]. Таким образом, заявлена главная мысль – знать человека до его сакральных глубин, до целостной полноты связи с Богом. Вне этой связи, человек обличался понятием «рака» (пустой, негодный) (Матф.5:22). Для решения такой стратегической задачи необходимо воспользоваться тем антропологическим арсеналом, который наработан богословской, философской и научной мыслью, часть из которого представлена в списке литературы к данному параграфу [10–24].

Мы остановимся на синергийно-мистическом аспекте исихастской антропологии. В православной традиции существует учение и практическое руководство для постижения себя и единения с Богом, которое называется исихазмом.

Исихазм — христианское, мистическое мировоззрение, древняя традиция духовной практики, составляющая основу православного аскетизма, направленного на стяжание Святого Духа и обожение души и тела. Высочайшей целью исихазма является преобразование и обожение всего человека по образу воскресшего Иисуса Христа.

Православная антропология в форме аскетических текстов отвечает на вопрос, каким образом человек соединяется с Богом. Опыт единения аскета с Богом называют мистикой. Мистико-аскетическая православная антропология наиболее значимо представлена в исихастском опыте. Именно в нем разрабатывались проблемы личности и сущности, личности и энергии. Предел «тварного становления (человеческого бытия во времени) находится в обожении, выводящем назначение временной природы человека за пределы времени. Исихасты говорят о мгновениях мистического опыта, которое имеет место всегда. Путь христианина предполагает непрерывное духовное восхождение. На этом подъеме энергия, направленная на добродетель, подпитывает силы человека, укрепляя восходящего человека. Человек, пребывающий во зле, стремится к небытию. Зло, в отличие от добра, не имеет положительного бытийного статуса [16].

Для исихастов характерно не просто общечеловеческое стремление к жизни (бытию), но и стремление к вечной жизни (сверхбытию, вечнобытию). Потому всеобщее творение не закончено. Каждый человек должен в соработничестве с Богом творить внутри себя духовную Все-

ленную. В этом и состоит сверхзадача, заданная Богом каждому человеку, приходящему в этот мир. Это и сверхзадача, стоящая перед каждым педагогическим вузом по оказанию помощи жаждущим.

Во временном измерении человек получает от Бога энергию вечности и настоящая жизнь человека становится временем опыта вечности. Дар вечной жизни делает человека надвременным.

Часто исихазм приравнивают к богословию нетварных энергий. Исихазм составляет как бы ядро православной аскетико-мистической традиции. Исихастскую традицию можно рассматривать в качестве школы христианства, в которой учатся жить вечной жизнью. Диалектика бытия состоит в единстве конечного и вечного. С. С.Хоружий выводит пять черт, характерных для антропологии исихастов [16 - 18].

1. Человек не является существом с самозамкнутым бытием. Становление человека человеком реализуется именно в его открытости Богу. В основе исихазма лежит *открытая антропология*. Открытость человека встречается с открытостью Бога. Бог является личностным, и человек, как образ Божий, также личностен. Следовательно, познание Бога возможно только через взаимное личное откровение Бога и человека.

2. Человек есть единое целое – сам по себе и в своем отношении к Богу. Сложное человеческое естество рассматривается в его психосоматическом единстве. Значит, исихасты детерминируют свою практику на принципах *холистической антропологии*.

3. Становление человека человеком достигается благодаря усилиям самого человека (человеческими энергиями), вызывающими к энергии Бога. В основе исихастского опыта лежит *энергийная антропология*.

Исихастская антропология рассматривает целенаправленный процесс достижения человеком своего бытийного предназначения, процесс становления человека человеком, восхождения человека к своему высшему Божественному призванию. Этот процесс представляет собой антропологическую динамику, он имеет ступенчатый вид.

4. Исихастское учение можно назвать *антропологией свободы*. Согласно этому учению, каждый человек волен свободно выбирать, примет он или отвергнет свое Божественное сущностно-бытийное предназначение. Перед человеком открыты разные варианты его бытийной судьбы. Человек выбирает себя сам.

5. Цель человеческого существования заключается в обожении, то есть в непосредственном и полном энергийном (резонансном) единстве человека с Богом. Судьба человека связана с постепенным приближением к «обожению». Это происходит в особой временной точке, при особом мистическом и молитвенном напряжении. Человек имеет цель выше



тварного мира. Именно соединение с Богом и есть его бытийное предназначение.

На пути к «обожению» преодолевается наличная человеческая природа, человек выходит далеко за пределы своей повседневности к границе своего бытия с божественным сверхбытием. Так исихасты описывают опыт, который следует назвать антропологией границы. Обожение преобразует человеческую природу. Энергия «обожения» преобразует и время человека

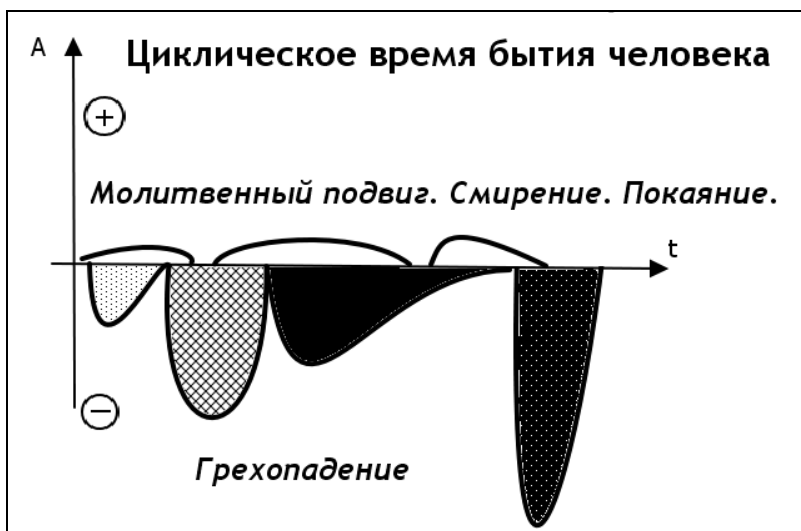
Если название ступеней или описание опыта на отдельных ступенях у исихастов и несихастов может совпадать, то последовательный ряд исихастских ступеней встречается только в восточно-христианской традиции (в православии, в пространстве «Русского мира») В других традициях мы его не найдем.

Исихастский путь пролегает через ряд аскетических ступеней. Аскезой называют духовные упражнения, «духовное делание». После ряда аскетических ступеней следуют мистические ступени. Мистикой называют духовное созерцание, боговидение. При переходе от аскезы к мистике энергии человека принципиально меняются, так что аскетическая активность исихаста на мистических ступенях преобразуется в бдительность, а не в пассивность. Аскетические и мистические события следуют во времени друг за другом. На аскетических ступенях могут присутствовать мистические события лишь отчасти, в редких случаях, лишь в предварительном порядке, не в полном своем смысле и своей силе.

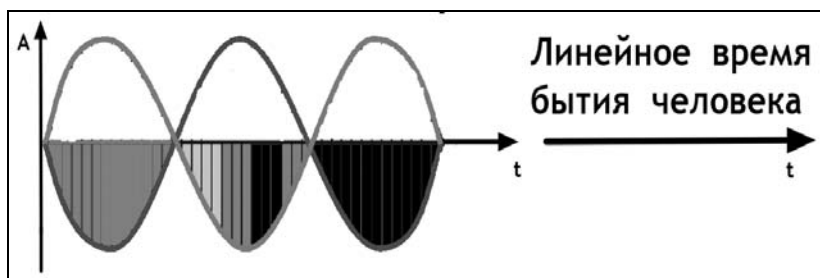
Мистика начинается после аскезы, аскеза составляет необходимую подготовку к мистике. Аскеза и мистика воспринимаются исихастами как метод и путь к истине.

Самое обобщенное описание различает две ступени (аскеза и мистика), более подробно различение трех ступеней на пути (очищение, прощение, совершенство).

Для временных целей удобнее дифференцировать девять ступеней исихастского пути. Перечислим их: обращение и покаяние, борьба со страстями, безмолвие, сведение ума в сердце, непрестанная молитва, синергия, бесстрашие, чистая молитва, созерцание нетварного Света. Первые семь ступеней составляют область аскезы, последние две – область мистики. Антропологический анализ этих ступеней приводит С.С.Хоружего к заключению, что на духовном пути энергии человека изменяются. А, значит, меняется и время.



Бытие и время человека в «дольнем мире», когда и мир и человек лежат во зле, грехе, страстях, имеют циклический характер. Начало процесса, его развитие и его завершение обладают циклической природой, в отношении как положительных (добрых), так и отрицательных (греховных) дел [16-18]. Когда же человек в своем стремлении проходит путь очистительной аскезы, накладывая в противофазе добротолубие на грех, то время реализации бытия человека из циклического становится линейным.



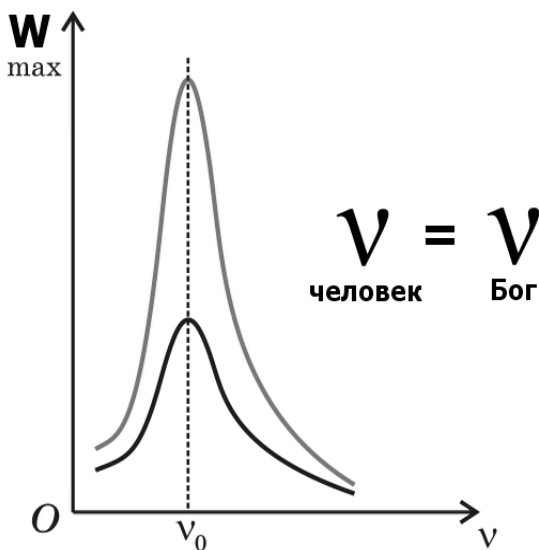
А на ступени чистой молитвы, «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», время становится точечным.



Исихастский путь безопаснее проходить строго поэтапно, не пропуская отдельные ступени, не пытаясь форсировать получение опыта высоких ступеней, таких как непрестанная молитва, бесстрашие.

Событие взаимодействия свободных энергий, в котором действуют Бог и человек (мистическая резонансная синергия), происходит за пределами понимаемого времени. Свойственный исихазму энергийный подход к онтологии события, не статически, а динамически трактует преобразование природы человека. Неукоснительно соблюдаемый энергийный подход приводит к рассмотрению духовной практики исихастов с точки зрения преобразования человеческих энергий и времени человека. Такого рода преобразования энергий оборачиваются высвобождением связанных энергий человека, т.е. размыканием энергий.

Исихастская антропология является антропологией открытых систем, резонансной, энергийной и процессуальной, поэтому ей свойственно представление о целенаправленном преобразовании человеческих энергий, которое можно описать как резонансное размыкание. Оно происходит тогда, когда частотные характеристики человеческих



энергий  $V_{\text{человек}}$ , совпадают с частотными характеристиками благодатных энергий Бога  $V_{\text{Бог}}$ .

В событии обращения и покаяния человек размыкает свои энергии по отношению к Богу и замыкает свои энергии по отношению к

страстям и греху (демоническим силам). Постепенно человек все больше общается с Богом и разобщается со страстями, освобождается от страстей. Так происходит аскетическое движение от борьбы со страстями к бесстрастию и поднятию к мистическому опыту созерцания. Изменение энергий исихаста проходит ступени, каждой из которых соответствует свой энергийный образ человека. Когда энергии человека зацикливаются на страсти, то время человека обращается в циклическую форму. Для того, чтобы освободить связанные страстями энергии, подвижнику приходится зацикленные на страсти энергии усилием воли и молитвенно – размыкать. Размыкание энергий влечет за собой размыкание времени. Через квантовое размыкание времени человек напрямую общается с Богом.

### **Личностный идеал в воспитании.**

Педагогическая теория и практика говорят о том, что воспитание невозможно без личностного идеала. Традиционно эту роль выполняют на начальном этапе родители или близкие родственники. Затем через процесс обучения ребенок знакомится с целой галереей мыслителей, ученых, писателей, исторических и политических деятелей, которые сделали весомые вклады в развитие социума, культуры, науки.

При диктаторских режимах роль личностного идеала в педагогике играли различные политические кумиры: Ленин, Сталин, Гитлер, Муссолини, Франко, Пиночет... Например, В.Маяковский, на заре советской власти давал наставление «юноше, обдумывающему житье, решающему – сделать бы жизнь с кого, скажу не задумываясь – «Делай ее с товарища Дзержинского»... Вот и делали...

Но эти кумиры, по историческим меркам, очень быстро снисходили с авансцены истории. И, зачастую, эти кумиры, в мгновение ока превращаются в изгоев. Так, в современной Украине налицо бушующая практика «Ленинопада», низвержение всего советского и русского. А в противовес этому торжество новых кумиров – С.Бандеры и Р.Шухевича. Ведь свято место пусто не бывает. Но все «скачущие» и участники факельных шествий почему-то забыли вторую заповедь Божию: не сотвори себе кумира! Все кумиры временны, они падают как истуканы и разбиваются вдребезги, уходя в небытие (Дан.2:32-40). Понимая эту закономерность, нужно ввести и признать социально-педагогическую аксиому, прибавив ее «гвоздями к колесу истории»: человек, любого калибра, ранга и статуса не может и не должен быть, в принципе, личностным идеалом в воспитании!

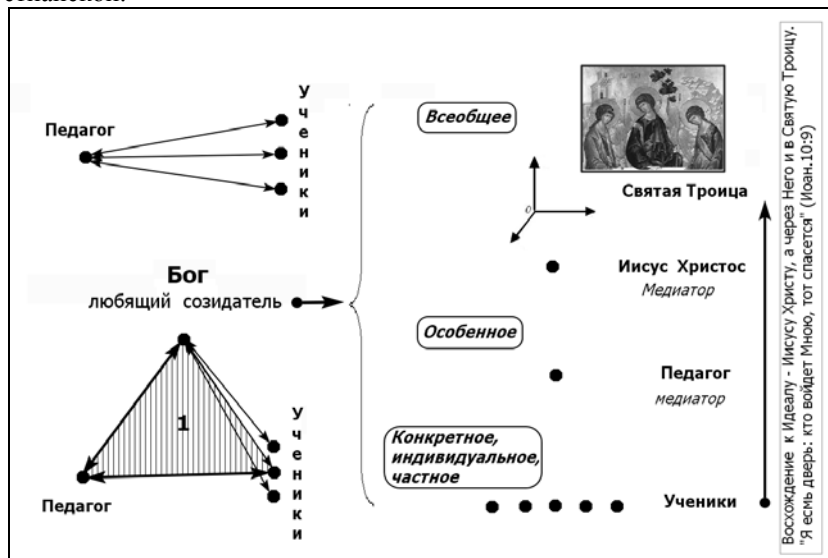
Личностный идеал в педагогике должен быть не только сущностно-смысловым, но и вечным, абсолютным символом, сияющим до скончания веков «нетварным» светом добра, истины и любви! Именно

этими светоносными святынями идеал будет освещать и освящать тернистый путь молодым поколениям, идущим в вечность.

К.Д.Ушинский писал: «Необходимо *стремление к совершенству*, из которого вырастают высочайшие добродетели и величайшие пороки. Только христианство может вести человека по этой великой и опасной дороге: оно устремляет нас к совершенству, но тут же смиряет нашу заносчивость, указывая живой *идеал совершенства – Христа*».

Известнейший в XIX веке богослов, философ, педагог С.С.Гогоцкий отмечал, что: «Первый и самый необходимый источник для Науки воспитания есть Богооткровенное учение Вѣры о назначении человѣка и об отношении его к Богу – своему Творцу и промыслителю. Правильность ответа на этотъ вопросъ чрезвычайно важна в Наукъ воспитания; отъ него зависит направление всего умственнаго и нравственнаго воспитанія и примѣненій его къ жизни». Единственным и высшим идеалом, объединяющим всё и вся, утверждал С.С.Гогоцкий, является «Безусловное или Бог».

Аналогичные мысли о Иисусе Христе, как о педагогическом идеале высказывали П.Д.Юркевич, А.В.Духнович, С.А.Рачинский. На этом же пути стоял и великий чешский педагог-гуманист Ян Амос Коменский, основоположник педагогики как науки, написавший «Великую Дидактику», которую, с полным основанием, можно назвать христианской.



Приведенная схема показывает путь этого движения ко Христу, а через Него и в Святую Троицу. Об этом свидетельствует культура, искусство, литература, поэзия, живопись...

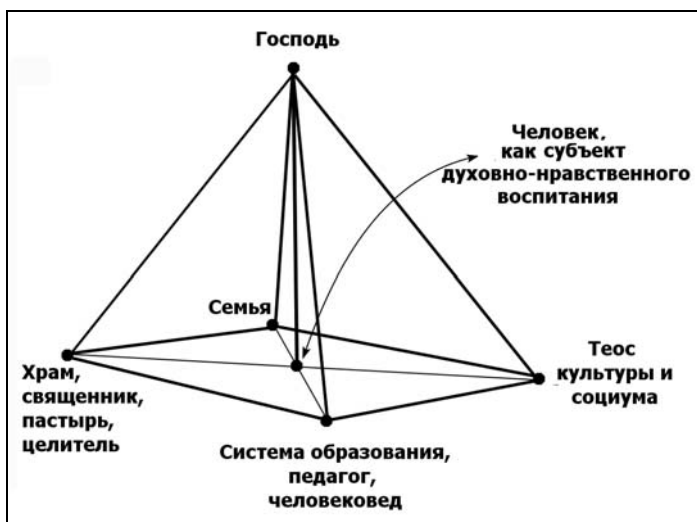
Ф.М.Достоевский излагал свои мысли на века, потому и сегодня они читаются, как для нас написанные: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо ещё непрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна – Христос. Но тут уже не философия, а вера».

Целенаправленное движение к Иисусу Христу литургийно должны совершать не только отдельные личности, в процессе своего обучения и воспитания, но и целые народы, в своей соборной представленности. И если, по большому счету, говорить о народе, то не народу нужно поклоняться, как утверждал русский философ П.И.Новгородцев, а духовным идеалам и святыням его. И когда народ об истинном своем идеале забывает, то, как отмечает Ф.М.Достоевский: «сразу оказывается зверем, сидящим во тьме сени смертной. Но в лучшие Христовы минуты он никогда в правде не ошибается. Потому что *идеал русского народа – Христос*».

**Структурно-системный подход к духовно-нравственному воспитанию в педагогическом вузе.**

К.Д.Ушинский считает, что сущность воспитания во все времена и во всех странах, — *это народность*. В поисках начал, объединяющих народности, он приходит к *христианству*, как «идеалу воспитания, который стоит над народностью». Религиозное понимание проблемы привело Ушинского к *православию*, как единственно истинной христианской религии. В статье «О нравственном элементе в русском воспитании» он раскрывает принцип *церковности* в воспитательном процессе. Великий педагог констатирует, что дело народного воспитания должно быть освящено церковью, а школа, в том числе и высшая, должна быть не только преддверием церкви, но и местом, где осуществляется процесс воцерковления личности. Потому священники, учителя и преподаватели, должны воспитывать учеников в почтении к религии, воспитавшей народ. «И в этом отношении, - заявляет К.Д.Ушинский, - мы поставлены очень счастливо, ибо наша религия соответствует самым высоким требованиям воспитания».

Таким образом, в процесс духовно-нравственного воспитания молодых поколений в совокупной целостности включается несколько структур: 1) Храм Божий, Чаша, священник, воскресная школа, родители и учителя, которые вместе с детьми посещают храм. Именно в храме происходит мистический процесс духовно-нравственного воспитания со всеми Таинствами; 2) Семья, которая в Православии именуется Малой церковью во главе с её настоятелем – главой семейства.



В семье исходно и начинается процесс духовно-нравственного воспитания; 3) Социум создает необходимые условия и средства, чтобы искусство и культура могли предлагать материализованные и духовные образцы, запечатленные в предметах, способствующих духовно-нравственному воспитанию.

Если обозначенное представить в виде структурно-системной схемы, то мы получим четырехугольную пирамиду, в основании и узлах которой, находятся структуры, реализующие духовно-нравственное воспитание человека. К числу таких относится и педагогический вуз, ибо он готовит педагога-человека, смысл деятельности которого и состоит в осуществлении духовно-нравственного воспитания. Вершиной пирамиды, образно говоря, является сам Господь в Трёх ипостасях, а медиатором, соединяющим Его с людьми, является Иисус Христос. Это привычная для нас иерархическая структура «мира дольнего». Однако конечная цель духовно-нравственного воспитания обязательно связана с «миром Горним». А для него все дольнее и земное предстает в перевернутом виде.

Старец Силуан Афонский (арх. Софроний (Сахаров) неоднократно указывал на то, что все земные ситуации нужно решать в системе особой диалектики. Обратимся к Христу и посмотрим, как Он разрешает эту проблему.

Господь не отрицает факта неравенства, иерархичности, деления на высшее и низшее, большее и меньшее, но эту пирамиду бытия Он опрокидывает вершиною вниз, и тем самым достигает последнего совершенства. Несомненная вершина этой пирамиды – сам Сын Человече-

ский, Единственный, подлинный, вечный Господь; и Он говорит о Себе, что «не пришел, чтобы Ему служили, но послужить и дать душу Свою во искупление многих» (Матф.20:28).

Христос, как Творец, как «Виновник» бытия мира, взял на Себя тяготу – грехи всего мира. Он – вершина опрокинутой пирамиды, вершина, на которую давит тягота всей, обремененной грехами пирамиды бытия.

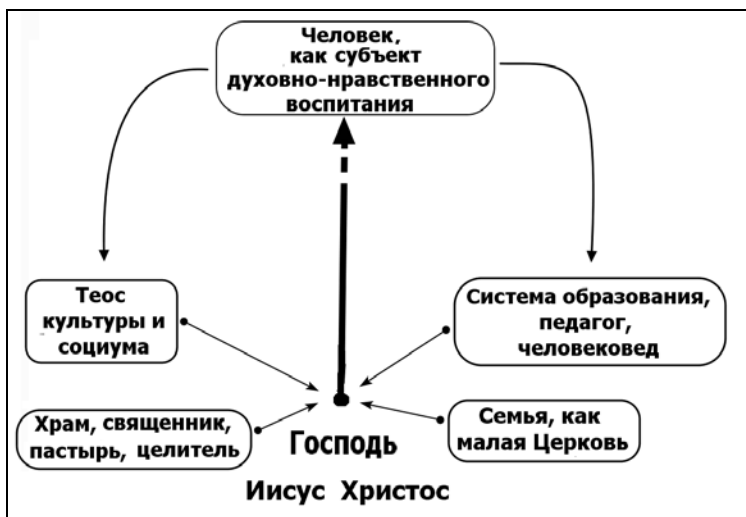
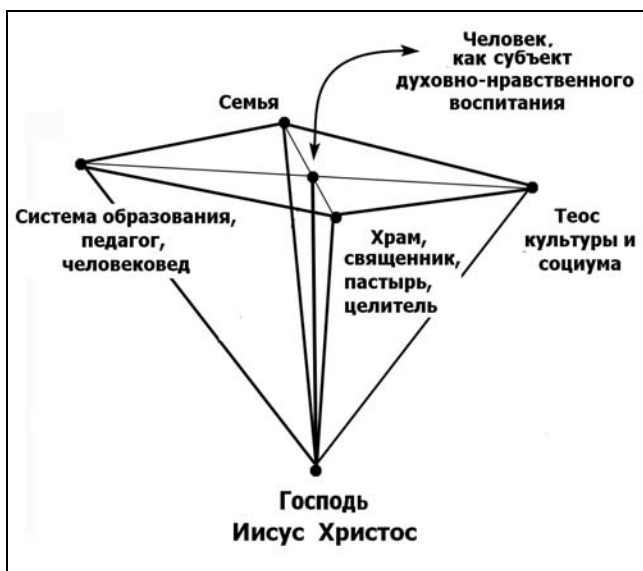
Последователи Христа неизъяснимым образом уподобляются Ему и через принятие на себя тяготы или немощи других: «сильные должны носить немощи бессильных и не себе угождать» (Рим.15:1).

Мы говорим здесь обо всем этом для того, чтобы указать на характерную особенность христианского пути. Христианин идет «вниз», туда – в глубину опрокинутой пирамиды, где сосредоточивается страшное давление, где пребывает взявший на Себя грех мира – Христос. Когда сердца касается благодать Божия, тогда в нем начинает действовать сила любви Христовой, и влекомая этой любовью душа действительно самозабвенно опускается на глубину опрокинутой пирамиды, стремясь ко Христу, уподобляясь Ему. В пределах своих сил человек берет на себя тяготу братьев. Это и есть практика Христоцентризма. Христос, как универсальный медиатор воссоединяет через Себя и человека (кордоцентризм) и Пресвятую Троицу (теоцентризм).

На дне опрокинутой пирамиды, глубочайшее дно-вершина которой взявший на Себя грех и тяготу всего мира, по любви к миру распятый Христос, совсем особая жизнь, совсем особый свет, особое благоухание. Туда любовью увлекаются подвижники Христовы, представляющие культуру, социум, священство, семью, все уровни системы образования и весь корпус педагогов-человековедов, системно работающих в сфере духовно-нравственного воспитания человека. Именно человек находится на вершине и в фокусе этого целостного синергетического воздействия. Состоявшись в должном статусе своего воспитания и воцерковления, сам человек спускается в эти Христовы глубины, становясь соработником в воспитании последующих поколений. В этом диалектическом движении (от Христа и Святой Троицы к человеку, а от него ко Христу и Святой Троице) и осуществляются циклы духовно-нравственного воспитания.

Именно на этом пути происходит преобразование (метанойя – переосмысление) человеческой сущности из Образа Божиего в Подobie. Это и есть путь «обожения» (теозис). Но по этому пути воспитуемого человека должны вести педагоги-человековеды, которые уже состоялись в теозисе, через свое личностное преобразование [24-40].





Иначе никакого духовно-нравственного воспитания не произойдет, а будет некая имитация и профанация, что обязательно приведет к противоположному эффекту «духовного осатанения». Это категориче-

ски нельзя допустить в деятельности педагогического (человековедческого) вуза.

Системным образовательным средством, организующим и управляющим деятельностью всех субъектов этого целостного и органического процесса Человековедения (знать человека и вести его к сверхцели бытия) является «Сакральная педагогика святости», которая должна получить свое законное место в современном педагогическом вузе [42-46].

Оргуправленческой структурой, которая будет генерировать и запускать деятельностные механизмы духовно-воспитательного процесса, наполнять их соответствующим содержанием внутри всех специальностей педагогического вуза может стать кафедра религиозной философии, богословия, сакральной педагогики и синергичной антропологии.

Функция и задача кафедры будет состоять в том, что она станет стержневым основанием духовного воспитания студентов на протяжении всех лет обучения. Представим примерный содержательнотематический план работы презентуемой кафедры.

**I курс.** Религиоведение. Историко-антропологический проект.

**II курс.** Сравнительное религиоведение. Религиозная философия. Сакральные книги. Синергичная антропология.

**III курс.** Христианство (Католицизм, православие, протестантизм). Библиистика. Ветхий Завет. Синергичная антропология. Религиозная философия. Сакральная педагогика святости.

**IV курс.** Православие. Православная культура. Новый Завет. Библия как первичный и фундаментальный источник педагогического знания. Синергичная антропология. Сакральная педагогика святости.

**V курс.** Православная этика и эстетика. Аскетика. Патристика. Синергичная антропология. Сакральная дидактика.

Философы разных уровней и разных эпох, донесли до нас важную на сегодняшний день весть: «Целься в вершину, а попадешь в середину», и «Отойти, чтобы вернее попасть». Данный параграф, посвященный духовно-нравственному воспитанию в педагогических вузах «Русского мира», написан на стыке богословских, научных, педагогических, психологических, философских и иных проблем. Идея духовно-нравственного воспитания и есть та идея, которую нужно все время иметь в виду, чтобы реализовать в максимальной степени возможности педагогического воздействия.

Понимая стратегическую серьезность заявленной темы, автор хотел обратить внимание читателей, а тем более практических психологов и педагогов именно на то, что требует качественного переосмысления всей современной педагогической парадигмы, связанной с духовно-

нравственным воспитанием. Это требует кардинальной перезагрузки и переформатирования мировоззрения всех педагогических работников. С целью реализации поставленной задачи в приложении к данной работе приводится объёмный список защищенных диссертаций по теории сакрально и сакральной педагогике. Теоретические основы и блоки, которые лягут в фундамент данной концепции, уже есть. Есть и тот главный Камень, который «отвергли строители». Именно на Нем и будет построено то прочное здание, которое выстоит при любых социальных катаклизмах.

Куда нужно отойти, чтобы вернее попасть в цель? В вечность, в Царство Божие, в «засмертную точку», чтобы с Божественной высоты увидеть тот путь, по которому нужно пройти каждому человеку, явленному на Земле.

Над этой проблемой много и долго размышлял учитель учителей русских К.Д.Ушинский. Он писал, что педагогов численно нужно не меньше, а даже больше, чем медиков. И если медикам мы вверяем наше здоровье, то воспитателям вверяем нравственность и ум детей наших, вверяем их душу и дух, а вместе с тем и будущность нашего Отечества. Вот и у автора болит душа за будущее нашего Отечества. Потому мы не только можем, но и должны построить такую систему духовно-нравственного воспитания в педагогических вузах, которая будет синергетически резонировать с главной Божественной Идеей, которую должен осуществить человек – став Подобием Божиим по благодати. Педагог-человековед, подготовленный в педагогическом вузе «Русского мира», «стяжай Дух Святой – и тысячи учеников вокруг тебя спасутся».

### Литература

1. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии: В 2 тт. / С.Л. Рубинштейн. - М.: Педагогика, 1989. – Т. II.
2. Психология XXI века: пророчества и прогнозы (круглый стол) // Вопросы психологии. – 2000. - № 1. – С.3-35; № 2. – С. 3-41.
3. Леонтьев А.Н. Начало личности – поступок. Избр. психол. произведения в 2-х т.. / А.Н. Леонтьев. – М.: Педагогика, 1983. -Т.1.– С. 381 – 385.
4. Платонов К.К. О системе психологии / К.К. Платонов. – М.: Мысль, 1972.
5. Фельдштейн Д.И. Психология развития личности в онтогенезе / Д.И.Фельдштейн. – М.: Педагогика, 1989. – 284 с.
6. Общая психология. Учебник для студентов пед. институтов / Под ред. А.В. Петровского. – 3-е изд. Перер. и доп. – М.: Просвещение, 1986. – 432 с.
7. Новое педагогическое мышление / Под ред. А.В.Петровского. – М.: Педагогика, 1989. – 380 с..
8. Воробьев С.Л. Онтологические образы психологии / С.Л. Воробьев // Человек. – 1995. - № 1. – С. 21 – 39.

9. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики /Составление и введение Ильченко В.И. – Луганск: ОАО «ЛЮТ», 2000. – 400 с.
10. Ильин В. В. Философская антропология: учебное пособие для вузов. — 2-е издание/В.В. Ильин. — М.: Книжный дом Университет (КДУ), 2006. – 232 с.
11. Губин В., Некрасова Е. - Философская антропология: Учебное пособие для вузов / В.Губин, Е.Некрасова. - М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. - 240 с.
12. Ушинский К.Д. Собрание сочинений: в 11 тт./ К.Д. Ушинский. –Москва–Ленинград: Изд-во АПН РСФСР.– 1948 – 1952. -Т.8.«Опыт педагогической антропологии. том 1.»; Т.9 «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. том 2.», Т. 10 Материалы к «Педагогической антропологии. том 3».
13. Педагогическая антропология: Учебное пособие / Авт.-сост. Б.М.Бим-Бад. – М.: Изд-во УРАО, 1998. – 576 с.
14. Православное учение о человеке. – Изд-во «Христианская жизнь». – Клин, 2004. – 430 с.
15. Жиртуева Н.С. Ісихазм в духовній культурі середньовічної України та Росії: Автореф. дис. ...канд. філософ. наук / Жиртуева Н.С. – К., 2000. - 16 с.
16. Сержантов П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном / П.Б.Сержантов. – М.: Ин-т философии Рос. акад. наук; Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви. – М.: Православный паломник – М, 2010. – 320 с.
17. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. - М., 2005.- 408 с.
18. Хоружий С.С. От антропологической прагматики к антропологической эвристике: стратегии развития синергийной антропологии / С.С. Хоружий.- М., 2008. 356 с.
19. Кононова Е.С. Концепция человека в религиозно-философской антропологии Григория Паламы: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: (09.00.03) / Моск. пед гос. ун-т / Кононова Е.С. – М., 2000. – 19 с.
20. Макаров Д. И. Проблема человека в паламитском исихазме: историко-философский анализ: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук / 09.00.03 – «История философии»/ Макаров Дмитрий Игоревич. – Екатеринбург 2006
21. Мельников Д. А. Синергийная антропология как современная интерпретация исихазма: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13/ Мельников Дмитрий Анатольевич. – М, 2009.
22. Моргачев В. О. Исихазм: культурный смысл :На материале истории культуры Византии и России: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 24.00.01/Моргачев Владислав Олегович. – Ростов-на-Дону, 2002.
23. Наделяева Екатерина Павловна Традиции исихазма в русской средневековой культуре: автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. культурологии: 24.00.01 – «Теория и история культуры (культурология)» /Наделяева Екатерина Павловна.– М. –2004.
24. Остапенко М. А. Образ совершенного человека в православной антропологии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13 /Остапенко Марьяна Анатольевна. – М, 2010.

25. Беляева В.А. Теория и практика духовно-нравственного становления и развития личности учителя в светской и православной педагогической культуре: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра пед. наук: (13.00.01) / Беляева В.А.. – Моск. пед. гос. ун-т. – М., 1999. – 37 с.
26. Бочарова И.М. Церковь как институт духовного образования и воспитания: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: (09.00.11) / И.М. Бочарова.– Воронеж. гос. ун-т. – Воронеж, 1998. – 16 с.
27. Виноградова Н.М. Идея Бога как объект социального познания (методологический аспект): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.02/ Н.М. Виноградова; Южноукраинский пед ун-т им. К.Д.Ушинского/– Одесса, 1996. – 164 с.
28. Глуханюк А.А. Традиции православной концепции воспитания в культуре современной российской молодежи: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: 24.00.01 / Анна Аркадьевна Глуханюк. – Екатеринбург, 2005.
29. Когаленко О.Э. Антропология христианской семьи: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: 09.00.13 / О.Э. Когаленко; Сев.-Кавк. научн. центр высш. шк. – Ростов н/Д, 1999. – 31 с.
30. Копировский Александр Михайлович Приобщение студентов высших учебных заведений к православной культуре, автореферат дис. учен. степ. канд. пед. наук: 13.00.08/ Копировский Александр Михайлович. – Москва, 2006.
31. Королькова И. В. Взаимодействие государственной системы образования и Русской Православной Церкви в сфере духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук : 13.00.01/ Королькова Инга Владиленовна. – Москва, 2012
32. Лазарев Н.А. Теоретико-методологические основы развития личности студентов с опорой на их религиозно-духовные гуманистические ценности: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра пед. наук/ Н.А. Лазарев. – Сочи, 2001. – 42 с.
33. Локонова Е. Л. Храм как культурно-символический текст (на примере православного Храма): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : 09.00.13 / Е. Л. Локонова. – М, 2008.
34. Макарова В.А. Формирование и развитие духовности будущего учителя в процессе профессиональной подготовки в вузе. Автореф. дис. соиск. учен. степ. д-ра пед. наук /Макарова В.А. – Калуга, 2001. – 33 с.
35. Маслов Н. В. Православное воспитание как явление русской педагогической культуры. На материале трудов схиархимандрита Иоанна (Маслова): 13.00.01/ Н. В. Маслов— Курск, 2004.
36. Махортова М.В. Духовно-нравственное воспитание личности на основе православной этики (социально-философский анализ): автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук /Махортова М.В. – Ставрополь, 2000. – 22 с.
37. Минкин С. И. Влияние православной культуры на формирование ценностных ориентаций учителей сельской школы. Автореф. дисс. соиск. учен. степ. канд. пед. наук : 13.00.08 /Минкин Сергей Иванович — 13.00.08 — Москва, 2005
38. Миронов В. И. Воспитательный потенциал религиозной (православной) педагогики и его реализация в негосударственном общеобразовательном

- учреждении. Автореф. дисс. соиск. учен. степ. канд. пед. наук: 13.00.01/ Миронов Владимир Иванович. — Екатеринбург, 2010
39. Перевертайло В. В. Подготовка православных педагогов в учреждении дополнительного образования к преподаванию «Основы православной культуры», автореф. дисс. соиск. учен. степ. канд. пед. наук: 13.00.08 /Перевертайло Виктор Викторович.– Волгоград, 2008 .
  40. Чурсина Э. А. Православное воспитание как духовная традиция отечественной педагогики / Чурсина Элеонора Александровна : автореф. дисс. соиск. учен. степ. пед. наук:13.00.01. — Елец, 2001.
  41. Раушенбах Б.В. К рационально-образной картине мира / Б.В. Раушенбах // Коммунист. – 1989. – № 8. – С. 89-97.
  42. Ильченко В.И. Сакральная педагогика как средство преодоления кризиса ценностей /В.И. Ильченко, В.М.Шелюто // Вісник Луганського державного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка (Педагогічні науки). - Луганськ, 2000. – С. 101–106.
  43. Ильченко В.И. Феномен внутреннего человека в архитектонике Христоцентризма / В.И. Ильченко //Філософські проблеми людини. Матеріали науково-практичної конференції. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2011. – С. 208-212.
  44. Ильченко В.И. Сакральная педагогика в духовном пространстве культуры восточных славян. / В.И. Ильченко // Релігія. Особистість. Громадянське суспільство. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Луганськ, 2003. – С.24–30.
  45. Ильченко В.И. Становление сакральной педагогики в постсоветской Украине В.И. Ильченко // Динамизм социальных процессов в постсоветском обществе. – Луганск: ЛНПУ, 2000, с.143 – 174.
  46. Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека / В.И. Ильченко // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля, 2007. – С.56–69.

## ***VII. 5. ПРОБЛЕМЫ ВОСПИТАНИЯ И ОБУЧЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОМ И ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ***

В сегодняшнем мире информатизация стала фактом. Под информатизацией мы понимаем смену основания всей цивилизационной жизни, когда все более важным становится не производство вещей как таковое, а производство информации. Все сложности и трудности, которые возникают перед человеком сегодня – это проблемы информационного плана. Если будет найдена модель преодоления тех противоречий, которые порождает вовлечение человека в виртуальную реальность, то можно будет и найти новые алгоритмы воспитания и образования, адекватные новой реальности.

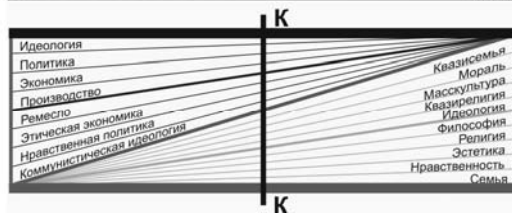
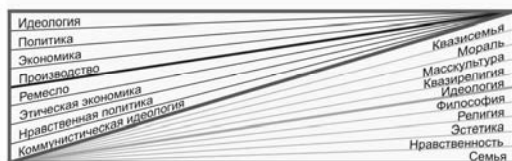
Информатизация в социальном смысле сегодня проходит так, что затрагивает абсолютно все структуры общества. Поэтому знание структуры общества является важным условием успешной деятельности в любой отрасли, в том числе, и в педагогическом процессе. Информационные технологии должны опираться на более четкое, чем до сих пор, понимание структуры того социального пространства, в котором мы действуем.

Исходя из этого, мы, все свои рассуждения, связанные с информационными технологиями, должны предварить рассуждениями о том, как мы понимаем структуру социального пространства, в котором идут глобальные процессы информатизации и как они, в свою очередь, влияют на эту структуру. Какая конфигурация этой структуры сложится в результате воздействия глобализации и информатизации в обществе? Скажем несколько слов о нашем представлении социального пространства, в котором разворачивается драма под названием «глобальные процессы информатизации».

Мы исходим из того, что структура общества представляет собой единство четырех пространств: пространства цивилизации, пространства культуры, пространства квазицивилизации и пространства квазикультуры. Под квазицивилизацией мы понимаем цивилизационное пространство, основное противоречие которого (человек человеку – враг) смягчено некоторыми, взятыми из культуры отношениями. Квазицивилизация – это такой способ жизни людей, который, будучи цивилизацией по сути, строится на основе принципов культуры. В квазицивилизацию входит: ремесло, этическая экономика, нравственная политика и коммунистическая идеология. Отметим здесь, что выделенные нами элементы структуры цивилизации в широком смысле как единства собственно цивилизации и квазицивилизации, в реальной жизни социума представляют собой свернутый жгут из этих элементов. На схеме пред-

ставлена эта структура в упрощенном варианте, отвлекаясь от того, как каждый из элементов структуры (например, идеология), воздействует, усиливая или ослабляя действие всех остальных элементов на человека.

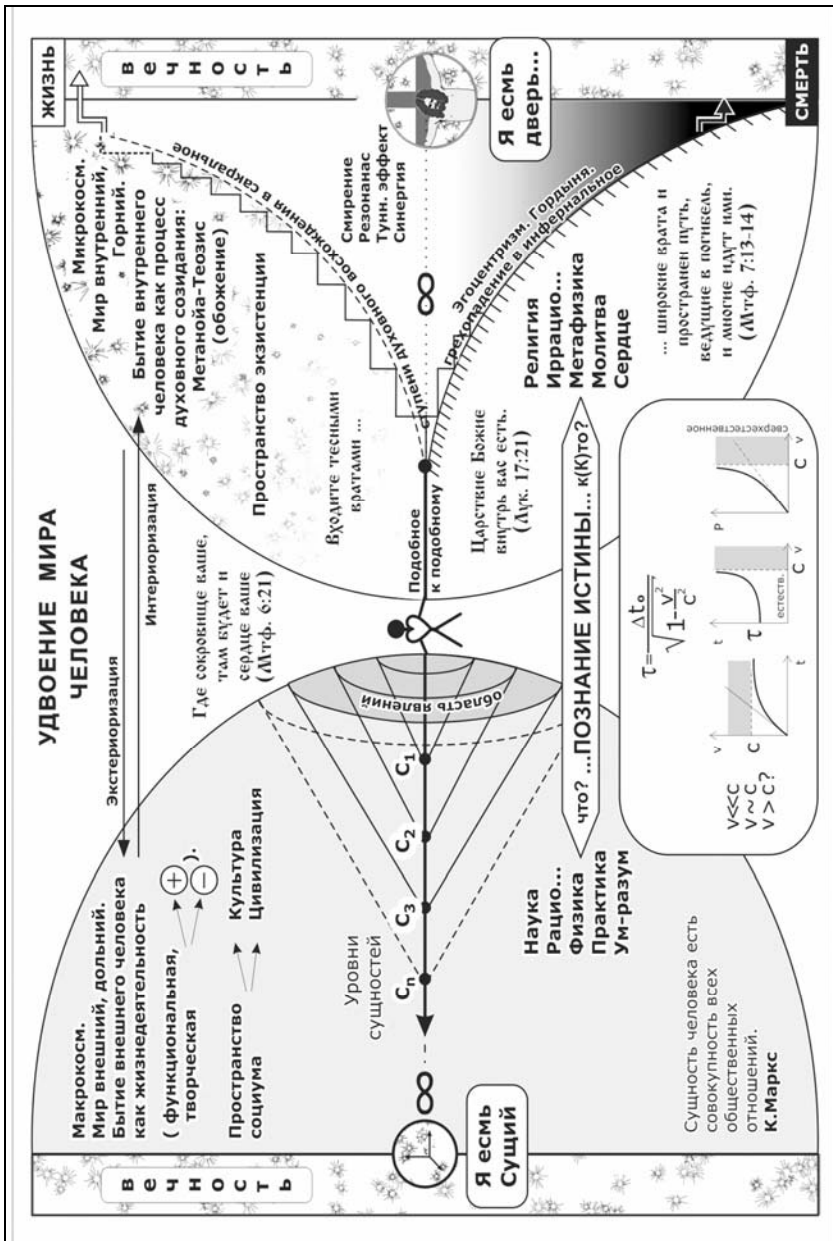
Культура, в широком смысле этого слова, состоит из собственно культуры и квазикультуры. Под квазикультурой мы понимаем культурное пространство, построенное под обслуживание эгоистических устремлений цивилизации. Квазикультура состоит из следующих элементов: квазисемья, мораль, масскультура, квазирелигия и идеология. Так что социум представляет собой сложную структуру, состоящую из многих элементов, причем, каждый из них воздействует на все остальные.





Теоретически можно разделять целостного человека на внешнего и внутреннего и изучать их в относительной отдельности. Но человек-то целостен. Главное выяснить, кто в этом целостном человеке главенствует: внешний или внутренний? Если внешний, то, в лучшем случае, целостный человек будет выступать субъектом внешней целеполагающей и целереализующей деятельности. Но целеполагание – функция, зависящая от внутреннего мира человека, от его интуиции, от его нравственных ориентиров, от его мировоззрения и мышления. При подведении итогов деятельности должна включаться совесть и ответственность. Но на формирование этих важнейших качеств целостного человека, система образования не предполагает времени и не имеет возможности. Учительский и преподавательский корпус подготовлен к передаче определенной суммы готовых знаний (акцент работы памяти), которая необходима для будущей профессиональной деятельности человека. Не потому ли активная деятельность человека в сфере промышленности (казалось бы мирная), вызывает экологическую катастрофу в планетарном масштабе. А атомные бомбардировки японских городов, для авторов их осуществления, помимо политических амбиций, представлены были как широкомасштабный научный эксперимент. У всех разработчиков и конечных исполнителей этого варварского преступления против человечества была напрочь атрофирована совесть. Целостный человек, как инструмент бездумного исполнения, управляется внешним человеком, который поражен грехом. Из этого можно сделать вывод: какие ценности заложены в глубины человеческого Я (сакральные или «инфернальные»), таковы будут деяния человека.

На структурно-логической схеме опорного конспекта «Удвоение мира человека» показаны сферы, относящиеся к внешней и внутренней компетенции целостного человека. Многие философы различных философских школ определяли два пространства бытия «Макрокосм» и «Микрокосм». И во внешнем, и во внутреннем мире предельным феноменом выступает личностная представленность Бога. Крайности сходятся. Если внешний человек будет неуклонно идти до предела, познавая и преобразовывая мир по законам Творца, то он, возможно, встретит там Сущего. Но слишком длинен этот путь и загроможден материальными и «бесовскими» искушениями. Крупнейшие ученые научились находить и на этом пути Господа. Известна мысль французского философа Ф.Бэкона, который утверждал, что поверхностное знакомство с наукой, познающей природу, приводит человека к атеизму и материализму. А познание глубинных основ наук, наоборот приводит человека к Богу. Потому у человека нет иной предельной сверхзадачи, как реализации в течении своей жизни идеи «обожения».



Внутренний мир целостного человека представлен движением в двух противоположных направлениях: восхождением вверх (к чистому, святому) и ниспадением вниз (к скверне, «инферальному»). В.Высоцкий, в своих поэтических строках, описал психологическое состояние подъема:

Мы рубим ступени... Ни шагу назад!  
И от напряженья колени дрожат,  
И сердце готово к вершине бежать из груди.

Для подъема на реальную горную вершину, действительно, нужен огромный труд. Но помимо телесно-психологического состояния, нужно руководствоваться и духовным приоритетом. Восхождение к сакральному, как уже отмечалось, требует мобилизации всех духовных и физических сил человека. Это не благополучный спуск к «бесовским» страстям и наслаждениям. Сердце человеческое должно быть на вершине, ибо там сокровища твои, человек. И вершина эта – вземная, на которой – Господь! Именно к Нему должны быть направлены все устремления человеческие. Только при таком условии движения человек будет властвовать на земле, как ему и предписано при сотворении мира.

Если при спуске в «инферальные» глубины, человек Бога не ищет, а сразу попадает в смертельные объятия дьявола, то при подъеме ко Господу, он должен кардинально и целенаправленно измениться, чтобы устремляться к Богоподобию.

Как уже отмечалось ранее, с религиозной точки зрения, информация духовной культуры есть любовь, как и Бог есть любовь: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1Иоан.4:7,8).

Рассмотрев пространства культуры, цивилизации, квазикультуры, квазичивилизации мы должны заметить, что эти пространства заполнены очень многими отношениями: трудовыми, семейными, дружескими, любовными, политическими и т.д. Все эти отношения и процессы с ними связанные, осуществляются благодаря информационным процессам. Любые исследования, посвященные анализу проблем информатизации, страдают одним существенным недостатком. Считается, что вся структура общества статична, а информационные процессы пронизывают ее, наподобие воды, проникающей в почву. На самом деле всё гораздо сложнее. Вся структура социума постоянно находится в движении. Это движение создается движением людей. Одни люди, массы, группы движутся из цивилизации в культуру. Другие – из культуры в цивилиза-

цию. Третьи стоят у кризисной черты и переживают стресс кризиса. Четвертые находятся в крайней точке цивилизации. Пятые – в крайней точке культуры. В каждой такой точке, в каждой такой позиции отдельный человек или группа людей по-разному воспринимают информацию и пользуются ею. В общем виде можно сказать, что информации, как таковой, как полезности, как средств управления, а значит и манипуляции, - открыт более всего внешний человек. Внешний человек становится сущностью в пространстве цивилизации, и, особенно, квазицивилизации. Когда он туда движется, он все сильнее поддается воздействию соответствующей информации. Но для учителя очень важно здесь не увлечься: если идет успешно процесс обучения, нужно насторожиться. Потому что успешность процесса обучения может сопровождаться движением этого ребенка в сторону цивилизации. В этом случае ребенок становится и приемником, и генератором мировоззрения личности, высшей ценностью которой является полезность и манипулирование. Индустрия производства информации делает все более успешной проникновение информатизации в учебный процесс. В школе это может обернуться тем, что ребенок будет становиться либо деспотом, либо рабом, либо роботом. Процесс открытости внешнего человека к информации приводит к тому, что для внутреннего человека информационные процессы оказываются закрытыми. Душа мумифицируется, она теряет способность воспринимать моральную, а тем более, духовную информацию. Мы уже не говорим о трансцендентной информации, связанной с открытостью души Откровению. Человек с мумифицированной душой, переместив свою сущность во внешнего человека, становится либо сам безжалостным манипулятором, либо объектом еще более безжалостной манипуляции. Увещевания, обращенные к ученику «Где твоя совесть?» и «Как тебе не стыдно!» практически не воспринимаются внешним человеком. Эти моральные увещевания направлены в адрес внутреннего человека. Внутренний человек при дефиците сакральной информации «усыхает», мумифицируется. Чтобы не нарушить баланс между внутренним и внешним человеком, чтобы внешний человек не поглотил внутреннего человека, и мы не получили «зверя в человеческом облике, нам нужно двигаться в сторону культуры. Если движение человека в сторону цивилизации не требует особых усилий, то движение в сторону культуры должно осуществляться осознанным, волевым усилием.

Конечно, внешний человек активно движется в сторону полюса цивилизации, но одновременно внутренний человек может двигаться в сторону культуры. Система образования должна развивать в человеке потребность во внутреннем человеке, и тем самым формировать у него способность воспринимать сакральную информацию: информацию ис-

куства, информацию культуры, информацию нравственную, информацию эстетическую, т.е. все то, что исчезло из нашего культурного пространства и превратилось в квазикультуру. Поэтому так важно сегодня научить человека слушать классическую музыку, бескорыстно восторгаться поэзией, цветами, красотой солнечного заката и, в конце концов, идя по этим ступеням, как по лестнице Иакова, дойти до того, чтобы услышать голос Бога в себе. Для этого нужно, чтобы внутренний человек не «усыхал», а, наоборот, рос и развивался, восполнялся божественными энергиями, сакральной информацией. Поэтому в процессе воспитания серьезная и ответственная роль отводится самому воспитателю, чтобы он не увел своих воспитанников в сторону информатизации, побочным результатом которой будет развитие внешнего человека и губительное воздействие на внутреннего человека. Информационные процессы должны компенсироваться тем, чтобы одновременно человек двигался в сторону культуры, чтобы возрастал внутренний человек. Учитель должен помнить, что есть два вида информации: информация, рассчитанная на полезный эффект, и информация, рассчитанная на сохранение человека в человеке. Неисчерпаемым источником такой информации является Библия. Это самая великая информация, позволяющая не только сохранить человека, но и наполнить его глубинной сущностью. Вот такая ответственность стоит перед учителем, владеющим информационными технологиями.

Информация как виртуальный эквивалент реальности коррелируется с процессами образования как процесса передачи накопленного опыта от одного поколения к другому. В основе рациональной работы, обеспечивающей передачу такого опыта, лежат аналитические процессы. Чтобы упаковать информацию в форму, удобную для передачи конструктивного опыта, нужен анализ. Чтобы распаковать также используется количественный и качественный анализ как фундаментальные для данного процесса мыслительные действия. При этом отметим, что относительно цивилизации более эффективен количественный анализ. А в культурном пространстве более эффективен именно качественный анализ, поскольку он позволяет соотносить напрямую процессы, происходящие в социуме, с человеком. Это либо способствует развитию качеств человека, либо наоборот, тормозит это развитие. Поэтому, нам думается, что неудача опыта перестройки преподавания математики в 70 – 80-х годах XX столетия связано с тем, что не учитывались фундаментальное соотношение качественного и количественного параметров для цивилизации и культуры. Процессы информатизации ведут нас в сторону количественного анализа и, следовательно, в сторону цивилизации, выдавливая человека из пространства культуры. Это оборачивается потерей качества и целостной полноты самого человека.

Всякая технология строится с таким учетом и целью, чтобы с меньшими затратами материала, энергии, времени получить больший результат. И потом растиражировать найденные лучшие варианты. Вот и вся сущность технологичности. Это и есть основа цивилизации. А в культуре, наоборот, сущность составляет «поштучное» производство, творчество как искусство, творчество через проявление индивидуальности. Поэтому технологичность уводит нас от культуры в сторону цивилизации, что опять-таки деформирует самое человеческое бытие и наши представления о человеке.

Информационные технологии сами по себе также не прибавляют полноты. Здесь совмещается «минус-антропоцентрический» эффект информационности и «минус-антропоцентрический» эффект технологичности, которые дают в результате процесс глобализации за счет дегуманизации.

Настает время ощутить эту асимметричность и «сдвинутость» человеческого бытия в сторону цивилизации, а также снижение основных параметров культурного бытия человека. Это особенно проявляется в явлениях постмодерна, когда культура начинает производить такую же информацию, как и цивилизация, т.е. чисто количественную. Это и есть сущность постмодерна, который заполняет пространство квазикультуры.

Надо учитывать, каковы будут ближайшие, средневековые и далеководущие последствия для человека и социума, если наметившиеся тенденции сохранятся, и, еще хуже, – будут возрастать. Наконец, если мы осознаем и признаем, что эти тенденции опасны и с ними нужно бороться, то следует заботиться о компенсаторных механизмах на фоне увеличивающихся процессов технологизации и информатизации образовательных процессов.

Компенсаторные механизмы могут быть двух типов.

**Первый.** Параллельное и качественное усиление эффективности воспитательных процессов наряду с обучающими процессами. Ибо информационные технологии пока есть инструмент усиления и увеличения эффективности обучения, но никак не воспитания. А средством повышения эффективности воспитательных усилий может быть только религиозно-духовное воспитание. Не случайно даже Парламентская ассамблея Совета Европы (ПАСЕ) заявила о необходимости на государственном уровне поощрять распространение знаний о религиях в школе. Именно в информационном обществе проблема целостности человека встает с новой силой, особенно проблема его духовной составляющей, как базовой и стержневой. Действительно необходимо и в образовании, и в воспитании учитывать присутствие контрверсы «духовность информационного общества». Здесь просматриваются два разных сектора. Один тянет влево от оси кризисов К – К, а другой – вправо. В каждом конкретном случае учителю придется выяснить, каким образом и поче-

му, по каким критериям определяется равнодействующая этих движущих сил, и каковы будут результаты воздействия, как на внутреннего, так и на внешнего человека.

**Второй.** Если говорить об информационных технологиях, то нужно попытаться осмыслить качественную составляющую информационных технологий, которая была бы применима к культуре.

Это контрверза применительно к учебному процессу предстанет как соотношение *полезности и совести*. Ясно, что информационные технологии полностью в цивилизацию не могут вовлекать человека, ибо тогда все отношения обостряются до отношения вражды. Экономические игры превратятся в войны. Тогда-то и начинают осуществляться квазицивилизационные процессы. Идет, так сказать, смазка перегретой машины цивилизации. Информационные же технологии постепенно трансформируются в некое подобие культуры.

В практике учителя появляется новый ориентир и одновременно критерий эффективности его усилий: в какую сторону идет формирование личности ученика – в сторону цивилизации или в сторону культуры? Каков будет реальный результат этой практики? Все отмеченные нами процессы накладывают на современного учителя особую ответственность: обучение все более происходит в виртуальном пространстве, а результаты-то сказываются в реальном социальном пространстве, узловыми пунктами которого всегда остаются души, сердца и реальные судьбы людей – наших учеников.

Приведем в виде приложения к данному параграфу несколько информативных схем и таблиц, которые позволят более детально разобраться с местом человека в пространствах цивилизации и культуры, его статусом как субъекта деятельности, процесса его становления как личности, которая представлена как система систем. Очень важно проследить, как рождается идея становления целостного человека в процессе его возрастного развития. А значит, можно выделить сопряжение целого ряда педагогик, которые в своей совокупности представляют предмет «Человековедение». В этот состав входят: пренатальная и перенатальная педагогики, семейная педагогика, дошкольная и школьная педагогика, педагогика высшей школы, а далее: андрагогика, геронтоагика.

В ряде таблиц раскрывается содержание и тематика духовно-нравственного воспитания школьников на этапах их непрерывного (по-классного) обучения в общеобразовательной школе. Схема об «Узком пути христианина» взята из книги Обухова В.Е. Истинность Православия (научный метод сравнительного богословия и православной апологетики). – Киев: СОБИ, 2002. – 473 с.

Для раскрытия полного содержания этих схем и таблиц необходима отдельная работа, к чему мы будем стремиться в последующих изданиях.

ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ

|                                     |                                |   |  |   |  |
|-------------------------------------|--------------------------------|---|--|---|--|
| Социоструктура<br>Социопространство | Аграрная                       | Промышленная<br>(индустриальная)              | Информационная                                   | Кризисная<br>общество в стадии<br>ⓀЦ + ⓀК | НЕПРЕДСКАЗУЕМОСТЬ<br>Может произойти все, что угодно Богу. |
|                                     | Устное народное творчество     | Искусство                                     | Иллюзии  | «Вторая» виртуальная реальность           |  |
| Время жизни                         | Труд                           | Труд  | Свободное (от труда) время                       | Время потребления                         |  |
| Время человека свобода «Для...»     | Религия, семья                 | Культурные ценности                           | Квази-культурные ценности                        | Насладжение "второй" реальностью          |  |
| Мера человека                       | Отношение к Богу               | Способ и возможность доступа к ценностям      | Укорененность в иллюзии                          | Человеконетие                             |  |
| Способ связи поколений              | Ритуалы<br>Традиции<br>Семья → | Семья<br>Сакральная педагогика<br>Образование | Специальное образование<br>Сакральная педагогика | Отсутствие связи поколений                |  |

СОПОСТАВЛЕНИЕ ВИДОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ  
ПО СОВОКУПНОСТИ ПРИЗНАКОВ

(в пространстве цивилизации на основе традиционной педагогики)

| Характерные признаки               | Виды деятельности                  |  |  |
|------------------------------------|------------------------------------|--|--|
|                                    | Исследование                       | Проектирование   | Менеджмент   |
| Цель деятельности                  | Установление объективных законов   | Создание обликов, объектов и систем  | Функционирование и развитие всевозможных (социальных) систем |
| Главный вопрос                     | Почему?                            | Зачем?   | Как?   |
|                                    |                                    | Во имя чего (смысл)?   |  |
| Категории качества                 | Истинность, общность               | Эффективность, конкретность, повторяемость   | Действенность, уникальность, неповторимость                  |
| Результат                          | Однозначный                        | Множество вариантов  |  |
| Основные методы                    | Формально-логический, рациональный | Системно-эвристический, диалектический, иррационально-интуитивный, синергетический |  |
| Основной принцип                   | Сомнения, скептицизм               | Вера в себя  | Вера в людей (вера в Бога)                                   |
| Зависимость результата от человека | Слабая                             | Сильная – от автора  | Сильная – от команды   |



**ТРИ МОДЕЛИ ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА - ТРИ ВИДА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ -  
ТРИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССА**

| <i>Ключевые признаки</i>                                      |                         | <i>Предназначение человека</i>                  |  |                                     |
|---|-------------------------|---|--|-------------------------------------|
|   |                         | <i>Познание мира</i>                            | <i>Преобразование мира</i>                     | <i>Спасение (обожение)</i>          |
| Вид деятельности  |                         | Исследовательская                               | Иновационная                                   | Культурно-религиозная               |
| Главный вопрос  |                         | Почему?   | Зачем? Как? Ради чего?                         | Обрету ли вечную жизнь?             |
| Научное обеспечение   |                         | Естественно-научный метод                       | Проектирование и менеджмент                    | Геология и наука                    |
| ОТВЕТ   | Типичная задача имеет   | Только одно решение                             | Множество решений                              | Одно из двух                        |
|   | Критерии оценки решения | Только один: истинность (правильно/неправильно) | Множество критериев: полезность, эффективность | Исполнение или нет заповедей Божьих |
|   | Зависимость от автора   | Не зависит                                      | Зависит  | Полная зависимость                  |
| ОБРАЗОВАНИЕ   | Характер обучения       | Поддерживающее                                  | Иновационное                                   | Синергетическое                     |
|   | Главная задача          | Дать знания о существующем мире и его законах   | Дать методологию преобразования мира           | Дать православное мировоззрение     |
| Влияние духовных факторов (эстетики, совести, нравственности) |                         | В них нет нужды                                 | Необходимы для выбора решений                  | Калокогатия, Философия, Вера        |

**1. Религиоведческий цикл.**

| № п/п | Классы     | Идейно-содержательная направленность и название учебных предметов                                   | Блоки |
|-------|------------|---|-------|
| 1.    | 1-й класс  | «Почему человек смертен».   | I     |
| 2.    | 2-й класс  | «Рассказы о религии»  |       |
| 3.    | 3-й класс  | «Рассказы о религии. Язык молитвы»  |       |
| 4.    | 4-й класс  | «Почему человек верит. Язык безмолвия. Язык покаяния»   |       |
| 5.    | 5-й класс  | «Зарождение религии»  | II    |
| 6.    | 6-й класс  | «Мировые религии. Буддизм. Иудаизм».  |       |
| 7.    | 7-й класс  | «Мировые религии. Ислам»  | III   |
| 8.    | 8-й класс  | «Мировые религии. Христианство. Смысл земной жизни. Свобода и равенство всех людей»                 |       |
| 9.    | 9-й класс  | «Мировые религии. Христианство в современном мире»  |       |
| 10.   | 10-й класс | «Мировые религии. Современные лжерелигии и верования»   | IV    |
| 11.   | 11-й класс | «Религии в истории Украины. Религиозность. Секулярность. Атеизм»                                    |       |
| 12.   | 12-й класс | «Религия – вера – мир – человек - Украина. Бог – добро и красота. Душевность и духовность человека» |       |

Таблица 1.

## 2. Этический цикл.

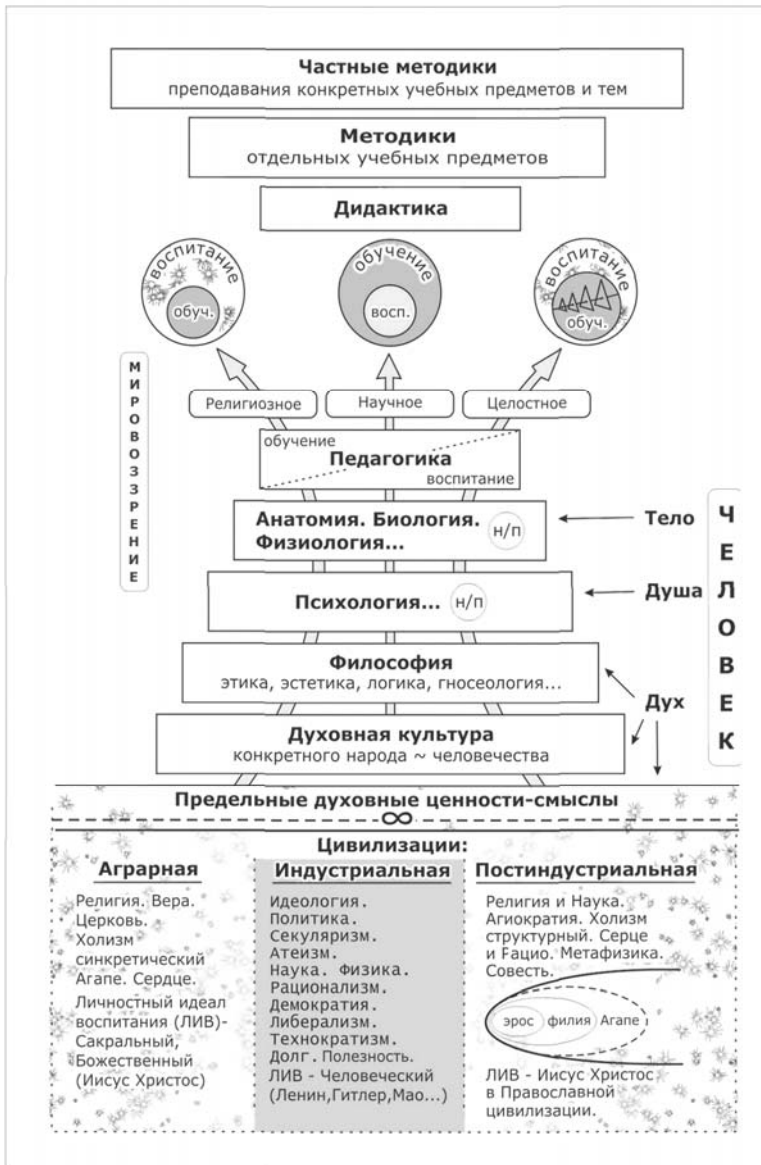
| № п/п | Классы     | Идейно-содержательная направленность и название учебных предметов  | Блоки |
|-------|------------|--|-------|
| 1.    | 1-й класс  | «Рассказы о хорошем и плохом» (А)                                  | I     |
| 2.    | 2-й класс  | «Рассказы о хорошем и плохом» (В)                                  |       |
| 3.    | 3-й класс  | «Папа, мама, я – вместе дружная семья»                             |       |
| 4.    | 4-й класс  | «Рассказы о совести»   |       |
| 5.    | 5-й класс  | «Зачем человеку знать о добре и зле»                               | II    |
| 6.    | 6-й класс  | «Зачем человеку свобода и ответственность?».                       |       |
| 7.    | 7-й класс  | «Я» и «Мы» в жизни человека – семья и школа.                       |       |
| 8.    | 8-й класс  | «Я» и «Мы» в жизни человека. «Я» и «Общество»                      | III   |
| 9.    | 9-й класс  | «Я» и «Мы» в жизни человека. Что такое «Другой» далекий и близкий. |       |
| 10.   | 10-й класс | «Этика как наука о добре и зле»                                    |       |
| 11.   | 11-й класс | «Этика как наука о свободе и ответственности»                      | IV    |
| 12.   | 12-й класс | «Я в ответе за мир. Духовность человека»                           |       |

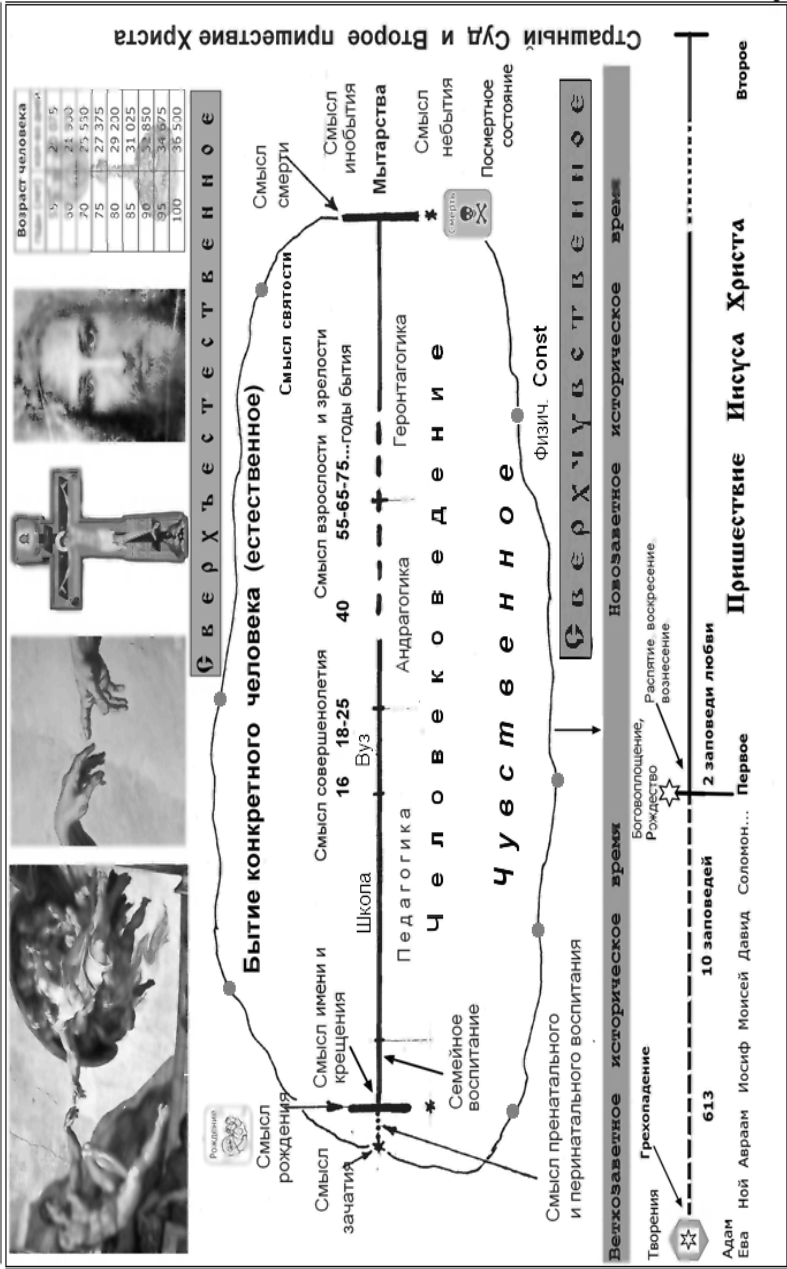
Таблица 2.

## 3. Эстетический цикл.

| № п/п | Классы     | Идейно-содержательная направленность и название учебных предметов                     | Блоки |
|-------|------------|---|-------|
| 1.    | 1-й класс  | А   | I     |
| 2.    | 2-й класс  | Б   |       |
| 3.    | 3-й класс  | В   |       |
| 4.    | 4-й класс  | Г   |       |
| 5.    | 5-й класс  | «Что такое красота?»  | II    |
| 6.    | 6-й класс  | «Что такое красота?» (продолжение). «Что такое безобразное?»                          |       |
| 7.    | 7-й класс  | «Красота природы»   |       |
| 8.    | 8-й класс  | «Красота мира»  | III   |
| 9.    | 9-й класс  | «Красота человека. Извращение красоты человека»                                       |       |
| 10.   | 10-й класс | «Эстетика как наука о прекрасном»   | IV    |
| 11.   | 11-й класс | «Эстетика как наука о прекрасном в человеке»  |       |
| 12.   | 12-й класс | «Бог, добро и красота. Дьявол, зло, безобразное. Духовность и бездуховность человека» |       |

Таблица 3.

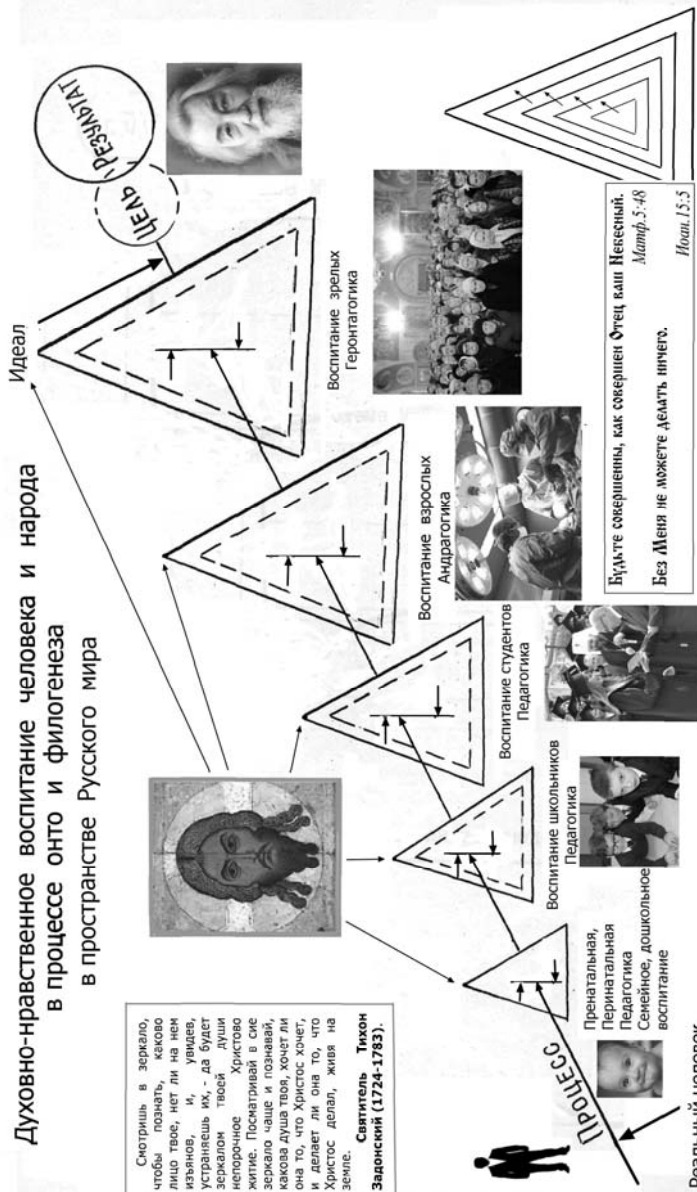


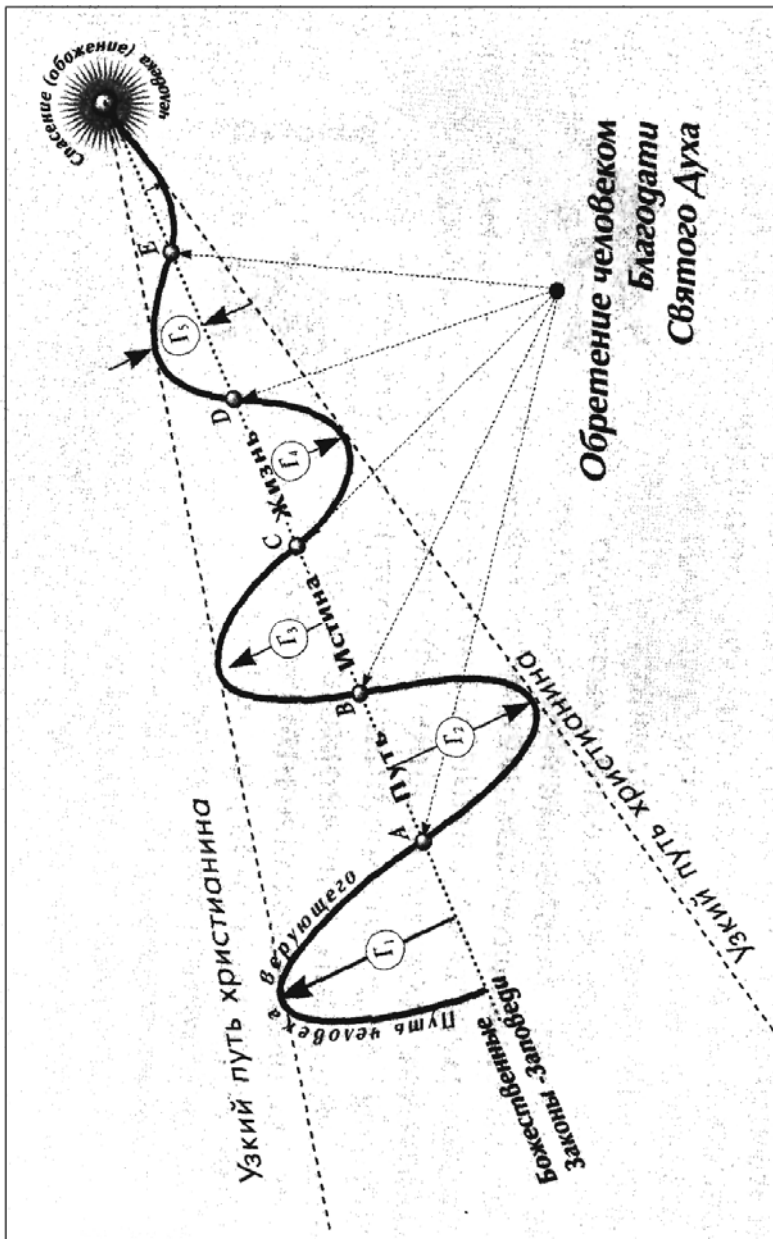


# Духовно-нравственное воспитание человека и народа в процессе онто и филогенеза в пространстве Русского мира

Смотришь в зеркало, каково лицо твоё, нет ли на нем изъянов, и, увидев, устранишь их, - да будет зеркалом твоей души непорочное Христово житие. Посматривай в сияе зеркало чаще и познавай, какова душа твоя, хочет ли она то, что Христос хочет, и делает ли она то, что Христос делал, живя на земле.

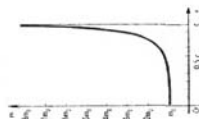
**Святитель Тихон Задонский (1724-1783).**





**Бога нет. Религия - опиум для народа.**

**Если Бога нет - то всё позволено?!**



Материя  $\rightarrow$  Сознание  
**ОВФ**

**Материальное !!!**  
**Физика**

**Всё земное !!!**  
Чувственное  
Пять органов  
чувств человека

$c = 299\,792\,458$  м/с

$h = 6,626\,068\,96(33) \cdot 10^{-34}$  Дж·с

$g = 9,8$  м/с<sup>2</sup>

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$$

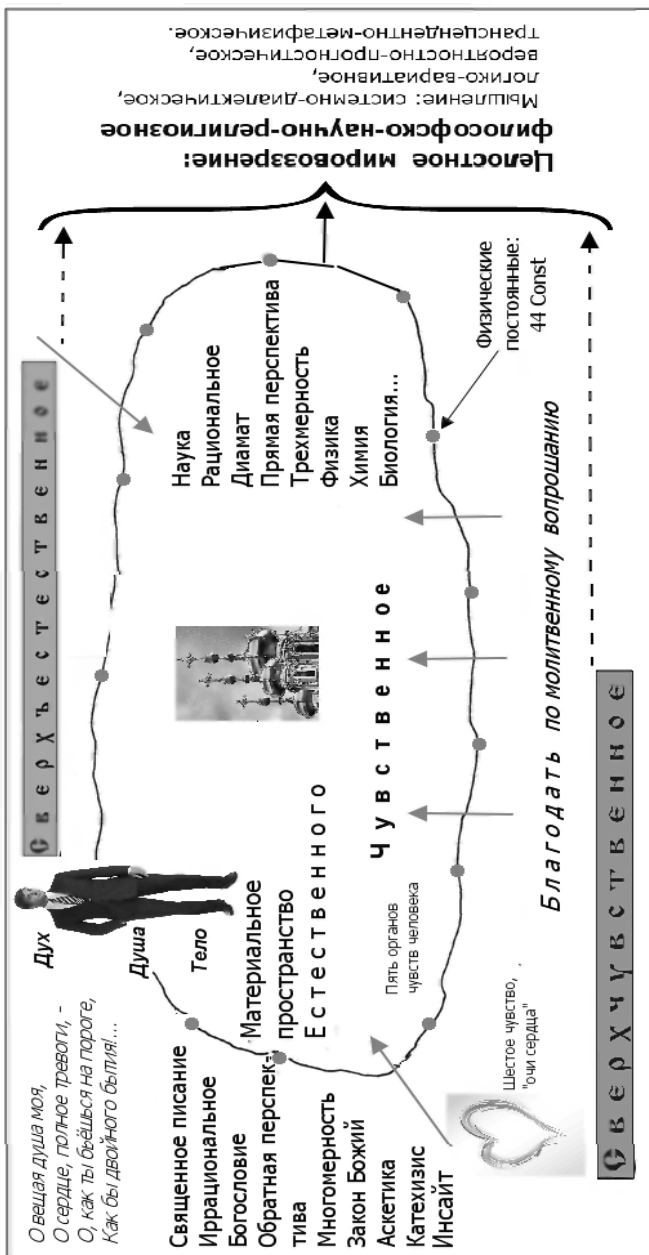
Физические  
постоянные:

**Расчеловечивание  
земного человека**

**Моральный кодекс  
строителя коммунизма**

~~ВЕРХУ ЕСТЕСТВЕННОЕ~~

~~ВЕРХУ ЕСТЕСТВЕННОЕ~~



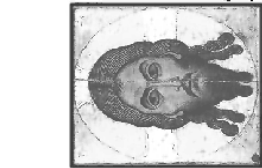




**Я если дверь:**  
кто войдет  
Многе, тот  
спатется...  
(Иван.10:9)

**Един Бог, един  
и посредник  
между Богом и  
человеками,  
Иисус Христос  
(1Тим.2:5)**

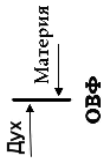
**Без Меня не  
можете сделать  
ничего.  
(Иван.15:5)**



Христос  
как тело



**Ω и Ω**  
Христи-  
центризм  
Путь служения



## Тезис

**Бог воочеловечился,  
чтобы человек –  
обожился:**

Размыкание человека.  
Исихастская антропология  
обожения.

**Доминанта !!!  
Небесного !!!**

Естественное  
Материальное



Всё земное...  
Всё земное??

**Всё земное??**

Путь от  
чуждого человека  
к чувственному, относительному

**Ω и Ω**  
**Путь восхождения  
от земного к святости**

## Литература

1. Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры / В.Д.Исаев // Лугань. Сборник научных трудов, посвященный 200-летию г. Луганска. Юбилейное издание. – Луганск: «ЛКТ-Электроникс», 1995. – С.92–108.
2. Исаев В.Д. Формирует ли учитель совесть ученика? / В.Д.Исаев // Культура школяра: інформаційна культура творчої особистості. – Київ-Луганськ: Українська академія інформатики, 1997. – С 106-109.
3. Исаев В.Д. Антропологическая асимметрическая цивилизации и культуры / В.Д.Исаев //Культура у філософії ХХ століття. Матеріали ІV Харківських міжнародних Сквородинських читань.. – Харків: вид-во ХДУ, 1997. – С.46–48.
4. Исаев В.Д. К проблеме изменения содержания образования / В.Д.Исаев // Тенденції та сучасні психолого-педагогічні проблеми підготовки фахівців у вищій школі. Збірник наукових праць. – Луганськ: Вид-во Східноукпвхнського національного університету ім. В.Даля, 2002. –С.41-42.
5. Исаев В.Д. Философский взгляд на традиции православной педагогики / В.Д.Исаев // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – випуск 3. – Луганськ, 2002. – С.180-191.
6. Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры /В.Д.Исаев. – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.
7. Исаев В.Д. Четыре ориентира мировоззрения / В.Д.Исаев // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – випуск 4. – Луганськ, 2003. – С.71-80.
8. Исаев В.Д., Ильченко В.Д., Шулико В.П. Православие – Украина - Славянство: истоки и конфигурация будущего / В.Д.Исаев, В.И.Ильченко, В.П.Шулико. – Луганск: Світлиця, 2005. – 100 с.
9. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики / Составление и введение Ильченко В.И. – Луганск: ОАО «ЛЮТ», 2000. – 400 с.
10. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве / Ильченко В.И., Шелюто В.М. – К.: АО «ИТН», 2002. – 325 с.
11. Ильченко В.И. Сакральная педагогика в духовном пространстве культуры восточных славян / В.И. Ильченко //Релігія. Особистість. Громадянське суспільство. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Луганськ, 2003. – С.24-30.

## **VII. 6. СМЕНА ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ ДОНБАССА (СОЗИДАНИЕ ЦЕЛОСТНОЙ ЛИЧНОСТИ С ДОМИНАНТОЙ В НЕЙ ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА СРЕДСТВАМИ САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ)**

*Проблема смены парадигм на определенных этапах развития социума – явление необходимое и закономерное. Особенно эта смена необходима в условиях системных и тотальных кризисов. Сущностное основание любых кризисов находится и исходит из метафизических глубин человеческого «Я». Потому особое внимание должно быть обращено на качественное реформирование системы образования, которая отвечает за создание оптимальных условий по самосозиданию целостной сакральной личности возможностями сакральной педагогики святости. Подобное создается подобным.*

Геополитический системный кризис увлек в нисходящий, пикирующий турбулентный поток многие страны, в том числе и современную Украину. Киевский майдан, сначала пылающий, а затем и окровавленный, расколол страну на две противоборствующие половины. Одна из которых, революционная и «свидомая» (Западно-центральная), со всей необузданной ненавистью и жестокостью относится к другой, – (Юго-восточной). «Революция достоинства», проведенная «пассионарным» меньшинством, при комплексной поддержке сильных мира сего, силовым способом задала целый спектр «коричнево окрашенных» духовных и гражданских ценностей. Они совершенно неприемлемы подавляющему большинству населения Крыма и Донбасса, которое исторически и ценностно глубоко связано с «Русским миром», духовным фундаментом которого, является каноническое Православие. В непримиримом противоборстве (в обобщенном смысле) встали друг против друга два человека, каждый несущий в себе диаметрально противоположные мировоззрения, идеологии, культуры и вероисповедания: внешний и внутренний.

Внешний человек на территории значительной части Украины длительное время воспитывался на идеях С.Бандеры, Р.Шухевича, УНА-УНСО, УПА; западноевропейских ценностях «свободного мира» и общества потребления; национализме, этноцентризме и антикоммунизме, под лозунгами «Слава Україні. – Героям слава»; «Слава Нації. – Смерть ворогам», «Україна понад усе!», «Бандера прийде – порядок наведе». В рамках унитарного государства провозглашалась исключительная ценность языка титульной нации. Все, кто не разделяет подобного мировоззрения, рассматриваются как *untermensch*, *subhumans* (недочеловеки),

«колорады», «ватники», «сепаратисты», «террористы», «бандиты», «совки», «человеческий мусор». От них, следовательно, нужно отгородиться «колючей проволокой» или просто «зничити». В майданной и послемайданной Украине для Юго-востока страны были заготовлены «кричалки» с человеконенавистническим содержанием: «смерть ворогам», «москалів та жидів на ножі», «комуняку на гілляку». Так внешнего человека воспитывали с самого детства под духовной сенью самопровозглашенного Киевского патриархата (глава которого, предан анафеме), а так же грекокатоликов-униатов. Поэтому стоит ли удивляться, когда вся школа, под руководством директора и педагогического коллектива, при активном соучастии родителей, прыгает до одури, крича в параноидальном экстазе: «кто не скаче – той москаль!». Так безумно скакали не только школы, но и весь майдан, пассажиры в вагонах метро и электричек, сборная команда Украины по баскетболу и т.д.

Внутренний человек хотел, наоборот, спокойно жить в пространстве русской и украинской культуры; молиться и причащаться в канонических храмах; помимо украинского, говорить и на русском языке; приносить цветы к могилам своих предков, отстоявших Отчизну от фашистского супостата; с гордостью носить на груди Георгиевскую ленточку, как символ Великой победы; свободно жить по законам человеческим и Божеским, которые соответствуют внутренним убеждениям; самостоятельно распоряжаться заработанными средствами. Майдан практически полностью разбалансировал политико-правовую систему государства Украина и повел её по пути «революционной целесообразности». В нарушение всех договорённостей между бывшим президентом и оппозицией, гарантом которых выступали европейские государства, был совершён переворот. А поскольку далеко не все население страны приветствовало идеалы майдана, то бесчинства его участников, переросшие в государственный переворот, способствовали существенной трансформации мировоззрения многих жителей страны, в направлении принятия политико-правовых идей федерализма и самоопределения. Провозглашение новыми властями Украины АТО, стимулировало развитие гражданского конфликта в Донбассе, переросшего в обстановке хаоса и правового беспредела, по сути дела, в гражданскую войну. Все это привело к глобальному коллапсу всей прежней системы ценностей, на которой основывалось украинское государство.

Поиск выхода из этой катастрофической ситуации, должен быть ориентирован не столько на упрощенное изменение внешних форм бытия, сколько на сущностное преобразование духовных основ современного общества. Одно из них заключается в кардинальной смене существующей доктрины функционирования и развития всего социума (культуры и цивилизации), и предполагает существенную смену мировоз-

зренческой парадигмы, в том числе и глобальные изменения в концепции образования. В данном контексте нас будет интересовать, прежде всего, проблема воспитания и обучения внутреннего человека.

Научным основанием системы государственного образования выступает педагогика как практика и теория воспитания и обучения. Главный сбой традиционной образовательной системы состоит в том, что только одна наука удостоилась права решать задачи всего спектра проблем такого сверхсложного феномена как Человек, глубинная сущность которого пребывает в метафизическом, сакральном, божественном пространстве (тело, душа, дух), куда научная педагогика, вследствие своих ограниченных возможностей и инструментария, совершенно не имеет доступа. Потому ожидать от неё положительных результатов просто нет существенных оснований. В свое время, Л.Н.Толстой резонно заметил, что каждый шаг, сделанный в сторону неверно избранной цели, удаляет нас от цели истинной. Поэтому продолжается и далее безнадежное и иллюзорное строительство очередных, научных, «вавилонско-педагогических», «человекорукотворных» образовательных «башен». На эту бессмысленную деятельность расходуется огромный человеческий, интеллектуальный потенциал и финансовые средства. Многочисленные цивилизационные, «плоскостные», профанные, сугубо научные педагогики, ориентированные на подготовку полезных субъектов узкой профессиональной деятельности, нуждаются в системообразующем и управленческом факторе в виде сакральной вертикали Духа. А она, эта вертикаль, наличествует и пребывает только в духовной культуре, которая, в своих сакральных высотах, восходит к Богу. В настоящее время философ из Луганщины, В.Д.Исаев, в своем диссертационном исследовании, задал вектор стратегического движения от антропоцентризма цивилизации к теосу культуры.

Еще в 1867 году великий педагог, К.Д. Ушинский, убедительно писал и доказывал, что нет никакой специальной науки воспитания. Педагогика – это искусство, едва ли не самое сложное, самое обширное, самое высокое и самое необходимое из всех искусств. А уже искусство воспитания может и должно опираться на науку» [2; 3]. Одно из толкований понятия искусства проявляется как «чувственное выражение сверхчувственного». Значит, искусство экстраполирует, переводит, трансформирует бытие из сверхчувственного состояния в образно-чувственные ощущения и представления человека. В этом плане искусство сродни, в определенной степени, религии. Ведь основной признак религии — вера в невидимое т.е. в сверхъестественное, сверхчувственное, бесконечное. Таким образом, вышеобозначенную идею К.Д. Ушинского можно развить в рамках следующей логической парадигмы: педагогика — это не наука, а искусство, самое высокое и сложное из ис-

куств, восходящее через молитвенное вопрошание в своем сакральном пределе к религии, вере, к сверхчувственному, а, значит, — к Богу, получает по чистоте сердца, от Бога возможный ответ на вопрошание, в виде благодати. Однако вот уже почти столетие, как секуляризованная, атеистически ориентированная педагогика, приняв совершенно однозначно статус «научной», сошла с этого традиционного для нашей веры, культуры и менталитета пути. Вот на этом пути и формировался внешний человек. Но как поставить цивилизационную педагогику, которая сошла с вектора сотериологии, начав с эпохи Петра I на путь истинный?

Истинный путь определяется через возвращение к традиционному, тысячелетнему для нашей культуры и веры представлению о человеке, как божественной ипостаси, образе и возможном, при целеустремленной и системной деятельности, подобии Божиим. Необходим переход от антропоцентрической модели понимания бытия к теоцентрической, а для православной культуры и веры — Христоцентрической. Необходимо задать единственно истинный и вечный личностный идеал воспитания в виде воплощенной Личности Богочеловека. Педагогика должна попытаться акцентировать и донести до понимания каждого человека цель его главного земного предназначения, высший смысл его жизни, который состоит в духовном, молитвенном, деятельностном и евхаристическом подвиге «обожения». Потребуется разработать такое системное духовно-культурологическое средство, которое способно создавать оптимальные условия для эффективного формирования целостной личности (с доминантой внутреннего человека), обозначив его понятием, — сакральная педагогика святости, педагогика духовной вертикали и Евангельской любви. В этой интенции сакральную педагогику с полным основанием можно назвать — *Homochristagogia*, т.е. Человековедение ко Христу в жизнь вечную [4; 5; 6]. Таким образом, в целостном пространстве социума (цивилизация и культура) должна функционировать целостная педагогика, реализующая свой воспитательный потенциал сразу в двух направлениях, как по горизонтали, так и по вертикали [4; 7]: а) профанная, научная педагогика, ориентированная на формирование внешнего человека, исполняющая себя через профессиональную деятельность в пространстве цивилизации, т.е. в мире временном, в «мире дольном» и б) сакральная педагогика, ориентированная на создание оптимальных условий по самосозиданию внутреннего человека, реализующего себя в пространстве культуры, веры и вечности, и готовящего себя к «миру Горнему». Целостность и диалектическое единство горизонтали и вертикали [7, 46-60], цивилизации и культуры, профанной и сакральной педагогик сопрягается и резонирует с крестом Декалога и крестом Христоцентризма как единым методологи-

ческим принципом. Ибо крест – духовный центр как отдельного человека, так и человечества и, по творению, всей Вселенной.

Задумываясь о перспективах развития образования в XXI веке, необходимо пребывать в этой живительной духовной традиции Христоцентризма, а не выпадать из нее. Ибо только в традиции есть возможность не только правильного функционирования любых социальных систем, но и истинного их развития. Для того чтобы не потерять ориентиров в понимании правильного осуществления развития образования в веках и тысячелетиях, необходимо иметь набор вечных духовных констант, которые не меняются от идеологических пристрастий или субъективных предрасположений.

В социуме любого исторического периода и любой общественно-государственной конфигурации духовные константы являются предопределяющими, потому что они сакральны, Божественны. Их необходимо бережно вычерпывать из сакральных книг (Библии, Корана, Торы и др.), народной и мировой культуры, философии. К их восприятию и пониманию человека (внутреннего) необходимо готовить через адекватную систему образования, включающую в себя и духовно-нравственное воспитание. Это поможет в дальнейшем человеку осознанно двигаться в пространстве сопряжения содержания различных понятий и категорий: вечное – временное, естественное – сверхъестественное, сакральное – профанное – «инфернальное», единичное – особенное – всеобщее, цивилизация и культура, человек внешний и человек внутренний и т. д.

Совершенствование современного образования необходимо осуществлять, как отмечено выше, в архитектонике духовной традиции. Для нашего восточнославянского менталитета, истории нашего Отечества и народа, нашей культуры и нашего вероисповедания эта традиция спроецирована в сферу Православия. Мы физические и духовные наследники древних русичей [8]. Эту традицию хорошо знал, понимал и использовал К. Д. Ушинский, когда писал: «Современная педагогика выросла исключительно на христианской почве, и для нас нехристианская педагогика есть вещь немыслимая – безголовый урод и деятельность без цели. Мы требуем, чтобы учитель русского языка, учитель истории и т. д. не только вбивали в голову своим ученикам факты своих наук, но развивали их умственно и нравственно. Но на что же может опираться нравственное развитие, если не на христианство?» [9, 451-452]. Эти идеи эффективно разрабатывали в XIX веке так же крупнейшие богословы, философы, педагоги и психологи, в том числе – учитель и ученик: С.С. Гогоцкий и П. Д. Юркевич [10; 11; 12; 13].

Поиск основ традиции начинается еще с ветхозаветных, авраамистических времен. Ветхозаветная идея формирования личности сводилась к формированию в большей части внешнего человека, силами

Ветхозаветного закона. Вектор доминантного направления воспитательного воздействия на человека был спроецирован извне.

Только с Боговоплощением Ветхозаветные ценности были дополнены и насыщены истинами Новозаветными, которые принес всему человечеству долгожданный Мессия, воплощенный Богочеловек – Иисус Христос. Доминантными стали не очи физические, зревшие столб пламени в синайской пустыне, а очи сердечные (Еф. 1:18), чувствующие и воспринимавшие силу и энергетику Божественной любви, выводящей человечество из тьмы порока к свету Божественной правды. Иисус Христос дал человечеству Новый Вселенский Закон – Закон Любви: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга» (Иоан. 13:34). В этой связи Декалог трансформирован в две заповеди: «...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» – сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобна ей: «...возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Матф. 22:36–41).

Новозаветный комплекс ценностей в совокупности с Нагорной проповедью и Символом Веры вот уже две тысячи лет по Рождеству Христову представляет духовные основания сакральной педагогики по возрождению и воспитанию внутреннего человека [14]. Главными понятиями, предопределяющими воспитание внутреннего человека являются: свобода, совесть, любовь, сердце, добротворчество, самопожертвование. В Евангелии эта ценность зафиксирована предельно четко: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоан. 15:13). Новозаветную педагогику любви (эрос, филия, агапе) и самопожертвования формировал, теоретически обосновывал в своих посланиях и практически осуществлял через своей личной опыт апостол Павел [15]. Именно её ценностями должно быть наполнено содержание понятия «образование».

В предлагаемом контексте ключевое понятие «образование» мы будем понимать, и представлять не только как получение профессии, специальности, обретение какой-либо суммы знаний, умений и навыков, овладение определенной морально-этической и эстетической системой ценностей. Образование выступает и целью и средством и результатом для созидания предельного и святого Образа в каждом человеческом индивидууме, основываясь на духовной традиции конкретного народа. В православии идея такого образования заключается в том, чтобы от формы Образа взойти в сущностные основы его Подобия.

В светских, секуляризированных, профанных и атеистических системах образования, особенно в тоталитарных государствах, проблема формирования смысла жизни и ценностно-смысловой сферы личности



выстраивалась из понимания идеологических приоритетов и временных исторических факторов. Идеал личности для воспитания подрастающих поколений искусственно лепился из реставрированных образов тех или иных диктаторов и вождей, ослепленных злой силой своих навязчивых идей.

Настоящий же личностный Идеал должен быть действительно вечным, чистым, святым и пребывать не в пространстве «вечной смерти», т. е. небытия, а в архитектонике вечной и абсолютной жизни. Именно абсолютные истины позволят человеку устремляться к вечности, трансформируясь из образа в Подобие Божие, как это и закладывалось Господом в Библейском пророчестве при сотворении мира и человека. Именно для исполнения своего высокого предназначения человеку и дарована жизнь. Воспитание внутреннего человека должно начинаться уже с пренатального и перинатального периода и длится, переходя в самовоспитание, до самой смерти. Здесь остановок и передышек нет и не может быть.

Для воспитания внешнего человека необходимы специфические психолого-педагогические и дидактические условия, четко выписанные права и обязанности. Для этого и существуют традиционные педагогики. Для их гармонизации и вводится духовная вертикаль, детерминирующая и предопределяющая духовную ось человеческой личности. Учитывая, что любая вертикаль имеет два направления вектора движения (верх, низ), так и в духовном плане они определяются как сакральное (благо – верх) и инфернальное (зло – низ). Расширяющаяся же плоскость социума (культура и цивилизация) «скользят» по этой вертикальной оси духовности, в зависимости от деяния людей поднимаясь то ли в пространство сакрального, святого, вечного и Божественного, где человек, преображаясь, восходит в обожение со Христом; то ли под гнетом греха, погружается в пучины инфернального. Апостол Иоанн по поводу этой духовной разнонаправленности пишет: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Иоан. 4:1–3).

Для осуществления прижизненного подвига на пути обожения необходимо постоянно иметь этот нетленный Образ, чтобы стать Его подобием. В православии этот Образ представлен самим Богочеловеком Иисусом Христом. Еще в XIX веке К. Д. Ушинский, создавший великую православную педагогику, писал: «Только христианство может вес-

ти человека по этой великой и опасной дороге; оно устремляет нас к совершенству, но тут же смиряет нашу заносчивость, указывая живой идеал совершенства – Христа» [16, 592]. Этот идеал, пребывающий в недрах народного самосознания, высказал в начале XX века, П.И. Новгородцев, используя мысль Ф.М. Достоевского: «Народ грешит и пако-стится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты он никогда в правде не ошибается. То именно и важно, во что народ верит, как в свою правду, в чем он ее полагает, как ее себе представляет... о чем молитвенно плачет. А идеал народа Христос» [17, 432]. А в середине XX века, украинский педагог Гр. Ващенко, указывал одноименный духовный путь воспитания украинской молодежи: «Гаслом, під яким має провадитись виховання української молоді, є Служба Богові й Батьківщині. Перша абсолютна вартість для молоді є Бог, друга – Батьківщина» [18]. Этой формулой однозначно задана логика и иерархия ценностей: сначала системное, высшее, полное, сакральное и вечное, – Бог, а потом элементная база – мирское, земное, временное, человеческое, конечное, смертное.

Главный путь воспитания – это путь распятого Христа, путь **А** и **Ω**. Это путь сопричастия Христу во всех делах Его, но особенно в смерти. Сораспяться со Христом, исполняя волю Божию, – вот каков итог жизни праведного христианина. Апостол Павел свидетельствует и утверждает: «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспаялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:19,20).

Именно на такой путь должен быть поставлен и современный учитель, преподаватель, воспитатель. Об этом же писал и К. Д. Ушинский: «Кто не имеет религии и не чувствует ее потребности, не должен воспитывать детей, религии не учить. Евангелие действует на десятилетнее дитя, это я сам испытал на себе и на детях. Всякое религиозное чувство выше всех остальных и само по себе почтенно; но должно воспитывать в почтении к той религии, к которой принадлежит воспитатель, и в этом отношении мы поставлены очень счастливо, ибо наша религия соответствует самым высоким требованиям воспитания» [19, 614].

В заключении можно сказать: есть все основания для принятия новой парадигмы по реформированию системы образования не только в XXI веке, а и на протяжении грядущих столетий. Тем более, что сакральное выступает как фактор и необходимое условие укрепления национальной безопасности страны и нравственных устоев народа [22]. Ф.М.Достоевский писал: «Чтоб судить о нравственной силе народа и о том, к чему он способен в будущем, надо брать в соображение не ту степень безобразия, до которого он временно и, даже, хотя бы в большинстве своем может унизиться, а надо брать в соображение лишь ту высоту

духа, до которой он может подняться, когда придет к тому срок». До такой высоты духа может воздвигнуться только человек внутренний. А Господь будет вести и защищать нас на этом пути, ибо Ему дана всякая власть и на земле и на небе и Он с нами пребывает «во все дни до скончания века» (Матф.28:20).

### Литература

1. Краевский В.В. Сколько у нас педагогик? / В.В. Краевский // Педагогика. – 1997. – № 4. – С. 34 - 48.
2. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в 11тт. / К.Д.Ушинский. – Москва-Ленинград, Изд-во АПН РСФСР, 1950. - Т. 8. - 755 с.
3. Ильченко В.И. Непознанный Ушинский./ В.И.Ильченко, К.В.Деревянко. – Луганск: Пресса. – 1998. – 302 с.
4. Исаев В.Д. Духовное возрождение личности в современном социуме Украины (смена парадигмы) / В.Д.Исаев, В.И.Ильченко, В.П.Шулико. – Луганск: Глобус, 2005. – 240 с.
5. Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры / Владимир Данилович Исаев. – Луганск: Світлиця, 2003. – 180 с.
6. Ильченко В.И. Сакральная педагогика: воспитание совершенного человека / В.И. Ильченко // Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Луганськ, 2007. – Вип. 8. - С. 56–68.
7. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. – М.: Республика, 1994. – 432 с. – (Мыслители XX века).
8. Ильченко В.И. Русь Православная и православные русичи: несокрушаемое бытие в веках и тысячелетиях. / В.И. Ильченко // Материалы Десятых Международных Далевских чтений: Доклады и сообщения. - Луганск: Изд-во ВНУ им. В.Даля, 2006. – С.37-46.
9. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в 11т. / К.Д.Ушинский. – Москва-Ленинград, Изд-во АПН РСФСР, 1950. Т. 2. – 655 с.
10. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича / Сост. и ввводн. ст. В. И. Ильченко. – Луганск: ОАО «ЛОТ», 2000. – 400 с.
11. Памфил Юркевич о христианстве и воспитании / Сост. и ввводн. ст. В. И. Ильченко. – Луганск: ОАО «Луга-Пресс», 2002. – 416 с.
12. Гогоцкий С.С. Издание в 3-х томах. / С.С. Гогоцкий: Вводная статья Исаев В.Д., Ильченко В.И. - Луганск: «Глобус», 2008. – Т. 1. Философия. Богослово. – 580 с.
13. Гогоцкий С.С. Издание в 3-х томах. / С.С. Гогоцкий; Предисловие и послесловие Ильченко В.И., Исаев В.Д.- Луганск: «Элтон 2», 2010.–Т.2. Педагогика. – 644с.
14. Ильченко В.И. Диалектика внутреннего и внешнего человека как информационная проблема./ В.Д.Исаев, В.И.Ильченко, В.П.Шулико // Вісник Луганського національного педагогічного університету ім. Т.Шевченка. Педагогічні науки. – 2006. - № 21. – С.140-152.

15. Ильченко В.И. Подвиг педагогического служения святого первоверховного ап. Павла. Філософські дослідження./В.И. Ильченко // Збірник наукових праць СНУ ім. В.Даля.– Луганськ: Вид-во СНУ ім. В.Даля, 2008. Випуск 9. – С. 64-78.
16. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в 11т. / К.Д.Ушинский. – Москва-Ленинград, Изд-во АПН РСФСР, 1950.- Т. 10. –727 с.
17. Новгородцев П.И. Сочинения/Новгородцев П.И. –М.: Раритет, 1995. – 448 с.
18. Ильченко В.И. Евангельская педагогика любви Григория Ващенко / В.И. Ильченко // Внесок Г. Ващенко у розвиток світової педагогічної думки, національної культури, духовності: Зб. наук. пр. СНУ. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. І. Даля, 2003. – С. 10 –23.
19. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в 11т. / К.Д.Ушинский. – Москва-Ленинград, Изд-во АПН РСФСР, 1950. – Т. 10. – 727 с.
20. Программа курса «Библия как выдающийся памятник мировой культуры» (для учащихся старших классов общеобразовательных школ) // Учительская газета, 1992. - № 23, 30 июня
21. Ільченко В.І. Клятва Вчителя / В.І. Ільченко, Л.М. Синельникова // Український Світ. – 2002. – ч. 7-12. – С. 47.
22. Ильченко В.И. Сакральное как фактор и необходимое условие укрепления национальной безопасности Украины. /В.И. Ильченко, В.М.Шелюто // Збірник тез міжнародн. наук.-практ. конференц. Психологічні аспекти національної безпеки: 22–23 березня 2007 р.. – Львів: В-о ПП «Арал», 2007. – С. 97-99.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема объективного понимания сакрального является одной из наиболее сложных и многомерных проблем в современной гуманитарной науке. Когда мы говорим о таком понимании, мы, прежде всего, должны убедиться в том, что говорим не о каких-то субъективных вещах, которые не подпадают под строгие научные определения, а о идее, которая присутствует в различных формах сознания и даёт возможности выстроить определённую картину мира.

Когда мы пытаемся дать определение понятию сакрального, то сразу же наталкиваемся на глубокое противоречие. Пытаясь дать определение сакрального, исходя из физического трехмерного пространства и линейного времени, мы должны понять, что этот многомерный, непосредственно связанный с вечностью, феномен проявляется в нашем, ограниченном пространственно-временными рамками, сознании, не полностью, а в своей относительной проекции. Об этой особенности проявления сакрального говорится ещё в Ветхом завете, когда Бог явился Моисею в виде горящего куста. В Новом завете сакральное даётся посредством притч, коротких рассказов на бытовые темы, которые дают возможность намекнуть на существование сакрального. Поэтому сакральное дано нам не столько в научном дискурсе, сколько в прозрениях, притчах, мифах. Это не означает вовсе, что проблема сакрального вообще не поддается научному осмыслению. Однако надо помнить и о том, что осмысливая феномен сакрального исключительно с научной точки зрения, мы прибегаем к редукции, «профанации», примитивизации и упрощению, как бы пытаемся выразить сложные, по своей сути и характеру понятия, средствами, стремящегося к предельной формализации, научного языка,

Поскольку религиозное сознание предполагает деление на сакральное и профанное, представляется необходимым выяснить соотношение этих понятий друг с другом и то, каким образом осуществляется связь между ними. Необходимо также выяснить соотношение рационального и иррационального в этих сферах, а также четко обозначить те аспекты сакрального и профанного, которые подлежат научному осмыслению. Особенная трудность заключается в том, что сакральное является многомерным понятием и не может быть исчерпано каким-то одним определением, даже наиболее оптимальным. Напротив, это понятие, по причине своей универсальности и многомерности, ускользает от конкретных определений. Сакральное определяется условно практически во всех работах, посвященных данной проблеме. Это неслучайно, поскольку сакральное с большим трудом поддается научному определению. Ещё одним существенным недостатком научных исследований о приро-

де сакрального, является то, что до сих пор, отсутствует надлежащая методология его исследования.

Представляется исключительно важным и то, в рамках какого направления философской мысли, мы можем рассмотреть проблему сакрального с наибольшей полнотой и репрезентативностью. Одно дело, если мы используем марксистскую методологию для исследования сакрального, другое, если мы рассматриваем эту проблему с позиций гегельянства. Иным будет ответ на вопрос, что есть сакральное, с позиций экзистенциализма. Если мы будем рассматривать проблему сакрального исходя из богословских учений, или в рамках понятий и концепций, свойственных русской религиозной философии XIX века, мы придем к качественно иной методологии, нежели методология, используемая для научного или философского исследования.

Подходы к сакральному существенно отличаются у представителей различных направлений философской и богословской мысли. Один подход существует в богословии, другой характерен для научного исследования. Комплексный подход к указанной проблеме, заключается в том, что научное исследование проблемы сакрального должно включать в себя элементы богословского подхода, на основе принципа дополнителности. Проблема сакрального является комплексной, многомерной, многоаспектной, многосмысловой. Поэтому она может быть открыта для обсуждения всеми философскими направлениями. В принципе, проблема сакрального может стать предметом обсуждения, для любых мировоззренческих течений, даже сугубо атеистических. Другой вопрос заключается в том, насколько адекватно может быть постигнута данная проблема при подобном мировоззрении.

Если мы проанализируем мировоззрение, которое отрицает сакральное вообще, то мы придём к выводу о том, что такое мировоззрение также базируется на каких-то более или менее устойчивых установках, которые принимаются без доказательства, на веру, и используются как основа для конструирования соответствующего мировоззрения. Даже атеистическое мировоззрение не может обходиться без постулирования неких истин, которые являются фундаментальными и непроверяемыми. Атеистическое мировоззрение, отбрасывая иррациональную, мистическую сторону сакрального, а также рациональные теологические доказательства его бытия, тем не менее, должно признать факт существования теологических утверждений и мистических откровений в качестве генераторов историко-культурных смыслов. Субъективно отбрасывая сакральное, атеистическое мировоззрение должно также признать объективность его наличия в «следах» культуры. Атеистическое мировоззрение, если оно стремится быть объективным и не желает отбросить от себя конкретные факты и целые традиции, обязано признать сущест-

вание реальностей разного рода: реальность языка, реальность искусства, реальность истории, в которых «следы» сакрального проявляются со всей очевидностью.

Что касается воинствующего атеизма, то такой атеизм не столько стремится объяснить мир, не прибегая к гипотезе о существовании Бога, сколько стремится объявить «войну небу». Воинствующий атеизм исходит из того, что борьба с религией рассматривается им как одно из проявлений борьбы классов. Ярким примером воинствующего атеизма является идеология марксизма. В рамках марксизма, проблема сакрального будет рассматриваться с диаметрально противоположной точки зрения, нежели в богословии. Сакральное будет иметь негативную оценку, хотя, как уже было отмечено ранее, ни одна атеистическая система не в силах от него полностью отказаться. В марксизме также есть объекты, которые подлежат сакрализации, например, та же самая классовая борьба, мессианская роль пролетариата. В марксистской философии проблема сакрального, как и любая проблема духовного характера, рассматривается с материалистических позиций в рамках теории отражения. Реалии социально-экономического бытия будут рассматриваться как базисные, религия и другие формы общественного сознания как надстроечные явления. Но сакральное не может быть выведено за пределы подобной идеологии. Оно будет присутствовать и в ней, поскольку любая идеология, особенно воинствующая, нуждается в предельной концентрации сакральных ценностей. В этом случае сакральное будет приобретать эклектичные формы, сакрализации может быть подвержено профанное. Что касается антитеизма в духе Ф. Ницше, то такие взгляды можно расценить как «теологию наоборот». В таких взглядах сакральное будет присутствовать всегда, однако далеко не в самом его чистом виде. Сакральное в антитеизме может принимать богоборческий и даже «инфернальный» характер, как об этом свидетельствует книга Ф. Ницше «Антихристианин». Что касается других направлений философии XX века, то лингвистическая философия Л. Витгенштейна рассматривает сакральное как один из элементов «языковой игры». В философии постмодерна, данная категория, как, впрочем, и другие, будет подвергнута «деконструкции» и разложена на составные части. Однако полностью уйти от признания сакрального как начала, организующего смысл и порядок любой культуры, не может ни одна философия или политическая идеология. Разница в понимании проблемы сакрального будет заключаться, прежде всего, в методологии подхода к ней. Проблема сакрального может быть рассмотрена с разных позиций представителями тех или иных философских направлений, к ней может быть выражено разное отношение. Но данная проблема, в любом случае, являет собой ус-

тойчивую константу, присутствующую, так или иначе, во всех мировоззренческих парадигмах.

Естественно, что не только точка зрения, но и сама фокусировка исследования меняется в зависимости от того, на какой методологической основе мы рассматриваем эту проблему. Возникает вопрос о том, сумеем ли мы найти универсальный подход к проблеме сакрального, который был бы объективен не только для любой религии, но и для политической идеологии, социально-экономического учения, системы образования? В данной книге мы попытались ответить на данный вопрос.

Экуменический подход к подобным проблемам не даст нам правильного ответа. Этот подход имеет целью механически сблизить позиции, которые, в своей сущности, должны отличаться одна от другой. Такой поход существенно обедняет представление о сакральном начале, хотя и способствует наиболее универсальному его пониманию. В зависимости от исторического типа, формы культуры, религиозной веры даются большинство определений сакрального. Аналогом этого в физико-математических теориях является понятие «область определения», в которой данная теория «работает», а вне её досягаемости дает сбой. Когда, в ходе рассуждений о природе сакрального, мы вторгаемся к области метафизического, то там действуют очень сложные, нелинейные закономерности. Их необходимо учитывать при подходе к таким сложным и многомерным проблемам, какой есть проблема духовной культуры в пространстве сакрального.

Если мы рассматриваем проблему сакрального в рамках какой-то определенной религиозной или культурной системы, в частности, православия, то мы можем выйти на глобальное понимание сакрального. Православие является религией, в которой сакральное представлено на высоком уровне. Сакральное, идущее от Евангелия, настолько энергетично, что должно вызывать свечение души.

Именно представление о сакральном, выраженное в христианской религии с помощью высказывания: «Мое Царство не от мира сего», свидетельствует о том, что дать точное, однозначное, научное, формально логическое, рациональное определение иррациональному феномену сакрального невозможно. Однако, в то же время, сразу нужно отметить, что реальности «мира дольного» и «мира горнего» все-таки связаны одна с другой с помощью тех или иных медиаторов. Относительно христианства можно говорить, что таким личностным, и одновременно универсальным медиатором, связавшим эти два мира воедино, является Иисус Христос, который имеет в Себе как Божественную, так и человеческую природы. Эти природы соединены «неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно». Таким образом, сама Богочеловеческая природа



Христа дает возможность приотворить завесу сакрального. Сам Христос говорит о Себе: «Я есмь двери: кто войдет Мною, тот спасется» (Иоанн. 10:9). Только через эти двери, согласно христианскому вероучению, возможно «обожение» человека в процессе его движения из физического мира в мир сакрального, Божественного: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоан.14:6). Направленность такого движения становится возможной лишь благодаря тому, что мир Божественный, каким-то образом, дает о себе знать человеку. Стремление к сакральному присутствует как устойчивая интенция сознания человека, которая не может быть прервана даже атеистическими установками. Все равно человек будет стремиться к сакральным ценностям, правда уровень сакральности в них может быть ниже, чем в религии.

В словах Бога «Я послал к вам Сына» выражена прямая и обратная связь двух миров, постоянно присутствующая в христианском религиозном сознании: «Я вышел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Иоанн. 16:28). Такой подход, свойственный христианской религии, во многом напоминает формулы перехода от классической физики к релятивистской, и наоборот. При физических параметрах трёхмерного пространства мы получаем теорию Ньютона вместе со всеми её определениями и закономерностями. Благодаря другим параметрам должны быть получены другие определения и закономерности, что и приведёт к созданию новой теории. Такой теорией является теория относительности А. Эйнштейна, выводы которой радикально отличаются от представлений классической физики И. Ньютона. В процессе исследования духовной культуры в пространстве сакрального, авторы монографии стремятся найти наиболее адекватные формы перехода из сферы обыденной жизни в сферу сакрального. Этот переход происходит от одной объективности (физической, свойственной трехмерному миру) к другой, метафизической объективности, свойственной духовному миру во всей его многомерности.

Исходя из данного подхода, мы сможем сформировать такую систему понятий, в рамках которой, понимание сакрального может быть выражено с максимальной объективностью. В таком подходе, по видимому, и заключается диалектический характер проявлений феномена сакрального в духовной культуре. Мир существует в двух взаимосвязанных и взаимообусловленных пространствах – «горизонтальном» пространстве физической жизни, представляющем сферу профанного, и в пространстве духовной вертикали, то есть сакрального. Вертикаль может быть направлена к вершинам святости, в сторону Бога, сакрализации добродетели. Но, она может ниспадать в пространство «негативной» духовности, к инферальному началу. Поэтому человек, двигаясь в том или ином направлении вертикали сакрального, может прийти, благодаря

свободе воли и разуму, и к Богу, и к дьяволу. Направленность его движения будет обусловлена его личностным выбором.

Само пространство физической жизни, в которой постоянно пребывает человек, относится к сфере профанного, временного, и само по себе имеет нейтральный характер. Однако, в зависимости от направленности вектора сакрального в душе человека, которую каждый избирает лично и свободно, человеческая душа может восходить из физического мира к Божественному или, наоборот, будет низринута в пропасть «инфернального».

Исследование какого-либо примитивного языческого культа первобытных народов не приведёт нас к пониманию сакрального в целом, поскольку в этих культах сакральное хотя и существует, но представлено на низком уровне. А вот в плане понимания истории развития сакральных представлений, обращение к первобытным культурам нам даст ценный материал для исследования.

В плане научного исследования проблемы сакрального, наиболее адекватным и всесторонним будет феноменологический подход. Этот подход к проблеме сакрального характерен для множества работ, связанных с проблематикой духовной культуры в пространстве сакрального, в частности, для работ М. Элиаде, Р. Кайюа, Г. ван дер Леу и др. Эти исследователи изучают истоки сакрального, ограничиваясь материалом, связанным с примитивным религиозным мировоззрением, которое уже стало достоянием истории, и которого придерживаются в настоящее время наиболее отсталые народы. Смысл такого подхода заключается в том, что именно эти народы были первыми, в сознании которых сформировались наиболее ранние представления о сакральном. Эти представления зафиксированы, прежде всего, в языке древних народов. Такие подходы к проблеме сакрального допускают глубокое исследование, своего рода «археологию мысли». Равно как и археологи, которые фиксируют предметы материальной культуры прошлых веков, исследователи первобытного сознания и сознания эпохи ранних цивилизаций фиксируют соответствующие элементы духовной культуры. Феноменологический подход может претендовать на научность, поскольку благодаря ему представляется возможным выявление совокупности первичных элементов сакрального, которая существует в примитивных культурах.

Любая система культуры, связанная с национально-государственными и мировыми религиями, разветвлена по многим направлениям, и, естественно, она не сводится к примитивным представлениям о сакральном, свойственным первобытной религии и культуре. Сакральное примитивных религий нас интересует, прежде всего, с позиций «археологии сознания» в плане того, как возникают первичные

представления о сакральном в сознании человека и как они развиваются в сложные религиозно-культурные системы.

Ахиллесовой пятой всех рассуждений о сакральном в рамках научного подхода является ограниченность такого подхода сугубо рациональными рамками. В первую очередь, это сказывается в невозможности сформулировать адекватную исследованию методологию. Даже собрав огромный материал, проведя большую классификационную работу и серьезную систематизацию знаний, мы не сможем окончательно преодолеть методологический вакуум. Описание тех или иных фактов, связанных с проблемой сакрального, еще не является теоретическим знанием о нём. Такое описание напоминает витрину магазина, в которой выставлено огромное количество разных вещей. Для постижения сакрального нужен внутренний опыт.

В связи с этим, необходимо подчеркнуть и некоторую ограниченность чисто исследовательского взгляда на такую проблематику духовной культуры в пространстве сакрального. Сакральное, как и любую данность такого рода, нельзя мерить исключительно рассудочным понятийным аппаратом науки. Процесс познания человеком мира не исчерпывается только научным познанием. Помимо науки, существуют также искусство, религия, литература, которые также выступают как средства познания мира. Наконец, существует обыденное мышление, которое нельзя сбрасывать со счетов. Все указанные формы сознания имеют свою специфику, но во всех из них, в той или иной степени, присутствует сакральное. В подходах к проблеме сакрального в современной гуманитаристике, можно увидеть некоторую аналогию с подходами, характерными для естественных наук, в частности, физики. С одной стороны, существует классическая физика, а с другой – квантовая механика и теория относительности. Они кажутся несовместимыми друг с другом. Релятивистская физика и квантовая механика на основе диалектической логики, а не на основе приёмов формальной логики, отрицают классическую физику. Классическая физика представляется в этой более широкой системе всего лишь частным случаем. По аналогии любая научная трактовка проблемы сакрального будет лишь частным случаем. Данную проблему нельзя трактовать исключительно в плоскости научного мировоззрения. Её изучение требует привлечения и вненаучных форм знания.

В пространстве духовной вертикали может быть достигнуто всестороннее понимание сакрального, которое при этом является и достаточно объективным. Поэтому, естественно, возникает вопрос, как и в какой степени, можно совместить научную составляющую рационального знания, то есть горизонталь, и духовную вертикаль знания метафи-

зического для того, чтобы дать как можно полнее, обобщенное и, в то же время, объективное понимание феномена сакрального.

Это может быть осуществлено с помощью использования в методологии исследования подобных проблем, принципа дополнительности, который даст возможность совместить возможности науки с духовным знанием. Совмещая друг с другом два рода знания, научное представление о природе сакрального можно амплифицировать с помощью трансцендентного знания о нём. О возможностях сочетания научного и вне-научного подходов для получения истинного знания, говорят такие выдающиеся учёные нашего времени, как специалист в области космонавтики Б.В.Раушенбах и Лауреат Нобелевской премии по химии И.Пригожин. Человек постигает мир не только умом, но и сердцем. Поэтому целостное мировоззрение не может исключительно сводиться к науке, необходимо и вне-научное познание мира. Лишь органическое единство научной и «сердечной» картины мира даст подлинное и целостное отображение мира в мировоззрении человека,

Говоря о необходимости и возможности создания целостной картины мира, нельзя обойти молчанием вопрос о религии. В многотысячелетней человеческой практике рациональное знание и этические ценности всегда дополняли друг друга, потому и современный верующий человек считает свое религиозное ощущение важнейшим дополнением к рациональным знаниям. Более того, это ощущение не мешает многим крупным ученым достигать высоких вершин в естественных науках.

Таким образом, мы можем прийти к выводам о том, что целостная картина мира включает не только научный рационализм, но и вне-научное знание. Познание важнейших культурных феноменов, которыми являются феномен духовной культуры, феномен сакрального, возможно только на стыке наук, на пересечениях различных культур, религиозной веры, философских учений. Поэтому соблности исключительно выдержанный в пределах научного дискурса, подход к проблеме сакрального, который бы всесторонне учитывал многомерность данного феномена, по-видимому, будет невероятно трудно, а может быть и невозможно.

Любые проблемы, возникающие на протяжении всего исторического развития социума, связаны с проблемой человека, с вопросом, что исходит из сердца человеческого – добро или зло? Еще Ф.Достоевский в своем романе «Братья Карамазовы» утверждал, что Бог с дьяволом борются, а поле брани – сердца людей. Этот посыл напрямую имеет отношение к воспитанию человека, к педагогике, к системе образования. Какого человека и с какими базовыми ценностями нужно взращивать в пространстве социума, цивилизации и культуры? Если принимается идея сакрализации культуры, то в своем пределе она восходит к теосу культуры, что является базовым основанием по целенаправленному вос-

питанию внутреннего человека с сердцем, наполненным любовью к ближнему. Теоретическим и практическим средством такого воспитания является сакральная педагогика святости. Именно такая педагогика подводит человека к дальнейшему восхождению к высотам духовного обожения по благодати (теозису) и святости. Это и есть образовательная парадигма исполнения высшего смысла жизни человека, его Божественно-бытийственной предзаданности.

Резюмируя вышесказанное, можно сформулировать рабочее определение сакральной педагогики святости. Сакральная педагогика святости – это диалектический синтез науки, искусства и религиозной веры, способствующий раскрытию в человеке вершинных, Божественно предзаданных, сущностных духовных оснований, являющихся доминантными и создающих оптимальные условия и средства, устремляющие человека в процессе самоосуществления им жизненной стратегии добротворчества совместно с другими субъектами общей соборной деятельности. Сакральная педагогика святости связана с духовно катарсическими сопереживаниями высших сакральных ценностей и смыслов и стремлением к Абсолютному личностному идеалу – Богу в Его Святой Троичной представленности. В православной традиции – это восхождение ко Христу.

Эта широкая и предельно обобщенная дефиниция может быть сведена к более короткой и емкой формуле: сакральная педагогика святости – система мер, средств, условий, принципов и методов, ориентирующих и помогающих человеку на протяжении всей жизни целенаправленно осуществлять через творческую практику самовоспитания, предзаданность своего богоподобия по благодати.

Проблема сакрального является важнейшей не только теологической и религиоведческой, но и этической, эстетической, культурологической, общепсихологической и педагогической проблемой. Будучи многоаспектной, она может быть исследована в рамках различных философских и культурологических дисциплин. «Святое место», «святой человек» оказываются теми исходными точками, вокруг которых формируется духовная культура всего человечества.

**ПРИЛОЖЕНИЕ 1**

**ДИССЕРТАЦИОННЫЙ ФОНД  
ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ  
АСПЕКТОВ ПРОБЛЕМЫ САКРАЛЬНОГО  
И САКРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ СВЯТОСТИ**

1. Абдурашидова З. А. Религиоведческий анализ мистицизма (на примере исихастской и суфийской традиций): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.14 «Философия религии и религиоведение»/З.А. Абдурашидова. – М., 2011 <http://do.gendocs.ru/docs/index-231147.html>
2. Азарова Е. А. Педагогическая профилактика насилия над детьми в семье средствами православной культуры: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01/ Е.А.Азарова. – Ростов-н/Дону, 2003 <http://www.dissercat.com/content/pedagogicheskaya-profilaktika-nasiliya-nad-detmi-v-seme-sredstvami-pravoslavnoi-kultury>
3. Алексеева В.А. Русское православие как феномен культуры: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук /В.А. Алексеева. – Тюмень, 2001. – 48 с.
4. Ананичев А. С. Специфика социально-педагогической деятельности православных религиозных центров: На опыте Троице-Сергиевой Лавры: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.02./ А.С. Ананичев. – М., 2002 <http://www.dissercat.com/content/spetsifika-sotsialno-pedagogicheskoi-deyatelnosti-pravoslavnykh-religioznykh-tsentrov-na-opy>
5. Анастасьева И.П. Книга Д.С.Мережковского «Иисус неизвестный» в контексте религиозно-философских исканий в России начала XX века: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. культурол. наук /И.П. Анастасьева. – М., 2000. – 24 с.
6. Апеньшева Л.Г. Концепция сердца в системной философии: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/Л.Г. Апеньшева. – Барнаул, 2004. – 17 с.
7. Аршинов Д.М. Трансцендентное в рациональном и мистическом познании: автореф. дис. ...канд. философ. наук/Д.М. Аршинов.–Саратов, 2001. – 19 с.
8. Балашова Е.С. Концепт «бессмертие» в истории и теории культуры: автореф. дис. ...канд. философ. наук/Е.С.Балашова. – Н.Новгород, 2005. – 29 с.
9. Батаева Е.В. Миф в религии: проблема соотношения мифического выражения и религиозно-христианского содержания: дисс. ... канд. философ. наук: спец. 09.00.04 «Философия культуры, философская антропология»/ Е.В. Батаева; Харьк. гос. ун-т. – Х., 1997. – 240 с.
10. Бинеvский И. А. Диалектика сакрального и профанного в европейском социокультурном процессе: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 24.00.01 «Теория и история культуры»/И.А. Бинеvский. – М., 2012 [http://files.msuc.org/avtoreferats/210.010.01\\_avtoreferat-ks\\_binevskogo.pdf](http://files.msuc.org/avtoreferats/210.010.01_avtoreferat-ks_binevskogo.pdf)
11. Більчук Н.Л. Кордоцентризм як методологічний принцип цілісного розуміння людини та її місця в суспільстві: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. философ. наук /Н.Л.Більчук. – Х., 2001. – 16 с.

12. Бобков А.И. Влияние христианства на национальную идею: (Социально-философский аспект): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: спец. 09.00.11 / А.И. Бобков; Иркут. гос. ун-т. – Иркутск, 2000. – 23 с.

13. Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук/О.А. Богданова. – Ростов н/Д., 2001. – 43 с.

14. Богомяков В.Г. Сокровенное как горизонт человеческого бытия: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 09.00.01 / В.Г. Богомяков; Тюмен. гос. ун-т. – Тюмень, 2000. – 49 с.

15. Борисов О.С. Религиозное сознание как объект философского исследования: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.06 / О.С.Борисов; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб., 2000. – 16 с.

16. Бочарова И.М. Церковь как институт духовного образования и воспитания: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.11 /И.М. Бочарова; Воронеж. гос. ун-т. – Воронеж, 1998. – 16 с.

17. Вандишева Н.В. Християнсько антропологічні мотиви у творчості М.В.Гоголя: автореф. дис. канд. філософ. наук/Н.В. Вандишева.–Х., 2001. – 16 с.

18. Веденский Е. С. Деятельность Русской православной церкви в области начального народного образования во второй половине XIX - начале XX вв.: По материалам Ярославской и Костромской губерний: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. истор. наук: спец. 07.00.02/Е.С. Введенский. – Ярославль, 2003 <http://cheloveknauka.com/deyatelnost-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-v-oblasti-nachalnogo-narodnogo-obrazovaniya-vo-vtoroy-polovine-xix-nachale-xx-vv#ixzz2rbgZoliR> <http://cheloveknauka.com/deyatelnost-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-v-oblasti-nachalnogo-narodnogo-obrazovaniya-vo-vtoroy-polovine-xix-nachale-xx-vv>

19. Виноградова Н.М. Идея Бога как объект социального познания (методологический аспект): дис. ... канд. философ. наук: спец. 09.00.02 / Виноградова Н.М.; Южноукраинский пед ун-т им. К.Д.Ушинского. – Одесса, 1996. – 164 л.

20. Володина Е. Е. Совершенствование учебно-воспитательного процесса в православных учебных заведениях: На материале преподавания музыкально-теоретических дисциплин: дис. ... канд. пед. наук: спец. 13.00.02/ Володина Е.Е. – М., 2000 <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/106144.html>

21. Ворошилова А.А. Религиозное сознание и способы его существования: (социально-философский анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/А.А. Ворошилова. – М., 2000. – 23 с.

22. Глуханюк А. А. Традиции православной концепции воспитания в культуре современной российской молодежи: автореф. дисс. на соиск. учен. степ. спец.: 24.00.01/ А.А.Глуханюк. – Екатеринбург, 2005 <http://www.disscat.com/content/traditsii-pravoslavnoi-kontseptsii-vospitaniya-v-kulture-sovremennoi-rossiiskoi-molodezhi>

23. Голованова Т.Н. Формирование целостного понимания и объяснения действительности через религиозное и нерелигиозное отношение к миру (на примере студентов-педагогов): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. психол. наук/ Т.Н. Голованова. – Казань, 2004. – 22 с.

24. Головей В.Ю. Репрезентация сакрального в мистецтві: Філософсько-естетичний аналіз: дис. ... д-ра філософ. наук: 09.00.08 «Естетика»/Головей Вік-

торія Юрїївна; Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля. – Луганськ, 2013. –410 с.

25. Громова Н.В. Любовь – агапе: социально-философский анализ: автореф. дис. ...канд. философ. наук/ Н.В.Громова. – Ставрополь, 2002. – 26 с.

26. Губанова Н.Д. Представления о смерти как детерминанта социальной практики: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.11) /Н.Д. Губанова; Северо-Кавк. гос. техн. ун-т. –Ставрополь, 2000. – 22 с.

27. Гудима І. П. Молитва як елемент релігійного культу і явище культури : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / Гудима І. П.; Нац. аграр. ун-т.– К., 1996 – 166 с.

28. Гура В.А. Феномен секуляризации в европейской истории: автореф. дис. ...д-ра филос. наук/В.А. Гура. – СПб., 2000. – 36 с.

29. Гусев Г. В. История обучения и воспитания трезвости в православном образовании: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01/Г.В.Гусев. – М., 2007 <http://www.disserscat.com/content/istoriya-obucheniya-i-vozpitaniya-trezvosti-v-pravoslavnom-obrazovanii>

30. Демчук Р. В. Сакральне та профанічне в культурно-філософській символіці Софії Київської : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11/ Демчук Р. В.; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.» – К., 2001. – 175 с .

31. Дивногорцева С. Ю. Историко-теоретический анализ православной педагогической культуры в России: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра пед. наук: спец. 13.00.01/ С.Ю.Дивногорцева. – М., 2011 <http://www.disserscat.com/content/istoriko-teoreticheskii-analiz-pravoslavnoi-pedagogicheskoi-kultury-v-rossii>

32. Дмитриева Л.М. Религия в системе духовных ориентаций субъектов технической деятельности и технического знания: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 09.00.06 / Л.М. Дмитриева; Рос.акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации. – М., 1996. – 42 с.

33. Добросельский А. А. Основы православной культуры в философско-педагогическом наследии отечественных ученых в контексте современных задач воспитания: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец.13.00.01 /А.А. Добросельский. – Рязань, 2009 <http://www.disserscat.com/content/osnovy-pravoslavnoi-kultury-v-filosofsko-pedagogicheskom-nasledii-otechestvennykh-uchenykh-v>

34. Дьяченко Е. Е. Социально-культурная деятельность в воинской части на основе православных традиций: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.05/ Е.Е. Дьяченко – Тамбов, 2004 <http://www.disserscat.com/content/sotsialno-kulturnaya-deyatelnost-v-voinskoi-chasti-na-osnove-pravoslavnykh-traditsii>; <http://www.dslib.net/kult-prosvet/socialno-kulturnaja-deyatelnost-v-voinskoy-chasti-na-osnove-pravoslavnyh.html>

35. Елдин М.А. Византийская святоотеческая традиция и судьба русской духовности (Философско-эстетический анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/М.А. Елдин. – Саранск, 2000. – 15 с.

36. Ефименкова С. А. Формирование духовно-нравственных качеств личности младшего школьника в процессе изучения курса « Основы православной культуры»: автореф. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01/С.А.



Ефименкова. – Курск, 2004 <http://www.dissercat.com/content/formirovanie-dukhovno-nravstvennykh-kachestv-lichnosti-mladshego-shkolnika-v-protse-izuch>

37. Жаловага А.С. Антропологічні основи християнського проповідування: автореф. дис. ...канд. філософ. наук/А.С. Жиловага. – К., 2002. – 21 с.

38. Жиртуева Н.С. Ісїаїзм в духовній культурі середньовічної України та Росії: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. філософ. наук/Н.С. Жиртуева. – К., 2000. – 16 с.

39. Жураховская Т. Г. Развитие гуманистических основ образования в трудах отцов Русской Православной Церкви (до 1917 г.): автореф. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01. / Т.Г.Жураховская — Ставрополь, 2011 <http://www.dissercat.com/content/razvitie-gumanisticheskikh-osnov-obrazovaniya-v-trudakh-ottsov-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi>

40. Забияко А.П. Категория святости: (Философско-религиоведческий анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 09.00.06 / А.П. Забияко; Моск. гос. ун-т. им. М.В.Ломоносова. – М., 1998. – 44 с.

41. Завгородній Ю. Ю. Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: ХІ ст. – перша третина ХІІІ ст. (до характеристики просторово-часових уявлень) : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.05/Завгородній Юрій Юрійович; Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К., 2002. – 249 с.

42. Зелинский К. В. Нравственное воспитание младших школьников на занятиях с православно-культурным компонентом содержания: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01/К.В.Зелинский. — Волгоград, 2011 <http://www.dissercat.com/content/nravstvennoe-vozpitanie-mladshikh-shkolnikov-na-zanyatiyakh-s-pravoslavno-kulturnym-komponen>

43. Иваненко А.Ю. Мистическое мышление как познавательная деятельность: (гносеологический анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/А.Ю. Иваненко. – Магнитогорск, 2002. – 19 с.

44. Ісаєв В.Д. Антропос цивілізації та теос культури: Дис. ... д-ра філософ. наук: 09.00.04 «Філософія культури, філософська антропологія»/ Ісаєв Володимир Данилович; Східноукраїнський держ. ун-т ім. В.Даля. – Луганськ, 2012. – 400с.

45. Кабакова Н. В. Криминологическое изучение православных традиций и обычаев и их использование в предупреждении преступлений: дисс. ... кандидата юридических наук: 12.00.08/ Кабакова Н.В. — М., 2006 [http://disszakaz.com/catalog/kriminologicheskoe\\_izuchenie\\_pravoslavnykh\\_traditsiy\\_i\\_obychaev\\_i\\_ih\\_ispolzovanie\\_v\\_preduprezhdenii\\_p.html](http://disszakaz.com/catalog/kriminologicheskoe_izuchenie_pravoslavnykh_traditsiy_i_obychaev_i_ih_ispolzovanie_v_preduprezhdenii_p.html)

46. Калачева В. А. Гуманистическая направленность педагогических воззрений святителя Иоанна Златоуста в православной педагогике: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01/Калачёва В.А. — Петрозаводск, 2003 <http://www.dslib.net/obw-pedagogika/gumanisticheskaja-napravlennost-pedagogicheskikh-vozzrenij-svjatitelja-ioanna.html>

47. Кальченко В.М. Мировоззренческий анализ соотношения теоцентризма и антропоцентризма в богословии русского православия.: автореф. дис. ... канд. филос. наук: спец.09.00.06 /В.М. Кальченко. – Киев, 1991. –17 с.

48. Канаєв С.З. Роль релігійного фактора в формуванні національної психології: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/С.З. Канаєв. – М., 1991. – 19 с.

49. Каневська О.Б. Виховання особистості на засадах морально-християнських цінностей в Україні (XVI - перша половина XVIII століття) : автореф. дис. на здобуття вчен. ступ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01 / О.Б.Каневська; Луганський держ. пед. ун-т. ім Тараса Шевченка. – Луганськ, 1997. – 27 с.

50. Катюхина Т. В. Философско-антропологический анализ феномена молчания: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.13/Т.В.Катюхина. – М., 2009. <http://www.dissercat.com/content/filosofsko-antropologicheskii-analiz-fenomena-molchaniya>

51. Квирайя И.А. Половой диморфизм в природе и культуре: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.13 /И.А. Квирайя; С.-Петербур. гос. ун-т. – СПб., 1999. – 22 с.

52. Келеберда Н.Г. Икона в контексте духовности: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук/Н.Г. Келеберда. – М., 2002. – 28 с.

53. Килис Ю.А. Абсолютное в человеческом бытии: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.01/ Ю.А. Килис; Омский гос. пед. ун-т. – Омск, 1998. – 21 с.

54. Кириков О.И. Философский анализ догматических структур вероучения современного православия: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 09.00.11 / О.И.Кириков; Моск. гос. ун-т коммерции. – М., 1996. –50 с.

55. Кирилина Т.Ю. Совесть и её роль в развитии личности: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.11 /Т.Ю. Кирилина; Рос. ун-т дружбы народов. – М., 1999. – 15 с.

56. Кирсберг И.В. Проблемы добра и зла в посланиях апостола Павла: этико-онтологический аспект: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.05 / И.В. Кирсберг; Рос. АН, Ин-т философии. – М.,1996. – 24 с.

57. Клековкін О. Ю. Сакральний театр у генезі театральних систем : дис. ... д-ра мистецтвознавства : 17.00.01; 17.00.02 / Клековкін Олександр Юрійович; Нац. муз. акад. України ім. П. І. Чайковського. – К.,2002. – 346 с.

58. Кобилкін Д.С. Естетичний простір метафори релігійної комунікації : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : 09.00.08 «Естетика»/ Д.С. Кобилкін. – Луганськ, 2012.–15 с.

59. Когаленко О.Э. Антропология христианской семьи: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.13 / О.Э. Когаленко; Сев.-Кавк. научн. центр высш. шк. – Ростов н/Д, 1999. – 31 с.

60. Кононова Е.С. Концепция человека в религиозно-философской антропологии Григория Паламы: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: спец. 09.00.03 / Е.С. Кононова; Моск. пед гос. ун-т. – М., 2000. – 19 с.

61. Копировский А. М. Приобщение студентов высших учебных заведений к православной культуре, автореферат дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.08/А.М. Копоровский. – М., 2006 [http://www.disszakaz.com/catalog/priobshchenie\\_studentov\\_vishshih\\_uchebnih\\_zavedeniy\\_k\\_pravoslavnoy\\_kulture\\_avtoreferat.html](http://www.disszakaz.com/catalog/priobshchenie_studentov_vishshih_uchebnih_zavedeniy_k_pravoslavnoy_kulture_avtoreferat.html)

62. Королькова И. В. Взаимодействие государственной системы образования и Русской Православной Церкви в сфере духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01/ И.В. Королькова – М., 2012 <http://www.dissercat.com/>

content/vzaimodeistvie-gosudarstvennoi-sistemy-obrazovaniya-i-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi-v-sfere-d <http://ippdrao.ru/videoarchive/>

63. Кривошеенко О. Ю. Церковь Иисуса Христа Святых последних дней как конфессиональный феномен: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.13/О.Ю. Кривошеенко. – М., 2009. <http://www.dissercat.com/content/tserkov-iisusa-khrista-svyatykh-poslednikh-dnei-kak-konfessionalnyi-fenomen>

64. Крилова С.А. Безсмерття особистості як етико-екзистенційна проблема: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.07/ Крилова С.А.; Український державний університет харчових технологій. – К., 1997. – 181 арк.

65. Крюков Д. С. Философско-религиоведческий анализ «Я» - концепции религиозной личности : автореф. дис. на соиск. учен. степ.канд. философ. наук: спец. 09.00.13/Д.С. Крюков. – М., 2009. <http://cheloveknauka.com/filosofsko-religiovedcheskiy-analiz-ya-kontseptsii-religioznoy-lichnosti>; <http://sciepeople.ru/publication/83262/>; [http://www.scholar.ru/speciality.php?page=10&spec\\_id=109](http://www.scholar.ru/speciality.php?page=10&spec_id=109)

66. Кузьміна С.Л. Філософсько-педагогічна концепція П.Д.Юркевича: Автореф. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук.:спец. 09.00.05/ С.Л.Кузьміна; □Нац. ун-т «К-Мог. Академія». – К., 2000. – 206 арк.

67. Курилкина В.Н. Религиозный аспект планетарного мышления в свете синергетической парадигмы: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/В.Н. Курилкина. – Якутск, 2002. – 21 с.

68. Кушаков В. Ю.. Онтологія святості у давньокіївському християнстві (На матеріалі Києво- Печерського Патерика): дис... канд. философ. наук: 09.00.05 / Кушаков В.Ю. — К., 1996. <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/266188.html>

69. Лаза В. Д. Мир детства в русской православной традиции :Философский анализ: автореф. дис. на соиск. учен. степ: спец. 09.00.13/В.Д. Лаза — Пятигорск, 2002 <http://www.dissercat.com/content/mir-detstva-v-russkoi-pravoslavnoi-traditsii-filosofskii-analiz>

70. Лебедев А.Б. Духовное производство человека (Проблема человекотворчества в традициях русской религиозной философии и в социально-философской методологии К. Маркса): автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец.09.00.11/ А.Б. Лебедев. – Новосибирск, 1995. – 38 с.

71. Лебедева О. В. История изучения православной культуры в условиях новой государственной политики, 1991-2003 гг. На материалах Курской области: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02./ Лебедева О.В. — Курск, 2003 <http://www.dslib.net/istoria-otechestva/istorija-izuchenija-pravoslavnoj-kultury-v-uslovijah-novoj-gosudarstvennoj-politiki.html>

72. Липаева Т. А. Философско-религиоведческий анализ деятельности Русской православной церкви в сфере образования и воспитания молодежи:Традиции и современность: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.13/ Т.А.Липаева. — Пермь, 2006 <http://www.dissercat.com/content/filosofsko-religiovedcheskii-analiz-deyatelnosti-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi-v-sfere-obrazo>

73. Локонова Е. Л. Храм как культурно-символический текст (на примере православного Храма): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук:

спец. 09.00.13/Е.Л. Локонова. – М., 2008. <http://www.dissercat.com/content/khram-kak-kulturno-simvolicheskii-tekst-na-primere-pravoslavnogo-khrama>

74. Лыкова Н. Г. Возможности православного воспитания в формировании духовно-нравственных ценностей учащихся: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01 /Н.Г.Лыкова. – Тюмень, 2003 <http://www.dissercat.com/content/vozmozhnosti-pravoslavnogo-vozpitanija-v-formirovanii-dukhovno-nravstvennykh-tsennostei-ucha>

75. Мазуров Б.Ф. Теодекция в религиозной философии П.А.Флоренского: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.03 / Б.Ф. Мазуров; Моск. пед. гос. ун-т. – М., 1997. – 26 с.

76. Макаров Д. И. Проблема человека в паламитском исихазме: историко-философский анализ: автореф. дис. на соиск. учен. степ. доктора философ. наук: спец. 09.00.03 «История философии»/Д.И. Макаров. – Екатеринбург 2006 <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/912/1/urgu0406s.pdf> <http://www.dslib.net/istoria-filosofii/problema-cheloveka-v-palamitskom-isihazme-istoriko-filosofskij-analiz.html> <http://www.dissercat.com/content/problema-cheloveka-v-palamitskom-isihazme-istoriko-filosofskii-analiz> [http://dissers.info/disser\\_256070.html](http://dissers.info/disser_256070.html)

77. Макарова М.Н. Сверхчувственное как социальный феномен: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.11 /М.Н.Макарова; Удмурт. гос. ун-т. – Ижевск, 2000. – 16 с.

78. Макеев Р.А. Философская концептуализация темы спасения: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/Р.А. Макеев. – Томск, 2001. – 25 с.

79. Мареева Е.В. Душа как объект философской рефлексии: автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. философ. наук/Е.В. Мареева. – М., 2003. – 39 с.

80. Марсадолова Т. Л. Изучение православной культуры в светской школе: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.02/Т.Л. Марсадолова — Санкт-Петербург, 2011 <http://www.dissercat.com/content/izuchenie-pravoslavnoi-kultury-v-svetской-shkole>

81. Маслов Н. В. Православное воспитание как явление русской педагогической культуры. На материале трудов схиархимандрита Иоанна (Маслова): автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01/Н.В. Маслов. – Курск, 2004 <http://www.dissercat.com/content/pravoslavnoe-vozpitanie-kak-yavlenie-russkoi-pedagogicheskoi-kultury-na-materiale-trudov-skh>

82. Маслов Р.В. Концепция функциональной асимметрии мозга: онтологический и социальный аспекты: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.01 / Р.В. Маслов; Саратов. гос. ун-т им. Н.Г.Чернышевского. – Саратов, 1998. – 23 с.

83. Матаков К.А. Онтология идеального: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук/ К.А. Матаков. – М., 2001. – 19 с.

84. Матяш Д. В. Жизнь и смерть: от сакральной символической обратимости к постсакральной бинарности: Социально-философский анализ: автореферат дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 09.00.11/ Д.В. Матяш. – Ростов-н/Дону, 2003. <http://www.dissercat.com/content/zhizn-i-smert-ot-sakralnoi-simvolicheskoi-obratimosti-k-postsakralnoi-binarnosti-sotsialno-f>

85. Махортова М.В. Духовно-нравственное воспитание личности на основе православной этики (социально-философский анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук / М.В. Махортова. – Ставрополь, 2000. – 22 с.

86. Машенко О.П. Святе письмо у світі ідеї художньої прози Ф.М.Достоевського: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.02 /О.П. Машенко; Дніпропетровський держ. ун-т. — Дніпропетровськ., 1998. – 17 с.

87. Медведев А.В. Сакральное как феномен культуры: личностное бытие сакрального: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 09.00.13/А.В. Медведев.— Екатеринбург, 2000. <http://www.any-book.ru/book/show/id/278167>

88. Медведева Н. А. Формирование ценностных ориентаций у учащихся образовательных учреждений начального профессионального образования средствами православного просвещения: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.08/Н.А. Медведева – Курган, 2000 <http://www.dissercat.com/content/formirovanie-tsennostnykh-orientatsii-u-uchashchikhsya-obrazovatelnykh-uchrezhdenii-nachalno>

89. Мельников Д. А. Синергичная антропология как современная интерпретация исихазма : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук : спец. 09.00.13/ Д.А. Мельников. – М., 2009. <http://www.dissercat.com/content/sinergiinaya-antropologiya-kak-sovremennaya-interpretatsiya-isikhazma>  
[http://www.scholar.ru/speciality.php?page=13&spec\\_id=109](http://www.scholar.ru/speciality.php?page=13&spec_id=109)

90. Метлик И.В. Формирование мировоззрения старшеклассников в процессе освоения религиозных знаний: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01/И.В. Метлик. – М., 1998. – 19 с.

91. Мизонова О.В. Понимание души в западноевропейской и русской философии: Этико-психологический аспект: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/О.В. Мизонова. – Саранск, 2000. – 16 с.

92. Минкин С. И. Влияние православной культуры на формирование ценностных ориентаций учителей сельской школы: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.08/ С.И. Минкин. — Москва, 2005 <http://www.dissercat.com/content/vliyanie-pravoslavnoi-kultury-na-formirovanie-tsennostnykh-orientatsii-uchitelei-selskoi-shk>

93. Миронов В. И. Воспитательный потенциал религиозной (православной) педагогики и его реализация в негосударственном общеобразовательном учреждении: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01/В.И. Миронов. – Екатеринбург, 2010 <http://www.dissercat.com/content/vospitatelnyipotentsial-religioznoi-pravoslavnoi-pedagogiki-i-ego-realizatsiya-v-negosudars#ixzz2nGoZkkKL>

94. Михайлик Е. В. Особенности и развитие духовности личности учащихся православной гимназии и светской школы: автореф. дис. на соиск. учен. степ. кандидат психол. наук: спец. 19.00.07/Е.В. Михайлик. — Иркутск, 2006 <http://www.dissercat.com/content/osobennosti-i-razvitie-dukhovnosti-lichnosti-uchashchikhsya-pravoslavnoi-gimnazii-i-svetской>

95. Михайлова Л. В. Семантические отношения реального и сакрального в культуре: на примере Валаама:, автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. фило-

соф. наук: спец. 09.00.13/Л.В. Михайлова. – Петрозаводск 2009. <http://www.dissercat.com/content/semanticheskie-otnosheniya-realnogo-i-sakralnogo-v-kulture>

96. Монастырская Т.И. Девиантное поведение российской молодёжи как факт социальной патологии духовной жизни общества: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец.22.00.06 / Т.И. Монастырская; Новосиб. гос. пед. ун-т. – Новосибирск, 1999. – 20 с.

97. Моргачев В. О. Исихазм: культурный смысл: На материале истории культуры Византии и России: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 24.00.01/В.О. Моргачёв <http://www.dissercat.com/content/isikhazm-kulturnyi-smysl-na-materiale-istorii-kultury-vizantii-i-rossii#ixzz2rXRhaMvL>  
[http://www.dissercat.com/content/isikhazm-kulturnyi-smysl-na-materiale-istorii-kultury-vizantii-i-rossii](http://www.dissercat.com/content/isikhazm-kulturnyi-smysl-na-materiale-istorii-kultury-vizantii-i-rossii#ixzz2rc6LqTKq)

98. Морозов М.О. Виховання віруючих війковслужбовців прикордонних війск України: автореф. дис. на соиск. учен. степ. автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук/М.О. Морозов. – Хмельницький, 2000. – 18 с.

99. Мумрикова Л. И. Исторические традиции духовно-нравственного воспитания в православных букварях и азбуках: II половины XVI - начала XXI веков: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01 /Л.И. Мумрикова. – М., 2007 <http://www.dissercat.com/content/istoricheskie-traditsii-dukhovno-nravstvennogo-vospitaniya-v-pravoslavnykh-bukvaryakh-i-azbu>

100. Нагорная Л.К. Богочеловечество в русской религиозной философии, середина XIX - начало XX вв: дис. ... д-ра философ. наук: 09.00.03/ Нагорная Л.К. – М., 1995. – 222 с.

101. Надеяева Е. П. Традиции исихазма в русской средневековой культуре;: автореф. дис. на соиск. учен. степ. кандидат. культурологии: спец. 24.00.01 «Теория и история культуры (культурология)»/ Е.П. Надеяева. – М., 2004 <http://cheloveknauka.com/traditsii-isihazma-v-russkoj-srednevekovoy-kulture>

102. Наумова Н.В. Христианство как фактор формирования духовной культуры Киевской Руси: дис. ... канд философ. наук: 09.00.11/ Наумова Н.В.; НАН України, Ин-т филос. им. Г.С.Сквороды. – К., 2000. – 172 с.

103. Недзельська Ю. К. Норми життя православного мирянина та їх трансформація за умов секуляризованого суспільства: в контексті сучасних українських реалій (релігієзнавчий аналіз): дис. ... канд. наук: 09.00.11/Недзельська Ю.К. – 2009. <http://www.library.univer.kharkov.ua/OpacUnicode/index.php?url=/notices/index/IdNotice:559790/Source:default>

104. Никитская Е. А. Православная воскресная школа как воспитательная организация: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01/ Е.А. Никитская. – М., 2009 <http://www.dissercat.com/content/pravoslavnaya-voskresnaya-shkola-kak-vospitatelnaya-organizatsiya>

105. Никонов К. И. Современная христианская антропология (Анализ основных направлений и методологии обоснования религии): автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 09.00.06/К.И.Никонов. - М.,1990. - 28 с.

106. Новосельська С.В. Психологічні засади християнської моралі в працях Мелетія Смотрицького: автореф. дис. на здоб. вчен. ступ. канд. психол. наук:

спец. 19.00.01/ С.В. Новоселецька; Ін-т психології ім. Г.С.Костюка АПН України. – К., 1997. – 20 с.

107. Озеров А.А. Смысл жизни как проблема российского менталитета: (соц-филос. анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/А.А. Озеров. – М., 2000. – 20 с.

108. Оленич Т.С. Проблема богочеловечества и смысла жизни в русской религиозной философской антропологии конца XIX – начала XX вв.: дис. ...канд.филос. наук: 09.00.13/Оленич Т.С.; □Северо-Кавказ. центр высшей школы. – Ростов н/Д. – 1998. – 126 л.

109. Остапенко М. А. Образ совершенного человека в православной антропологии тема автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.13/М.А. Остапенко. – М., 2010. <http://www.dissercat.com/content/obraz-sovershennogo-cheloveka-v-pravoslavnoi-antropologii#ixzz2raLe7oIn>

110. Павлова А.В. Образование как энтелехия целостности человека: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/А.В. Павлова. – М., 2004. – 23 с.

111. Палий В.П. Проблемы воспитания нравственной культуры личности в русской педагогике (вторая половина XIX – начало XX вв.): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01 / В.П. Палий; Харьковский гос. пед. ин-т им. Г.С.Сквороды. – Харьков, 1992. – 18 с.

112. Панов С.В. Проблема смерти в философии: (онтологический аспект): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/С.В. Панов. – М., 2002. – 22 с.

113. Парамонова А. Е. Развитие нравственно-эстетических чувств младших подростков в процессе изучения православной художественной культуры: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.02/А.Е. Парамонова — Екатеринбург, 2011 <http://www.dissercat.com/content/razvitie-nravstvenno-esteticheskikh-chuvstv-mladshikh-podrostkov-v-protse-izucheniya-prav>

114. Патерикіна В.В. Проблема сакрального в культурі постмодерну: дис. ... д-ра філософ. наук: 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури»/ Патерикіна Валентина Василівна; Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля. – Луганськ, 2014. – 392 с.

115. Пендикова И.Г. Религиозная парадигма как фактор формирования правового сознания: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/И.Г. Пендикова. – Омск, 2000. – 15 с.

116. Перевертайло В. В. Подготовка православных педагогов в учреждении дополнительного образования к преподаванию «Основ православной культуры»: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.08/В.В. Перевертайло — Волгоград, 2008 <http://www.dslib.net/prof-obrazovanie/podgotovka-pravoslavnyh-pedagogov-v-uchrezhdenii-dopolnitelnogo-obrazovaniya-k.html>

117. Перевозникова Е. В. Психологические особенности самосознания подростков из семей православной и атеистической ориентации: дис. ... канд. психол. наук: 19.00.13/Перевозникова Е.В. — М., 2000 <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/123262.html>

118. Перова Е. Ю. Сакральное время русской культуры: На материале современной русской духовной поэзии: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец.

24.00.02 «Культурология»/Е.Ю. Перова.–М., 2000. – 23 с. <http://www.dissercat.com/content/sakralnoe-vremya-russkoi-kultury-na-materiale-sovremennoi-russkoi-dukhovnoi-poezii> <http://www.dslib.net/teorja-kultury/sakralnoe-vremja-russkoj-kultury-na-materiale-sovremennoj-russkoj-duhovnoj.html>

119. Петрова І.М. Людинотворчий характер християнської духовності: автореф. дис. на здоб. вчен. ступ. канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 / І.М. Петрова; Інст. філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2000. – 18 с.

120. Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.13/ В.В.Петрунин <http://www.dissercat.com/content/politicheskii-isikhazm-i-ego-traditsii-v-osnovakh-sotsialnoi-kontseptsii-russkoi-pravoslavno#ixzz2rXR3jeI2>

121. Плеханов Е. А. Становление и развитие религиозно-антропологической концепции образования в отечественной педагогике: Вторая половина XIX - начало XX вв.: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра пед. наук: спец. 13.00.01/Е.А. Плеханов. – Владимир, 2004 <http://www.dissercat.com/content/stanovlenie-i-razvitie-religiozno-antropologicheskoi-kontseptsii-obrazovaniya-v-otechestvenn>

122. Полоцкая Е. В. Социальное воспитание детей-сирот в православном приюте: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.02/Е.В. Полоцкая — Кострома, 2006 <http://www.dissercat.com/content/sotsialnoe-vozpitanie-detei-sirot-v-pravoslavnom-priyute>

123. Пономарев Н.В. Религиозно-философская антропология П.А.Флоренского в контексте мистико-символической православной традиции: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/Н.В. Пономарёв. – М., 2004. – 22 с.

124. Пономаренко Е. А. Развитие профессионального интереса будущего учителя музыки средствами современной духовной православной песни: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.08/ Е.А. Пономаренко — Елец, 2011 <http://www.dslib.net/prof-obrazovanie/razvitie-professionalnogo-interesa-buduwego-uchitelja-muzyki-sredstvami.html>

125. Пугачев О.С. Проблема бессмертия в русской религиозной философии конца XIX – начала XX в.: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 09.00.05 / О.С. Пугачёв; Моск. гос. ун-т им. М.В.Ломоносова. – М., 2000. – 50 с.

126. Разина М. В. Эволюция религиозного (православного) воспитания в России с XVIII века до настоящего времени: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01/ М.В. Разина. — Екатеринбург, 2006 <http://sciecepeople.ru/publication/97432/>

127. Рассолова И.Ю. Духовная картина мира: социально-философский аспект: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.11/ И.Ю. Рассолова; Башк. гос. ун-т. – Уфа, 1997. – 24 с.

128. Репецька О.А. Виховання християнських чеснот у дівчат-підлітків за собою нової української літератури: автореф. дис. на здоб. вчен. ступ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01 / О.А. Репецька; Луганський держ. пед. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Луганськ, 2001. – 24 с.



129. Ростова Н. Н. Человек обратной перспективы: философско-антропологическое исследование феномена юродства Христа ради: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.13/ Н.Н. Ростова. – М., 2008. <http://scipeople.ru/publication/76693/> <http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/57/54/>

[http://www.scholar.ru/speciality.php?page=6&spec\\_id=109](http://www.scholar.ru/speciality.php?page=6&spec_id=109)

130. Рублик В. И. Особенности и развитие нравственных представлений у учащихся светской и православной общеобразовательных школ: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 19.00.07/В.И. Рублик — Иркутск, 2008 [http://www.irklib.ru/info/publishing\\_activity/KNL%2012\\_2008.pdf](http://www.irklib.ru/info/publishing_activity/KNL%2012_2008.pdf)

131. Румянцев О.К. Телеология культуры: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук: спец. 24.00.01 / О.К.Румянцев; М-во культуры Рос. Федерации. Рос. ин-т культурологии. – М., 1998. – 45 с.

132. Рыбина Н. Я. Формирование ценностных ориентаций будущих социальных работников средствами русского православного искусства: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.02/ Н.Я. Рыбина — Тамбов, 2002 <http://www.dissercat.com/content/formirovanie-tsennostnykh-orientatsii-budushchikh-sotsialnykh-rabotnikov-sredstvami-russkogo>

133. Саввин А. В. Современный сатанизм. Идеиные истоки, доктрина, практика: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.06/Саввин А.В. – М., 1999. – 152 с.

134. Савкина А. В. Понятие сакрального в условиях современного общества автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.11/А.В. Савкина. – М., 2012 [http://new.philos.msu.ru/uploads/media/Savkina\\_A.V.pdf](http://new.philos.msu.ru/uploads/media/Savkina_A.V.pdf) <http://www.dissers.ru/1filosofiya/ponyatie-sakralnogo-usloviyah-sovremennogo-obschestva-specialnost-09-00-11-socialnaya-filosofiya-avtoreferat-dissertacii-na-soiskanie.php>

135. Савокин В.И. Религиозный аспект социального идеала Социально-философский анализ: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.11/Савокин В.И. – Красноярск, 2000. – 146 с.

136. Саган О.Н. Правосл'в'я в контексті культурного розвитку українського народу: Автореф. дис. на здобуття наук. Ступеня канд. философ. наук/О.Н. Саган. – К., 1993. – 16 с.

137. Салогуб Марина Леонидовна Формирование готовности курсантов к коррекции морально-ценностных ориентаций несовершеннолетних осужденных средствами православного просвещения: дисс ...: 13.00.01/Салогуб Марина леонидовна. — Воронеж, 2006

138. Сандулов Ю.А. Культ дьявола как историко-культурный феномен: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.06/Ю.А. Сандулов. - СПб, 1992. – 17 с.

139. Сафонова А. С. Сакральное как социокультурный феномен: автореф. диссертации на соиск. учен. степ. философ наук: спец. 09.00.11/ А.С. Сафонова. – СПб, 2007 <http://cheloveknauka.com/sakralnoe-kak-sotsiokulturnyy-fenomen>; <http://cheloveknauka.com/sakralnoe-kak-sotsiokulturnyy-fenomen#ixzz2sfQSun3k> <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/173997.html> <http://cheloveknauka.com/sakralnoe-kak-sotsiokulturnyy-fenomen>

140. Синельников С. П. Православное религиозное образование в РСФСР в 1918-1929 гг. автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. истор. наук: спец. 07.00.02/ С.П. Синельников. — Волгоград, 2011 <http://www.dslib.net/istoria->

otechestva/pravoslavnoe-religioznoe-obrazovanie-v-rsfsr-v-1918-1929-gg-na-materialah.html

141. Скибицкий М.М. Критический анализ отношения современного христианства к естествознанию (На материалах католицизма и протестантизма): автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук: спец. 09.00.06/М.М. Скибицкий. – М., 1989. – 42 с.

142. Соловцова И. А. Духовное воспитание в православной и светской педагогике: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01/И.А. Соловцова. – Волгоград, 2006 <http://www.dissercat.com/content/dukhovnoe-vospitanie-v-pravoslavnoi-i-svetsoi-pedagogike>

143. Соловьёва О.О. Изучение произведения с учетом роли христианских идей и образов в художественном мире писателя (старшие классы гуманитарного профиля): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук/О.О. Соловьёва. – М., 2001. – 18 с.

144. Стародубцева М. С. Влияние русской православной церкви на развитие народного образования в Курской губернии во второй половине XIX - начале XX вв.: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец.13.00.01/М.С. Стародубцева. – Курск, 2001 <http://www.dissercat.com/content/vliyanie-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi-na-razvitie-narodnogo-obrazovaniya-v-kurskoi-gubernii>

145. Статкевич И.А. Феномен чудесного исцеления: миф, реальность, причинность: (философский анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук/И.А. Статкевич. – Чебоксары, 2002. – 22 с.

146. Стекланникова С.В. Совесть как социокультурный регулятив: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук/С.В. Стекланникова. – Ростов н/Д, 2001. – 23 с.

147. Столица А. А. Реализация педагогического потенциала православной духовной музыки в образовательном процессе педагогического вуза: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.08/А.А. Столица. — Таганрог, 2008 <http://www.dissercat.com/content/realizatsiya-pedagogicheskogo-potentsiala-pravoslavnoi-dukhovnoi-muzyki-v-obrazovatelnom-pro>

148. Столяров И.Н. Место и роль христианской этики в формировании духовно-ценностных ориентаций молодёжи: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: спец. 22.00.06 / И.Н. Столяров; Моск. пед. гос. ун-т им. В.И.Ленина. - М.,1996. - 15 с.

149. Субботин К. Ю. Функциональная модель двуязычного тезауруса терминологии исихазма в русском и английском языках: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филолог. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка»/ К.Ю. Субботин. –СПб. – 2013 [http://doc2all.ru/article/06022013\\_107636\\_subbotin/2](http://doc2all.ru/article/06022013_107636_subbotin/2)

150. Судаков А.К. Абсолютная нравственность и этика И.Канта: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук/А.К.Судаков. – М., 2000. – 31 с.

151. Тагиров Ф. В. Сакральное как предмет социально-философского дискурса: От традиции к новому символическому пространству: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук: спец. 09.00.11/Ф.В. Тагиров. – М., 2003. <http://www.dissercat.com/content/sakralnoe-kak-predmet-sotsialno-filosofskogo-diskursa-ot-traditsii-k-novomu-simvolicheskomu->

152. Таран Е. А. Формирование личности в контексте идей православного христианства. автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. психолог. наук: спец. 19.00.07/ Е.А. Таран – Ставрополь, 2001 <http://www.dslib.net/psixologia-vozrasta/formirovanie-lichnosti-v-kontekste-idej-pravoslavnogo-hristianstva.html>

<http://nauka-pedagogika.com/psihologiya-19-00-07/dissertaciya-formirovanie-lichnosti-v-kontekste-idey-pravoslavnogo-hristianstva>

153. Тарасенко Г. С. Особенности социализации учащихся в современных православных общеобразовательных школах: На материале Санкт-Петербурга: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. социолог. наук: спец. 22.00.06/ Г.С.Тарасенко.–СПб., 2004 <http://www.dissercat.com/content/osobennosti-sotsializatsii-uchashchikhsya-v-sovremennykh-pravoslavnykh-obshcheobrazovatelnykh>

154. Тахтамышев В.Г. Библейская идеология: система универсального практического мировоззрения: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук/ В.Г. Тахтамышев. – Ростов н/Д, 2000. – 39 с.

155. Титаренко В.В. Християнський харизматизм як релігійне явище: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук/ В.В. Титаренко. – К., 2003. – 20 с.

156. Тихонравов Ю.В. Влияние религии на делинквентность как междисциплинарная проблема: (Методологический анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: спец. 09.00.06 / Ю.В. Тихонравов; Моск. гос. ун-т им. М.В.Ломоносова. – М., 1999. – 24 с.

157. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство»/ Токман Віктор Васильович. – К., 2001. – 182 с.

158. Тухнева Г.Т. Сакральные тексты в истории культуры: (на примере Библии и Корана): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук/Г.Т. Тухнева. – Екатеринбург, 2001. – 22 с.

159. Тхоржевська Т.П. Розвиток теорії та практики виховання дітей на засадах православної моралі в історії педагогіки України : дис... д-ра пед. наук: 13.00.01 / Тхоржевська Т.П.; Національний педагогічний ун-т ім. М.П.Драгоманова. – К., 2006. <http://dissland.com/catalog ukr/razvitiye-teorii-i-praktiki-vospitaniya-detej-na-osnove-pravoslavnoj-morali-v-istorii-pedagogiki-ukrainue-avtoreferat.html>

160. Усанова Л.А. Православний архетип сім'ї у контексті комунікативних відносин: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук/Л.А. Усанова. – К., 2002. – 19 с.

161. Устименко А.Л. Конфликт веры и разума: (Философский и культурологический анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: спец. 24.00.01) / А.Л.Устименко; Рост. гос. ун-т. – Ростов н/Д., 2000. – 23 с.

162. Фёдоров В.Е. Антиномичность естественнонаучного и религиозного знания в творчестве П.А. Флоренского: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.08/ Фёдоров В.Е. – СПб., 1997. – 142 с.

163. Федоровских А. А. Трансформация сакрального и профанного в обществе: Миф — Религия — Идеология: автореф. Дис. на соиск. Учен. степ. канд. филос. наук: спец. 09. 00. 11 «Социальная философия»/ А.А. Федоровских. – Екатеринбург. – 2000 <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/624/1/urgu0013s.pdf> <http://www.dissercat.com/content/transformatiya-sakralnogo-i-profannogo-v-obshchestve-mif-religiya-ideologiya>

164. Федь І. А. Трансцендентальні та культурологічні виміри феномену української ікони : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: спец. 17.00.01 «Теорія та історія культури» / І. А. Федь – К., 2006. – 32 с.

165. Филиндаш Л. В. Исихазм и его влияние на византийскую и русскую живопись XIV-XV веков: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. на-

ук: спец. 24.00.01/Л.В. Филиндаш <http://www.dissercat.com/content/isikhazm-iego-vliyanie-na-vizantiiskuyu-i-russkuyu-zhivopis-xiv-xv-vekov#ixzz2rXSSJoJh>

166. Ханова Р.В. Социально-философский анализ идеи бессмертия: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: спец. 09.00.11 / Р.В. Ханова; Башк. гос ун-т. – Уфа, 2000. – 25 с.

167. Хвастунова Ю.В. Познавательные способности сердца: религиозно-философская традиция и современные интерпретации: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/Ю.В. Хвастунова. – Барнаул, 2005. – 21 с.

168. Хохлова А.Б. Инновационно-эвристическое значение наследия Феофана Затворника для развития современного российского образования: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01./А.Б.Хохлова.– 2011, <http://www.dissercat.com/content/innovatsionno-evristicheskoe-znachenie-naslediya-feofana-zatvornika-dlya-razvitiya-sovremenn>

169. Царенок А.В. Естетосфера риторического мистецтва (на прикладі православної проповіді в Україні): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 19.00.08 «Естетика». – К., 2012.– 20 с

170. Цепковська К.В. Конфігуративна функція сакрального в культурному бутті сучасної України: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.04 «Філософія культури, філософська антропологія»/ К.В. Цепковська. – Луганськ., 2010. – 16 с.

171. Чадаева С. В. Православный монастырь в социальном и историческом контексте духовной культуры России : автореф. дис. на соиск. учен. степ. кандидат философ. наук: спец. 24.00.01/С.В. Чадаева — Нижний Новгород, 2003 <http://www.dissercat.com/content/pravoslavnyi-monastyr-v-sotsialnom-i-istoricheskom-kontekste-dukhovnoi-kultury-rossii>

172. Черній А.М. Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі: Дис. ...-дра філос. наук: 09.00.11/ Черній А.М.; Нац. аграрний ун-т. – К., 1996. – 366 с.

173. Чернова И.Б. Религиозный аспект византизма и русская национальная духовность: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: спец.09.00.06 / И.Б. Чернова; Рост. гос. ун-т. – Ростов н/Д., 2000. – 16 с.

174. Черноморець Ю.П. Антропологія східної патристики: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук/Ю.П. Черноморець. – К., 2002. –20 с.

175. Чистякова О.В. Проблема человека в восточной патристике: (Культурологический анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра. философ. наук: спец. 24.00.01 / О.В. Чистякова; Рост. гос. ун-т. – Ростов н/Д., 1999. – 54 с.

176. Чурсина Э. А. Православное воспитание как духовная традиция отечественной педагогики: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01/Э.А. Чурсина. — Елец, 2001 <http://www.dissercat.com/content/pravoslavnoe-vospitanie-kak-dukhovnaya-traditsiya-otechestvennoi-pedagogiki>

177. Шаповал Г.Н. Образы зла в художественной литературе: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/Г.Н.Шаповал.–Ростов н/Д, 2002. – 24 с.

178. Шевчук С. В. Развитие идей православной педагогики в наследии К.Д. Ушинского: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.00.01/С.В. Шевчук — Ярославль, 2006 <http://www.dissercat.com/content/razvitie-idei-pravoslavnoi-pedagogiki-v-nasledii-kd-ushinskogo>

179. Шельгина О. Б. Нравственное становление детей в православном семейном воспитании: автореф. дис. на соиск. учен. степ.: спец. 13.0 0.01/О.Б. Шельгина. — Киров, 2004 <http://www.dissercat.com/content/nravstvennoe-stanovlenie-detei-v-pravoslavnom-semeinom-vospitanii>

180. Шелюто В.М. Проблема сакрального в эстетичному процесі: Дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.08 «Естетика»/ Шелюто Володимир Михайлович; Східноукраїнський держ. ун-т ім. В. Даля. – Луганськ, 2010. – 452 с.

181. Шестун Е.В. Православные традиции духовно-нравственного становления личности: историко-теоретический аспект: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра педагогических наук: спец. 13.00.01/Е.В. Шестун; Ин-т пед. и психол. профес. образ. РАО.— Казань, 2006. –384 с.

182. Шиловская Н.С. Феномен смерти в диалектике естественного и искусственного: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/Н.С. Шиловская. – Н.Новгород, 2004. – 26 с.

183. Шишкин А. Е. Православная культура в литературном образовании: дис. ... канд. пед. наук: 13.00.02/А.Е. Шишкин. – Самара, 2005 <http://www.lib.ua-gu.net/diss/cont/119630.html> <http://www.dissercat.com/content/pravoslavnaya-kultura-v-literaturnom-obrazovanii>

184. Шкрабкова И. В. Коммуникативные качества речи как составляющие русской православной речевой культуры: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филолог. наук: спец. 10.02.01/И.В. Шкрабкова — Майкоп, 2009 <http://www.dissercat.com/content/kommunikativnye-kachestva-rechi-kak-sostavlyayushchie-russkoi-pravoslavnoi-rechevoi-kultury>

185. Шулугина Г.А. Нравственные проблемы христианского мистицизма: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук/Г.А. Шулугина. – Саранск, 2000. – 16 с.

186. Ярославская Е. В. Образовательная система миссионерских православных организаций Среднего Поволжья второй половины XIX-начала XX веков :на материалах Казанской и Симбирской губерний: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01 /Е.В. Ярославская. – Ульяновск, 2007 <http://www.dslib.net/obw-pedagogika/obrazovatel'naja-sistema-missionerskih-pravoslavnyh-organizacij-srednego-povolzhja.html>

**ПРИЛОЖЕНИЕ 2**

**СЛОВАРЬ ИМЁН И ТЕРМИНОВ**

**Абеляр** Пьер (1079–1142) - французский философ, богослов, поэт. Придерживался идей концептуализма, остро полемизируя против схоластического реализма. Основные труды: «Да и нет», «История моих бедствий».

**Август** Октавиан (63 г. до н.э. – 14 н.э.) – римский император (27 г. до н.э. – 14 г. н.э.).

**Августин Блаженный Аврелий** (354 – 430) – церковный деятель и писатель, виднейший представитель патристики. Основные труды: «О граде Божием», «Исповедь».

**Авраам** – мифический родоначальник евреев.

**Авраамический монотеизм** – религиозная традиция, в которую входят иудаизм, христианство и ислам

**Агни** – бог огня в ведической религии.

**Адепт** – посвященный в тайны какого-либо учения, секты; ревностный приверженец какого-либо учения, идет.

**Айванхов** Омраам Микаэль (Иванов Михаил) (1900 – 1986) – болгарский религиозный деятель, оккультист, алхимик и астролог. Учение О. Айванхова носит синкретический характер, соединяя отдельные элементы христианства и восточных религий. Сочинение: «Извор»

**Акива, рабби** – еврейский раввин, учивший Торе, несмотря на запрет римского императора Адриана.

**Аксаков** Иван Сергеевич (1823 – 1886) – русский публицист, поэт, общественный деятель, примыкал к славянофилам.

**Аксиология** – учение о ценностях.

**Альтюссер** Луи (1918 – 1990) – французский философ неомарксистского направления. Основные труды: «Читать Капитал», «За Маркса», «Ленин и философия».

**Аль Моканна** (Пророк под покрывалом) (VIII в.) – глава религиозного восстания 776 – 783 гг. в Арабском Халифате.

**Альбигойцы** – участники еретического движения в Южной Франции в XII– XIII вв. Альбигойцы считали земной мир, включая католическую церковь, творением сатаны, отрицали основные догматы церкви, требовали ликвидации церковного землевладения и церковной десятины.

**Андеграунд** – контркультура.

**Анима** – душа, один из архетипов в аналитической психологии К.Г. Юнга.

**Ансельм Кентерберийский** (1033 – 1109) – теолог, представитель схоластики. Развил онтологическое доказательство бога, выводящее его бытие из самого понятия бога как «всесовершеннейшей» сущности, необходимо включающей бытийственность. Основной труд: «Почему бог воочеловечился?».

**Антоний Великий** (250 – 355) – один из основателей монашества.

**Антоний Печерский** (983–1073) – святой русской церкви, почитаемый в лике преподобного, основатель Киево-Печерской Лавры, почитается как «начальник всех русских монахов».

**Антропософия** – мистическое учение о человеке, включающее методику самоусовершенствования и развития предполагаемых тайных способностей человека к духовному господству над природой (система психофизических упражнений, особая педагогика и т.п.). Родоначальником антропософии является немецкий мистик Р. Штейнер.

**Ануй Жан** (1910 – 1987) – французский драматург. Мифологический сюжет используется им в пьесе «Антигона».

**Анхра-Майнью** (Ахриман, Ариман) – в зороастризме дух зла, разрушительная сила, злое божество, которое выступает в качестве одного из сотворцов мира наряду с Ахура-Маздой

**Апдайк Джон** (1932–2009) – американский писатель. Мифологический сюжет используется им в романе «Кентавр».

**Апокалипсис** (Откровение Иоанна Богослова) – одна из книг Нового Завета, древнейшее из дошедших до нас христианских литературных произведений.

**Апокрифы** – произведения иудейской и раннехристианской литературы, не включенные церквями в канон.

**Аполлон** – в древнегреческой и древнеримской мифологии и религиях божество, связанное с культом производительных сил земли, солнца (Феб), покровитель искусства.

**Арджуна** – в индуистской мифологии идеальный воин, у которого сила и мужество сочетаются с благородством и великодушием.

**Аристотель** (384 – 322 до н.э.) – древнегреческий философ и ученый – энциклопедист, основатель перипатетической школы. Основные труды: «Метафизика», «Физика», «Афинская полития».

**Аррабаль Фернандо** (р. 1932) – испанский сценарист, писатель, режиссёр. Поставил фильм: «Да здравствует смерть»

**Архат** – буддизме существо, достигшее состояния наивысшего совершенства (аналогичного с нирваной).

**Архетип** – в аналитической психологии К.Г.Юнга изначальные, врождённые психологические структуры, первичные схемы образов фантазии, содержащиеся в т.н. коллективном бессознательном и априорно формирующие активность воображения; лежат в основе общечеловеческой символики, выявляются в мифах и верованиях, сновидениях, произведениях литературы и искусства.

**Асана** – поза в йоге.

**Аскеза, аскетизм** – ограничение или подавление чувственных желаний, добровольное перенесение физической боли, одиночество и т.п. присущие практике некоторых философских школ и особенно различных религий.

**Астарта** – богиня плодородия, материнства и любви в древнефиникийской мифологии, олицетворение планеты Венера.

**Астуриас** Мигель Анхель (1899 – 1974) – гватемальский писатель. Его творчество пронизано индейской мифологией. Основные произведения: «Маисовые люди», «Легенды Гватемалы».

**Атман** – в древнеиндийском религиозном умозрении и исходящих из него философских учениях – всепроникающее, объективное духовное начало, «Я», душа.

**Аттар** Фарид-ад-дин (ок. 1119 – ок. 1220) – персидский поэт–мистик, автор поэмы «Беседа птиц».

**Афанасий Александрийский (ок. 295 – 373)** – церковный деятель, епископ Александрии. Основное сочинение: «Жизнь Святого антония».

**Аффлинги** – люди-обезьяны, с которыми должны вступить в бой люди-герои согласно мифу, распространенному в фашистской Германии.

**Ахура-Мазда (Ормузд, Хормузд)** – в зороастризме владыка мудрости, солнечное божество добра и света, верховный бог-творец

**Ахимса** – принцип ненасилия в индийской философии.

**Ашока** (268 – 232 до н.э.) – древнеиндийский царь, объединил большую часть Индостана в единую империю, содействовал распространению буддизма в Индии.

**Барт Ролан** (1915 – 1980) – французский литературовед и семиотик. Основные труды: «Мифологии», «Удовольствие от текста», «Война языков».

**Батай Жорж** (1897 – 1962) – французский писатель и философ-постмодернист, разрабатывал одну из теорий сакрального. Основные сочинения: «Проклятая часть. Сакральная социология», «Литература и зло».

**Бах** Иоганн Себастьян (1685 – 1750) – немецкий композитор и органист. Создал около 1000 музыкальных произведений разных жанров, многие из которых связаны с религиозной тематикой.

**Башляр** Гастон (1884 – 1962) – французский философ, основоположник неорационализма. Основной труд: «Новый рационализм».

**Бегинки** – религиозное движение, возникшее в XII веке. Просуществовало до Французской революции конца XVIII в. Получило распространение преимущественно в Нидерландах и Германии. Мужской вариант данного движения – бегарды. Основывали монашеские сообщества без контроля церкви. В XIII-XV веках церковь вела борьбу с этими движениями. Осуждены на IV Латеранском соборе (1215г.) и на Вьенском соборе(1311г.).

**Безант** Анни (1847–1933) – общественный деятель Индии, руководитель теософского общества. Основные сочинения: «Эзотерическое христианство», «Братство религий».



**Бейли** Алиса (1880–1949) – эзотерик, теософ, её книги являются источником движения «Нью эйдж». Основное сочинение: «Трактат о семи лучах».

**Беккет** Сэмюэл (1906 – 1989) – ирландский поэт, драматург, романист, представитель литературы абсурда. Основные произведения: «Трилогия», «В ожидании Годо».

**Белый** Андрей (Бугаёв Б.Н.) (1880 – 1934) – русский писатель, теоретик символизма. Основное философское сочинение: «Символизм как миропонимание».

**Бенедикт** Рут (1881 – 1948) – американский этнограф и этнопсихолог. Основные труды: «Модели культуры», «Хризантема и меч».

**Бергсон** Анри (1859 – 1941) – французский философ-идеалист, представитель интуитивизма и философии жизни. Основные труды: «Длительность и одновременность», «Материя и память», «Смех».

**Бердяев** Николай Александрович (1874 – 1948) – русский философ, представитель религиозного экзистенциализма. Основные труды: «Царство Духа и Царство Кесаря», «Философия свободного духа», «Философия свободы».

**Беркли** Джордж (1685 – 1753) – английский философ, представитель субъективного идеализма. Основные труды: «Трактат о началах человеческого знания», «Три разговора между Гиласом и Филонусом».

**Бёме** Якоб (1575 – 1624) – немецкий философ-мистик. Основываясь на толковании библейских текстов, охватывает в противоречивой и отрывочной форме широкий круг проблем (натурфилософия, теория знака и языка, антропология, этика). Основной труд: «Аврора, или Утренняя звезда в восхождении».

**Блаватская** Елена Петровна (1831 - 1891) – русская писательница, основательница теософского общества. Основные произведения: «Тайная доктрина», «Разоблаченная Изида».

**Блейк** Уильям (1757 – 1827) – английский поэт и художник, автор мистических поэм: «Бракосочетание Рая и Ада» и др.

**Блуа** Леон (1846 – 1917) – французский писатель-католик. Автор трактата «Дума Наполеона».

**Боас** Франц (1858 – 1942) – американский лингвист, этнограф и антрополог, специалист по языкам и культуре индейцев и эскимосов. Основные труды: «Антропология и современность», «Раса и демократическое общество».

**Богиня-Мать** (Великая Мать, Мать-Земля, Мать Мира) –женское божество почитается как всеобщая прародительница. Её культ, сложившийся во времена каменного века, относится к числу самых древних и присущ практически всем народам мира. В религиях Древнего Востока в качестве богини-Матери выступают Исида, Иштар, Астарта

**Бодлер** Шарль (1821 – 1867) – французский поэт. Основные произведения: «Цветы зла», «Искусственный рай».

**Бодрийар Жан** (1929 – 2007) – французский философ-постмодернист. Согласно ему Вселенная не диалектична, она движется к крайностям, а не к равновесию. Основные труды: «Символический обмен и смерть», «Общество потребления».

**Борис и Глеб** (ум. 1015) – первые русские святые–страстотерпцы (канонизированы в 1072), убитые своим братом Святополком Окаянным в ходе борьбы за власть в Киевской Руси

**Борхес Хорхе Луис** (1899 - 1986) – аргентинский писатель и поэт. В его творчестве часто используется мифологические сюжеты.

**«Братья и сёстры свободного духа»** – общее название последователей сектантского движения, процветавшего в XIII – XIV вв. Осуждено на Вьеннском соборе 1311 году. Авторство произведений «братства» приписывалось Мейстеру Экхарту.

**Брахма** – древнее божество ариев, вошедшее в пантеон индуизма из ведийской мифологии, день Брахмы составляет более 2 миллиардов земных лет, после которых мир гибнет в огне и создается заново; так будет продолжаться 100 лет жизни Брахмы, затем мир кончится.

**Брахман** – в древнеиндийском религиозном умозрении и исходящих из него философских учениях высшая объективная реальность, безличное абсолютное начало, из которого возникает мир со всем, что в нём находится.

**Брох Герман** (1886 – 1951) – австрийский писатель. Основные произведения: «Лунатики», «Смерть Вергилия».

**Бруно Джордано** (1548 – 1600) – итальянский философ-пантеист и учёный, сожжён по приговору инквизиции. Основные труды: «Изгнание торжествующего зверя», «О бесконечности, вселенной и мирах».

**Брянчанинов Игнатий, святитель** (1807– 1867) , епископ Кавказский и Черноморский, канонизирован в 1988 году. Труды: «Аскетические опыты», «Письма о подвижнической жизни».

**Бубер Мартин** (Мардохай) (1878 – 1965) – еврейский религиозный философ и писатель. Его философия близка к экзистенциализму, её центральная идея – бытие как «диалог» между богом и человеком, человеком и миром. Основные труды: «Я и Ты», «Два образа веры», «Хасидские предания».

**Будда** – в буддийской религии существо, достигшее наивысшей святости. В буддийском пантеоне насчитывается множество будд. В более общем значении Будда – эпитет Сиддхарты Гаутамы, основателя философии и религии буддизма (623 – 544 до н.э.).

**Буддизм** – религиозно-философское учение, возникшее в Древней Индии в VI – V вв. до н.э. Возникнув как оппозиция кастовому строю, буддизм выступил с религиозным учением о равенстве всех людей в «страдании» и в праве на «спасение».

**Булгаков** Сергей Николаевич (1871 – 1944) – русский религиозный философ и богослов. Основные труды: «Философия хозяйства», «Проблемы идеализма», «Карл Маркс как религиозный тип».

**Бульман** Рудольф (1884 – 1976) – немецкий протестантский теолог, философ и историк религии. Он предложил строго разграничивать в составе христианской традиции её преходящую мифологическую знаковую систему и непреходящее «возвещение», обращенное к человеческой совести и ставящее человека в жизненную ситуацию выбора. Основные труды: «Евангелие от Иоанна», «Мысль и понимание».

**Буркхардт** Титус (1908– 1984) – швейцарский философ, специалист в области сравнительного религиоведения. Автор работы «Сакральное искусство Востока и Запада».

**Бусидо** («Хагакурэ Бусидо») – кодекс морали и поведения самурая в Японии.

**«Бхагавадгита»** - одна из наиболее известных частей «Махабхараты», посвящена религиозно-философским проблемам.

**Бытие** – философская категория, обозначающая реальность, существующую объективно, вне и независимо от сознания человека.

**Бэкон** Френсис (1561 – 1626) – английский философ, родоначальник английского материализма. Основные труды: «Новый Органон», «Новая Атлантида».

**Вагнер** Рихард (1813 - 1883) – немецкий композитор и мыслитель. Основные оперы: «Лоэнгрин», «Кольцо Нибелунга».

**Валентин** (? – ок. 160) – египетский гностик.

**Валла** Лоренцо (1407– 1457) – итальянский мыслитель-гуманист эпохи Возрождения. Сочинения: «О подложности Константинова дара», «Об истинном и ложном благе», «О свободе воли».

**Василид** (первая половина II века) – сирийский богослов–гностик.

**Василий Великий** (ок. 330 – 379) – архиепископ Кесарийский, христианский богослов, один из трёх каппадокийских Отцов церкви, убеждённый поборник киновии. Сочинения «Против Евномия», «О святом Духе», «15 бесед на псалмы», «Беседы на Шестоднев».

**Вебер Макс** (1864 – 1920) – немецкий социолог, философ и историк, разрабатывал концепцию идеальных типов. Основные труды: «Протестантская этика и дух капитализма», «Аграрная история древнего мира».

**Вейнинггер Отто** (1880 – 1903) – немецкий философ и психолог. Основной труд: «Пол и характер».

**Веды** – древнейшие памятники индийской словесности, созданные в конце 2-го тыс. – 1-й пол. 1-го тыс. до н.э. Веды представляют четыре сборника гимнов песнопений и жертвенных формул (Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарведа).

**Везалий** Андреас (1514 – 1564) – естествоиспытатель эпохи Возрождения, основоположник научной анатомии. Преследовался инквизицией за свою научную деятельность.

**«Великий Инквизитор»** – тема древнего происхождения, воплощенная в различных формах искусств – литературы, а также философии, психологии (В.Шекспир, Б.Спиноза, Ф. Шиллер, Ф.М.Достоевский, В.С.Соловьев, В.В.Розанов, Н.А.Бердяев, З. Фрейд, Э. Фромм). Великий Инквизитор олицетворяет тенденцию господства одних людей над другими, низводя их до уровня автоматических конформистов.

**Вёльфлин** Генрих (1864 – 1945) – швейцарский писатель, искусствовед, теоретик и историк искусства. Главные работы: «Ренессанс и барокко», «Основные понятия истории искусства».

**Вивекананда Свами** (1863 – 1902) – индийский мыслитель, религиозный реформатор и общественный деятель, представитель ведантизма. Основные труды: «Практическая веданта», «Четыре йоги».

**Визуализация** – эзотерический метод работы с воображением и мечтанием.

**Вико** Джамбаттиста (1668 – 1744) – итальянский мыслитель. Главный труд: «Основание новой науки об общей природе наций».

**Виндельбанд** Вильгельм (1848 – 1915) – философ-неокантианец. Основные труды: «История древней философии», «Прелюдии».

**Витгенштейн** Людвиг (1889 – 1951) – австрийский философ, логик и математик, представитель аналитической философии. Выдвинул концепцию логического анализа языка, основанную на идее т.н. логически совершенного, или идеального языка, образцом которого он признавал язык математической логики. Основные труды: «Логико-философский трактат», «Философские исследования».

**Вишну** – один из богов индуистской триады «Тримурти», является богом-хранителем мира, всеобъемлющее божество, начало, середина и конец мира.

**Владимир Мономах** (1053 – 1125) – великий князь киевский (1113 - 1125), государственный деятель, военачальник и писатель. Основное сочинение «Поучение».

**Волошин** Максимилиан Александрович (1877 – 1932) – русский поэт. Стихи его были отмечены философской глубиной, отточенностью формы, тонким лиризмом. Основные сочинения: «Лики творчества».

**Вольтер** Франсуа Мари Аруэ (1694 – 1778) – французский философ, публицист, писатель эпохи Просвещения. Основные труды: «Философский словарь», «Философские повести».

**Всеединство** – одна из центральных категорий ряда философских систем, означающая принцип совершенного единства множества, которому присуща полное взаимопроникновение и, в то же время, взаиморазделённость всех его элементов.

**Вышеславцев** Борис Петрович (1877 – 1954) – русский религиозный философ. Основные труды: «Этика преображённого эроса», «Вечное в русской философии», «Сердце в христианской и индийской мистике».

**Гадамер** Ганс Георг (1900– 2002) – немецкий философ, представитель герменевтики. Главный труд: «Истина и метод».

**Галилей** Галилео (1564 – 1642) – итальянский физик, механик и астроном, один из основателей естествознания. Преследовался инквизицией за свою научную деятельность.

**Гальфрид Монмутский** (? - 1155) – английский историк. Ему принадлежит латинская псевдо-историческая хроника «История королей Британии», в которой он излагает происхождение бриттов от троянца Брута, историю их древних королей и короля Артура.

**Гарсиа Маркес** Габриель (1927 – 2014) – колумбийский писатель. Его произведения относят к «мифологическому реализму». Основные произведения: «Сто лет одиночества», «Осень патриарха».

**Гваттари** Феликс (1930–1992) – французский психоаналитик и философ–постмодернист. Основные сочинения: «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения» (совместно с Ж. Делёзом).

**Геббельс** Йозеф Пауль (1897 – 1945) – идеолог фашистской Германии, министр пропаганды.

**Гегель** Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831) – немецкий философ, представитель немецкой классической философии, создатель систематической теории диалектики на основе объективного идеализма. Основные труды: «Энциклопедия философских наук», «Философия религии», «Феноменология духа» и др.

**Гексаграмма** – шестиконечная звезда. Звезда с шестью лучами обозначает не только шестикратность, но и семикратность, только в этом случае в центр её помещают точку. В алхимии и других родственных магических представлениях эта точка обозначает золото или солнце «в кругу других шести металлов и планет».

**Гедонизм** – этическая позиция, утверждающая наслаждения как высшее благо и критерий человеческого поведения и сводящая к нему всё многообразие моральных требований.

**Гельвеций** Клод Адриан (1715 – 1771) – французский философ-материалист. Одно из главных сочинений: «Об уме».

**Генон** Рене (1886 – 1951) – французский философ-эзотерик, представитель традиционализма. Основные труды: «Царство количества и знаменья времени», «Символика креста».

**Гермес Трисмегист** («Триждывеличайший») – позднеантичный титул бога Гермеса, с которым связываются возникающие в III в. до н.э. – III в. н.э. тайные, герметические учения, давшие материал для алхимических и оккультных доктрин.

**Герметизм** – религиозно-философское течение эпохи эллинизма и поздней античности. Представляет собой синтез греческих и восточных традиций и является продуктом религиозного синкретизма эллинистической эпохи.

**Герострат** – грек из г. Эфес (Малая Азия), сжёгший в 356 г. до н.э. храм Артемиды Эфесской, для того чтобы обессмертить своё имя. Имя Герострата получило нарицательное значение, им называют честолюбцев, добивающихся славы любой ценой.

**Гесиод** (VIII – VII вв. до н.э.) – первый известный по имени древнегреческий поэт. Автор поэм «Теогония», «Труды и дни».

**Гильгамеш** – полубогочеловек, правитель г. Урука в Шумере (28 в. до н.э.). Главный герой месопотамского эпоса «О всё видавшем».

**Гинсберг** Аллен (1926 – 1997) – американский поэт, представитель «разбитого поколения» (битников). В его творчестве звучат буддийские мотивы. Автор поэмы «Вопль».

**Гириц Клиффорд** (1926– 2006)– американский антрополог, социолог, основатель интерпретативной антропологии. Основной труд: «Интерпретация культур».

**Гностицизм** – первый этап широкого религиозно-философского течения поздней античности и средневековья, т.н. «гностицистских религий», включающих гностицизм, манихейство, дуалистические средневековые ереси (павликиане, богомилы, катары).

**Гистрионы** – еретическое движение гностического толка.

**Гогоцкий** Сильвестр Сильвестрович (1813 – 1889) – русский философ и педагог. Основное сочинение: «Философский лексикон».

**Голгофа** (арамейск. – череп) – в новозаветном повествовании место распятия Иисуса Христа, расположенного в холмистом районе пригородных садов и могил к северо-западу от Иерусалима, за городской чертой. Слово «Голгофа» употребляется как синоним мученичества и страданий.

**Голем** – в еврейских фольклорных преданиях, связанных с влиянием каббалы, оживляемый магическими средствами глиняный великан.

**Горбигер** Ганс (1860 – 1931) – германский учёный и теософ. В своей доктрине «вечного льда» дал объяснение космосу, оправдывающее древние мифы. Основной труд: «Гляциальная космология Горбигера».

**Грааль** – волшебный сосуд из легенд европейского средневековья, в нём собрана кровь распятого Христа.

**Грех** – преступление закона. Грех есть беззаконие (1 Иоан., 3:4). Согласно христианским представлениям он пришел к человеку от дьявола, прельстившего Адама и Еву и склонившего их преступить заповедь Божью. От греха Адамова произошли проклятия и смерть. Бытует представление о том, что грех – промах. Промах мимо главной жизненной цели, смысла бытия.

**Григорий Богослов (Назианзин)** (1329 – 1389) – христианский богослов, один из трёх каппадокийских Отцов церкви. Сочинения: «Слова», «Послания», «Стихотворения».

**Григорий Нисский** (ок. 1335–1394)– один из трёх каппадокийских Отцов церкви. Основной труд: «Аскетические сочинения и письма».

**Григорий Палама** (1296 – 1359) – византийский богослов и церковный деятель, поборник и систематизатор мистического учения исихазма, давший ему философское оформление. Основные труды: «Три творения».

**Григорий Синаит** (ок. 1268–1346) – православный святой, один из важнейших деятелей исихастского Возрождения XIV века, духовно-аскетический писатель. Один из авторов труда «Добротолюбие».

**Гроф Станислав** (род. 1931) – американский психолог, основатель трансперсональной психологии, разработал технику холотропного дыхания, изучал изменённые состояния сознания. Сочинения: «За пределами мозга», «О христианском сознании».

**Гус Ян** (1371–1415) – проповедник, мыслитель, идеолог чешской Реформации. За свои взгляды был сожжен на костре.

**Гусман Доминик** (1170 –1221) – основатель Доминиканского ордена.

**Данте Алигьери** (1265 – 1321) – итальянский поэт. Основные сочинения: «Божественная комедия», «Новая жизнь».

**Дао** – одна из важнейших категорий китайской философии. Буквальное значение термина «дао» – путь. В философии даосизма термин «дао» приобретает онтологическое значение, под ним понимается и первопричина вселенной, и лежащая в её основе таинственная и непознаваемая закономерность, и целостность жизни.

«**Дао дэ цзин**» – классическое произведение древнего даосизма (4 – 3 вв. до н.э.).

**Даосизм** – одно из основных направлений древнекитайской философии, представленное трактатами «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы». В центре учения лежит противопоставление природы обществу и призыв к человеку стряхнуть с себя оковы обязанностей и долга и вернуться к простой безыскусной жизни, близкой к природе, воплощающей дао.

**Дарвин Чарльз Роберт** (1809–1882) – английский естествоиспытатель, основоположник эволюционного учения о происхождении видов животных и растений путём естественного отбора. Основной труд: «Происхождение видов».

**Дарвинизм** – материалистическая теория эволюции органического мира Земли, основанная на воззрениях Ч.Дарвина.

**Декарт Рене** (1596 – 1650) – французский философ и математик, представитель классического рационализма. Основные труды: «Рассуждение о методе», «Метафизические размышления», «Начала философии».

**Делёз Жиль** (1925 – 1995) – французский философ-постмодернист. Отдает предпочтение имманентности и пространству перед трансцендентностью и временем. Основные труды: «Что такое философия» (совместно с Ф. Гваттари), «Логика смысла».

**Деметра** – в греческой мифологии богиня плодородия и земледелия. В римской мифологии Деметре соответствует Церера.

**Демиург** (греч. demiurgos) – мастер, творец, в теологии Бог – творец мира.

**Демифологизация** – попытка освобождения религиозной веры от исторических форм мифа, в которых вера всегда выражала себя, и сведения её к чистому и внепредметному смыслу, ставящему личность верующего перед абсолютным выбором.

**Деррида Жак** (1930–2004) – французский философ-постмодернист. Условие преодоление европейской метафизики он видит в отыскании её исторических истоков посредством аналитического расчленения («деконструкции») различных текстов гуманитарной культуры. Основные труды: «Почтовая открытка от Сократа до наших дней», «Истина и живопись» и др.

**Десакрализация** – лишение мира священного характера, «обмирщение».

**Десять заповедей** – правила жизни, провозглашённые Богом на горе Синай через пророка Моисея

**Джеймисон Фредерик** (р. 1934) – американский философ. Он пытается синтезировать ряд постмарксистских представлений с достижениями структурализма. Основные труды: «Марксизм и форма», «Политическое бессознательное», «Историзм сияний», «Постмодернизм или логика культуры позднего капитализма».

**Джихад** – одно из предписаний ислама, опирающееся на Коран, согласно которому все боеспособные мусульмане должны вести «священную войну против неверных».

**Джняна-йога** – йога познания.

**Джойс Джеймс** (1882 – 1941) – ирландский писатель. Основные сочинения: «Улисс», «Поминки по Финнегану».

**Дзэн** – одно из течений дальневосточного буддизма. Сложился в Китае в 6 – 7 вв. под сильным влиянием даосизма, в Японии появился в 12 – 13 вв. Для дзэн характерно пренебрежение к знанию, убеждение в том, что истина не выражима в словах и её можно постигнуть только путём внутреннего скачка.

**Диадок Фотикийский** (ок. 400–ок. 474–486) – епископ, византийский философ, святой мученик. Автор богословских и аскетических трудов: «Слово аскетическое», «Слово на вознесение Господа нашего Иисуса Христа», «Слово против ариан», «Видение святого Диодоха», «Катехизис».



**Дидро** Дени (1713 – 1784) французский философ, публицист, писатель эпохи Просвещения. Основные труды: «Философские принципы материи и движения», «Жак-фаталист».

**Дильтей** Вильгельм (1833– 1911) – немецкий философ, представитель философии жизни. Основные труды: «Воззрение на мир и исследование человека со времён возрождения и Реформации», «Описательная психология».

**Дионис** – в греческой мифологии бог плодоносящих сил земли, виноградарства и виноделия. В Риме почитался под именем Вакха.

**Дионисий Ареопагит** (Псевдо-Дионисий) (V или нач. VI в.) – христианский мыслитель, представитель поздней патристики. Ареопагитический корпус включает 4 трактата: «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «Таинственное богословие».

**Дмитрий Ростовский** (1651 – 1709) – русский церковный деятель и писатель. Создал многотомный свод жития святых – «Четьи – Минеи».

**Доминиканцы** – католический «нищенствующий» монашеский орден, основан в 1215 году испанским монахом Домиником (Гусманом) для борьбы с еретиками.

**Достоевский** Фёдор Михайлович (1821 – 1881) – русский писатель, мыслитель и публицист. Религиозно-философская проблематика глубоко затронута в его романах «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы».

**Душа** – понятие, выражающее исторически изменявшиеся воззрения на психику и внутренний мир человека; в религии и идеалистической философии и психологии – понятие об особой нематериальной субстанции, независимой от тела.

**Евагрий Понтийский** (ок.345-ок. 399) –византийский философ-аскет, христианский богослов, монах, один из основоположников христианского аскетизма. Наиболее известные труды: «Слово о духовном делании, Зерцало иноков и инокинь».

**Евклид** – древнегреческий математик, автор первого из дошедших до нас теоретических трактатов по математике. Основные труды: «Начала», «О делении фигур».

**Епифаний Премудрый** (? – 1420) – русский писатель, монах. Основное сочинение: «Житие Стефана Пермского», «Житие Сергия Радонежского».

**Ессей** – общественное религиозное течение в Иудее во второй пол. 2 в. до н.э. – 1 в. н.э.

**Ефрем Сирий** (ок. 306 – 373) – один из Отцов церкви. Автор проповедей, пророчеств, стихотворений.

**Жильсон** Этьен (1884 – 1978) – представитель философии неотомизма. Сочинения: «Бытие и сущность», «Томизм: Введение в философию Св. Фомы Аквинского».

**Жи́рар** Рене (1923– 2015)– французский философ, культуролог и религиовед. Согласно его взглядом в основе культуры и социума лежит жертвоприношение. Сочинения: «Насилие и священное», «Козёл отпущения».

**Жироду Жан** (1882 – 1944) – французский писатель. Мифологический сюжет развёрнут в пьесе «Троянской войны не будет».

**Жэнь** – категория китайской конфуцианской философии, дословно переводимая как «человечность».

**Зикр** – «помянуть»; мистическая религиозная практика в суфизме.

**Зеньковский** Василий Васильевич (1881 – 1962) – русский религиозный философ, историк философии, богослов и педагог. Основные труды: «История русской философии», «Педагогика», «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии».

**Зороастризм** – религия, распространённая в древности и раннем средневековье в Средней Азии, Иране, Афганистане и других странах. В настоящее время – у парсов в Индии и гебров в Иране. Названа по имени пророка Зороастра (иранск. Заратуштра). Священный канон – «Авеста».

**Ибн Гебироль Соломон (Шломо) бен Иегуда (Авицеброн)** (1021 – 1055 или 1070) – еврейский поэт и философ. Тяготел к неоплатоническому пантеизму. Основной труд: «Источник жизни».

**Иванов** Порфирий Корнеевич (1898 – 1983) – основоположник оздоровительной системы. Основное сочинение: «Детка».

**Идеал** – идеальный образ, определяющий способ мышления и деятельности человека или общественного класса.

**Иерархия** – принцип структурной организации сложных многоуровневых систем, состоящих в упорядочении взаимодействий между уровнями в порядке от высшего к низшему.

**Иеремия** – ветхозаветный пророк.

**Иерогамия** (греч. hieros священный + gamos брачный) – союз, заключенный между Богом и Богиней, мифический брак. Неба и Земли.

**Иерофания** (от греч. hiero священный + phanie проявление) – проявление священного.

**Иконоборчество** – движение в христианстве, направленное против использования икон в богослужении, было окончательно осуждено Никейским собором 787 г.

**Илларион Киевский** (ум. ок. 1055) –митрополит Киевский и Всея Руси времён Ярослава Мудрого, святитель, первый митрополит славянского происхождения на Руси. Автор «Слова о законе и благодати»

**Ильин** Иван Александрович (1882 – 1954) – русский религиозный философ, представитель неогегельянства. Основные труды: «Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека», «Кризис безбожия», «Наши задачи», «О сопротивлении злу силою».

**Имир** – в скандинавской мифологии первый великан и вообще первое антропоморфное существо, из тела которого был создан мир.

**Имманентное** – понятие, означающее вноутренне присущее какому-либо предмету, явлению, процессу то или иное свойство (закономерность).

**Имяславие** – одно из направлений религиозной мысли.

**Индуизм** – одна из наиболее распространённых религий, брахманизм и индуизм представляют собой этапы развития одной религиозной системы.

**Интуиция** – способность постижения истины путём прямого её усмотрения без основания с помощью доказательств.

**Иоанн Дамаскин** (ок. 675 – ок. 753/780) – христианский богослов. Основные сочинения: «Точное изложение основ православной веры», «Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники», «Три защитительных слова в поддержку иконопочитания».

**Иоанн Кронштадтский** (1829–1908/1909) – русский святой (канонизирован вначале Русской православной церковью за границей в 1964, в 1990 – Русской православной церковью), проповедник, духовный писатель и общественный деятель правоконсервативных монархических взглядов, противник Льва Толстого. Труды: «Моя жизнь во Христе», «Катехизические беседы».

**Иоанн Лествичник** (ок. 525–595 или 579–649) – византийский христианский богослов, философ-аскет, монах, один из основоположников христианского аскетизма. Наиболее известный труд: «Лествица Божественного восхождения».

**Иов** – в иудаистских и христианских преданиях страдающий праведник, испытываемый сатаной с дозволения Яхве; главный персонаж ветхозаветной книги Иова.

**Ионеско** Эжен (1912 – 1994) – французский драматург, один из основателей модернистского «театра абсурда».

**Иосиф Волоцкий** (1439—1515) – святой Русской церкви, почитается в лике преподобных, христианский богослов. Наиболее известный труд: «Просветитель или Книга против ереси жидовствующих».

**Иррационализм** – обозначение идеалистических течений в философии, которые в противоположность рационализму, ограничивают или отрицают возможности разума в процессе познания и делают основой миропонимания нечто недоступное разуму или иноприродное ему, утверждая алогичный и иррациональный характер самого бытия.

**Иррациональное** – находящееся за пределами разума, алогичное или неинтеллектуальное, несоизмеримое с рациональным или даже противоречащее ему.

**Исихазм** (от греч. спокойствие, тишина, уединение) – христианское мистическое мировоззрение, древняя традиция духовной практики, со-

ставляющая основу православного аскетизма. Духовная аскетическая практика монахов с целью уподобления Христу, путь человека к единению с Богом через «очищение сердца» слезами, молчание и сосредоточение сознания в себе самом – «умную молитву» и другие индивидуальные духовные практики. Путь к духовному просветлению, параллельный кинонии.

**Ислам** (мусульманство) – одна из трёх мировых религий. Основным источником мусульманского вероучения – Коран, понимаемый как предвечное, несотворённое «слово божие».

**Йитс** Уильям Батлер (1865 – 1939) – англо-ирландский поэт и драматург символического направления.

**Йом-киппур** – в иудаизме Судный день.

**Каббала** – мистическое течение в иудаизме. Каббала соединила пантеистические построения неоплатонизма и мифологемы гностицизма с иудейской верой в Библию как мир символов.

**Кайюа** Роже (1913 – 1978) – французский писатель, социолог, философ, исследователь проблемы сакрального. Сочинения: «Миф и человек», «Человек и сакральное», «Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры».

**Калагия** – откровение, якобы данное в наши дни.

**Кали** (Дурга) – супруга бога Шивы

**Кали-юга** – в индийской мифологии обозначение мирового периода, когда добродетель приходит в полный упадок, в человеческих отношениях царят ложь, злоба и алчность.

**Кальвин** Жан (1509 – 1564) – деятель Реформации, основатель кальвинизма (пуританства).

**Камю** Альбер (1913 – 1960) – французский философ-экзистенциалист, писатель и публицист. Основные труды: «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек».

**Кант** Иммануил (1724 – 1804) – немецкий философ и учёный, родоначальник немецкой классической философии. Основные труды: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

**Кандинский** Василий Васильевич (1866 – 1944) – художник-абстракционист. Основные произведения: «О духовном в искусстве».

**Карсавин** Лев Платонович (1882–1952) – русский религиозный философ. Сочинения: «Монашество в средние века», «Путь православия», «Святые отцы и учителя церкви. Раскрытие православия в их творениях».

**Картезианство** – направление в философии и естествознании XVII – XVIII вв., теоретическим источником которого были идеи Р. Декарта.

**Карлейль** Томас (1795 – 1881) – английский философ, писатель и историк. Основные труды: «Герои и героическое в истории», «Теперь и прежде».

**Кассирер** Эрнст (1874 – 1945) – немецкий философ-идеалист, представитель марбургской школы неокантианства. Разнообразные сферы культуры, называемые Кассирером «символическими формами» (язык, миф, религия, искусство, наука, история) рассматриваются им как самостоятельные, несводимые друг к другу образования. Основные труды: «Познание и действительность», «Эволюция символических форм».

**Кастанеда** Карлос (1925/1931 – 1998) – американский писатель, антрополог, этнограф, эзотерик и мистик. Автор 12 томов, излагающих шаманское учение индейцев.

**Катарсис** - термин древнегреческой философии и эстетики для обозначения сущности эстетического переживания, его апофеоза и духовного перерождения.

**Катары** – приверженцы ереси 11-13 вв., получившей распространение в Западной Европе. Догматика катаров в значительной мере заимствована у богомилов. Для неё характерно противопоставление двух начал: доброго (созданный богом невидимый мир), и злого (земной мир созданный сатаной).

**Кафка** Франц (1883 – 1924) – австрийский писатель. Основные произведения: «Процесс», «Замок».

**Кенозис** (от греч. опустошение, истощение) – христианский богословский термин, обозначающий божественное самоуничтожение Христа через воцеловечивание вплоть до вольного принятия им крестного страдания и смерти. Термин взят из «Послания к филиппийцам» апостола Павла: «Уничтожил самого себя, приняв образ раба» (2:7).

**Кереньи** Карл (1897–1973) – венгерский и швейцарский психоаналитик, последователь К.Г. Юнга. Основные труды: «Исследование мифов североамериканских индейцев», «Элевсин и Дионис».

**Керигма** (от греч. явление, провозглашение, призыв, проповедь) – термин новозаветной герменевтики, совокупность главнейших базовых утверждений христианского богословия.

**Керуак** Джек (1922 – 1969) – американский писатель, представитель битников. В его творчестве звучат буддийские мотивы. Основные сочинения: «Бродяги дхармы», «На дороге».

**Киновия** (от греч. кинонос – совместная жизнь, общежитие) – христианский монастырь общежитского устава, христианская монашеская коммуна, одна из двух (наряду с индивидуальным отшельничеством) форма организации монашества. Первая киновия основана Пахомием в Южном Египте в 318 году. Первый русский монастырь-киновию создал Феодосий Печерский (Киево-Печерская Лавра) в 1057 году.

**Кирилл**(827–869) и **Мефодий** (815–885) –христианские святые, распространявшие христианство среди славянских народом, создатели первой славянской азбуки –глаголицы

**Климент Александрийский** Тит Флавий (ум. до 215) – христианский теолог и писатель, представитель апологетики. Основное сочинение: «Строматы».

**Клодель** Поль (1868 – 1955) – французский католический драматург, эссеист.

**Кокто** Жан (1889 – 1963) – французский писатель, киносценарист, близкий к сюрреализму.

**Кондильяк** Этьен Бонно де (1715 – 1780) – французский философ эпохи Просвещения. Главный труд: «Трактат об ощущениях».

**Кондорсе** Мари Жан Антуан Никола (1743 – 1794) – французский философ эпохи Просвещения.

**Коллингвуд** Робин Джордж (1889– 1943) – английский историк и философ. Основные работы: «Идея истории», «Принципы искусства».

**Конкистадоры** (исп. *conquistador* – завоеватель) – испанские и португальские авантюристы, отправляющиеся в Америку после её открытия с целью завоевания новых земель.

**Концепт** – содержание понятия.

**Конфуцианство** – древнекитайская философская школа, основанная Конфуцием.

**Конфуций** (551 – 479 г. до н.э.) – древнекитайский философ, основатель конфуцианства. Основные труды: «Лунь юй» («Беседы и суждения»).

**Коперник** Николай (1473 – 1543) – польский астроном и мыслитель. Основной труд: «О вращениях небесных сфер».

**Коран** – главный источник вероучения ислама, собрание поучений и заповедей пророка Мухаммеда.

**Космогонический** (греч. *kosmogonie* происхождение мира) – относящийся к религиозному или философскому учению о сотворении мира.

**Космос** (греч. *gocosmos*) – мир как структурно организованное и упорядоченное целое, противоположность беспорядочной рассеянности, бесформенности.

**Крейцер** Георг Фридрих (1771– 1857) – немецкий филолог и археолог, придерживался мнения о единстве всех народов мира. Главный труд: «Символы и мифы древних народов».

**Кришнамурти** Джидду (1895 – 1986) – индийский мыслитель и поэт. Основные произведения: «У ног учителя», «Революция безмолвия», «Пробуждение разума», «Традиция и революция», «Первая и последняя свобода».

**Кроули** Алистер (1875 – 1947) – английский эзотерик, оккультный философ, маг и поэт. Основные сочинения: «Книга лжей», «Книга закона», «Магия в теории и практике».

**Кьеркегор** Сёрен (1813 – 1855) – датский теолог, философ-идеалист, близкий к экзистенциализму, писатель. Кьеркегор противопоставил гегелевской объективной диалектике принципиально иную – субъективную, которая оказывается средством сохранить отношение личности к богу. Основные труды: «Наслаждение и долг», «Страх и трепет».

**Кэмпбелл** Джозеф (1904–1988) – американский исследователь мифологии. Сочинения: «Мифологический образ», «Герой с тысячью лицами»

**Ламетри** Жюльен Офре де (1709 – 1751) – французский философ-материалист. Основные труды: «Трактат о душе», «Человек – машина».

**Лангер** Сьюзен (1895–1985) – американская философ и эстетик, последовательница Э. Кассирера и А. Вайтхеда. Главный труд: «Философия в новом ключе».

**Леви-Стросс** Клод (1908 – 2009) – французский этнограф и социолог, один из главных представителей структурализма. Основные труды: «Структурная антропология», «Путь масок».

**Леви** Элифас (Альфонс-Луи Констан) (1810 – 1875) – французский эзотерик. Основные сочинения: «Трансцендентальная магия».

**Лейбниц** Готфрид Вильгельм (1646 – 1716) – немецкий философи-идеалист, математик, физик и изобретатель, юрист и историк, языковед. Основные философские труды: «Рассуждения о метафизике», «Монадология».

**Леонтьев** Алексей Николаевич (1903 – 1979) – советский психолог. Его экспериментальные и теоретические работы посвящены проблемам генезиса, биологической эволюции и общественно-историческому развитию психики, функциональному развитию психических процессов.

**Леув** Герард ван дер (1890–1950) – голландский историк и философ религии, один из наиболее известных представителей феноменологии религии. Основные труды: «Введение в феноменологию религии», «Феноменология религии», «Человек и религия».

**Ливий** Тит (59 г. до н.э. – 17 н.э.) – римский историк. Автор «Истории Рима от основания города».

**Лиотар** Жан–Франсуа (1994–1998) – французский философ-постмодернист и теоретик литературы. Основные работы: «Состояние постмодерна», «Феноменология».

**Лири** Тимоти (1920–1996) – американский писатель и психолог, участник компании по исследованию влияния на психику психоделических аппаратов. Основные труды: «Игра жизни», «Хаос и субкультура», «Психоделический опыт: руководство на основе тибетской книги мёртвых», «Технологии изменения сознания в деструктивных формах»

**Лобачевский** Николай Иванович (1792 – 1856) – русский математик, создатель неевклидовой геометрии, деятель университетского и народного образования.

**Логос** – термин древнегреческой философии, означающий одновременно «слово» и «смысл»; при этом «слово» берется не в чувственно-

звуковым, а исключительно в смысловом плане, но и «смысл» понимается как нечто явленное, оформленное и постольку «словесное». Логос – это сразу и объективно данное содержание, в котором ум должен «отдавать отчет» и сама эта отчитывающаяся деятельность ума, и, наконец, сквозная смысловая упорядоченность бытия и сознания: это противоположность всему безотчетному и бессловесному, безответному и безответственному, бессмысленному и бесформенному в мире и человеке. В стоицизме – эфирно-огненная душа космоса и совокупность формообразующих потенций. В христианстве «Логос» отождествлен со вторым лицом Троицы – Иисусом Христом.

**Локи** – один из богов скандинавской мифологии

**Лосев** Алексей Фёдорович (1893 – 1988) – русский философ и филолог. Основные труды: «Диалектика мифа», «История античной эстетики», «Эстетика Возрождения», «Философия имени».

**Лосский** Николай Онуфриевич (1870 - 1965) – русский философ-идеалист, представитель интуитивизма и персонализма. Основные труды: «Условие абсолютного добра», «Бог и мировое зло», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», «Достоевский и его христианское миропонимание».

**Лотреамон** (1846 – 1870) – французский поэт, предшественник сюрреализма. Основное сочинение: «Песни Мальдорора».

**Маздакизм** – религиозно-философское учение, распространившееся в Иране и сопредельных странах в раннее средневековье.

**Майнлендер** Филипп (1841–1876) – немецкий философ, ученик А. Шопенгауэра. Основной труд: «Философия освобождения».

**Маймонид** (Моше бен Маймон) (1135 – 1204) – еврейский средневековый философ. Основной труд: «Путеводитель колеблющихся».

**Майтрейя** – Будда будущего.

**Макарий** (1482 – 1563) – церковный и политический деятель Руси. Под руководством Макария была составлена «Степенная книга» и произведена систематизация и обработка оригинальной и переводной церковной литературы в сборнике «Великие Четьи-Минеи».

**Макарий Великий** (ок. 300–391) – святой отшельник, ученик Антония Великого. Основные темы сочинений посвящены духовной жизни христианина в форме аскетического уединения. Основные сочинения: «Беседы» («Слова») «Наставления», «Послания».

**Маккенна** Теренс Кемп (1946–2000) – американский писатель, философ, этноботаник, занимался психоделическими опытами. Основное сочинение: «Возрождение архаичного», «Поиск первоначального древа познания. Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции».

**Максим Грек** (ок. 1475 – 1556) – писатель, переводчик, просветитель; стремился соединить классическое наследие и светскую образованность



с принципами христианского учения. Автор трудов по исследованию богослужбных книг, сочинений словарного и энциклопедического характера, а также полемических произведений против астрономии и суеверий.

**Макрокосм** – модель Вселенной.

**Максим Исповедник** (580– 662) –византийский мыслитель и богослов.

**Малиновский** Бронислав Каспер (1884 – 1942) – английский этнограф и социолог, один из основателей функциональной школы в этнографии. Основные труды: «Миф в примитивной психологии», «Динамика культурных изменений» и др.

**Мамардашвили** Мераб Константинович (1930 – 1990) – советский философ. Сквозная тема его работ – феномен сознания, раскрытие духовных возможностей человека.

**Мандельштам** Осип Эмильевич (1891 – 1938) – русский советский поэт.

**Мани** (216–273/276)–выдающийся иранский пророк, вероучитель и проповедник, основатель манихейства

**Манихейство** – религия древнеиранской традиции, исходившая из деления мира на абсолютно противоположные друг другу доброе и злое начала

**Мани** Томас (1875 – 1955) – немецкий писатель. Основные сочинения: «Волшебная гора», «Иосиф и его братья», «Доктор Фаустус».

**Мантра-йога** – сосредоточение во время повторения мантр.

**Мантры** – магические формулы, как правило, включающие имя одного из богов.

**Маритен** Жак (1882– 1973) – французский религиозный философ–неотомист. Основные сочинения: «Творческая интуиция в искусстве и поэзии», «Величие и нищета метафизики».

**Маркузе** Герберт (1898 – 1979) – немецко-американский философ и социолог. Основные труды: «Эрос и цивилизация», «Одномерный человек».

**Маурья** (324 – 187 до н.э.) – древнеиндийская династия, в период правления которой, произошло объединение различных индийских царств в единое государство и распространение буддизма.

**Мафусаил** – в ветхозаветных приданиях, один из патриархов, праотцев человечества.

**«Махабхарата»** – эпос народов Индии. Сложился на основе устных сказаний и легенд, бытовавших у племён и народностей северо-западной и северной Индии.

**Медина** – город в Саудовской Аравии. В 622 году в Медину (Ясриб) переселился основатель ислама Мухаммед и здесь была создана мусульманская община (умма).

**Мейринк** Густав (1868 – 1932) – австрийский писатель-экспрессионист. В его произведениях: «Голем», «Ангел западного окна», «На пороге потустороннего» - преобладает иррационально-фантастическая стихия.

**Мекка** – город в Саудовской Аравии. С 7-го века Мекка стала священным городом мусульман и наряду с Мединой местом их паломничества (хаджжа).

**Менделеев** Дмитрий Иванович (1834 – 1907) – русский химик, открывший периодический закон химических элементов, разносторонний ученый, педагог и общественный деятель.

**Мережковский** Дмитрий Сергеевич (1866 – 1941) – русский писатель и мыслитель. Основные произведения: трилогия «Христос и Антихрист», «Атлантида – Европа», «Христос неизвестный». Его романы проникнуты религиозно-мистическими идеями.

**Метанойа** (от греч. перемена ума, переосмысление) – термин, обозначающий перемену восприятий фактов или явлений, обычно сопровождаемую сожалением, раскаянием. В религиозной, особенно в раннехристианской традиции, имеет значение покаяния.

**Метемпсихоз** («переедушевление») – термин обозначающий в греческой философской традиции (неоплатоники, пифагорийцы и др.) переселение душ.

**Мид** Маргарет (1901 – 1978) – американский этнограф. Основные труды: «Пол и темперамент в трёх примитивных обществах», «Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями».

**Микрокосм** (от греч. mikros kosmos – «маленький мир») – человек как уменьшенная модель Вселенной. Концепция микрокосма известна практически во всех развитых мистических учениях и служит основой для множества метафизических теорий. Мистики говорят о том, что процессы, происходящие внутри человеческого организма, аналогичны вселенским процессам и подчиняются тем же законам. Данная идея легла в основу герметической философии и всех происшедших от неё мистических учений: алхимии, теософии, оккультизма и т.п.

**Миланский эдикт 313 г.** – документ периода правления римского императора Константина I Великого (306 - 337), даровавший свободу вероисповедания христианам и возвративший им все конфискованные церкви и церковное имущество.

**Минамото Санэтomo** (1192 – 1219) – японский поэт, занимал должность сёгуна.

**Мистерии** – ритуалы посвящения и божественные таинства у разных народов.

**Митра** – древнеиранское солнечное божество, символизирующее договор, спутник Ахура-Мазды. На основе культа бога Митры была создана религия митраизма, конкурирующая с христианством в первые века нашей эры.

**Миф** – архаическое повествование о деяниях богов и героев, творение коллективного сознания, в котором природные и социальные силы приобретают характер чувственно-конкретных персонификаций и образов, которые воспринимаются сознанием как реально существующие. Миф – это та реальность, в которой живут первобытные люди и люди ранних цивилизаций.

**Молитва** – религиозный речевой ритуал, медиатор в виде канонизированного текста, взаимосвязывающий мистическим взаимодействием божество, сакральные предметы и человека.

**Монтескье** Шарль Луи (1689–1755) – французский философ, писатель и историк эпохи Просвещения. Основные сочинения: «Персидские письма», «О духе законов».

**Мосс** Марсель (1872 – 1950) – французский этнограф и социолог. Основные труды: «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах», «Социология и антропология», «Социальные функции священного».

**Мудра** – особые жесты и позы, используемые в ритуальной практике индуизма, буддизма и родственных им мистических теорий. В йоге и ритуальной практике тантризма мудры принимаются в качестве магических приёмов, помогающих адепту сохранить энергию и уберечься от всякого зла.

**Мусоргский** Модест Петрович (1839 – 1881) – русский композитор.

**Мюллер** Макс (1823 – 1900) – английский филолог, специалист по общему языкознанию и мифологии, мифологии. Основной труд: «Шесть систем индийской философии».

**Наги** – в индуистской мифологии сверхъестественные существа, могучие змеи, обитающие в подземном мире и океане.

**Неотомизм** – религиозно-философское направление в католицизме, продолжающее традиции Фомы Аквинского. Представители: Э.Жильсон, Ж.Маритен, Ю.Бохенский.

**Нибур** Хельмут Ричард (1894 –1962) –американский протестантский теолог, специалист в области христианской этики. Основное сочинение: «Христос и культура», «Царство Божие в Америке».

**Никифор Монашествующий (Никифор Уединенник)** (нач. XIII в.– вт. пол. XIII) – византийский христианский богослов, монах, духовный писатель, один из основоположников исихазма. Один из авторов «Добротолубия». Основной труд: «Слово о трезвении и хранении сердца многополезное».

**Николай Кузанский** (1401 – 1464) – религиозный философ и церковно-политический деятель. Николай Кузанский дал законченное выражение универсализма средневековой мысли и вместе с тем предвосхитил многие идеи и методы математического естествознания. Основные труды: «Об ученом незнании», «О не ином».

**Нил Сорский** (1433—1508) – православный святой, основатель скитского жителя на Руси, известен своими «нестяжательскими» взглядами. Наиболее известные труды: «Предание», «Устав скитской жизни».

**Нирвана** (санскр., букв. – остывание, угасание, затухание) – одно из центральных понятий индийской религии и философии. Получило особое развитие в буддизме, где означает высшее состояние вообще, конечную цель человеческих стремлений.

**Ницше** Фридрих (1844 – 1900) – немецкий философ, представитель философии жизни. Он предпринимает ультрарадикальную критику всех ценностей, в том числе и христианских. Основные труды: «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла».

**Новгородцев** Павел Иванович (1886 – 1924) – русский юрист и религиозный философ. Основные труды: «Лекции по истории философии права», «Кризис современного правосознания», «Восстановление святынь», «Демократия на распутье», «Существо русского православного сознания».

**Нойманн** Эрих (1905–1960)– немецко-израильский психолог и писатель, последователь К.Г. Юнга. Основные работы: «Великая Мать», «Происхождение и развитие сознания», «Глубинная психология и новая этика»

**Номинализм** – направление в философии, отрицающее реальность общих понятий как принадлежащих только лишь сознанию.

**Нуминозное** – обладающее духовным характером

**Нус** – одна из основных категорий античной философии, представляющая собой обобщение всех смысловых, разумных и мыслительных закономерностей, царящих в космосе и в человеке.

**Ньютон** Исаак (1643 – 1727) – английский физик, астроном, математик, основоположник классической и небесной механики, религиозный философ. Основной труд: «Математические начала натуральной философии», «Оптика, или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света».

**Обратная перспектива** – художественный метод. При восприятии обратной перспективы невидимое, фоновое, становится главным, важным, доминантным. Задача изображения в обратной перспективе заключается в «пристыковке» сознания зрителя к той стороне реального мира, которая недоступна обычному уровню его разрешающей способности.

**Овидий Назон** Публий (43 до н.э. – 18 н.э.) – римский поэт.

**Оккам** Уильям (ок. 1285 – 1349) – английский философ, логик и церковно-политический писатель, представитель номинализма.

**Оккультизм** – общее название учений, признающих существование скрытых сил в человеке и космосе, недоступных для обычного человеческого опыта, но доступных для «посвященных», прошедших через особую инициацию и специальную психическую тренировку.

**ОМ** – слово, которое обозначало для мистиков творческую силу бога, создавшего всю Вселенную.

**Онтологический** – относящийся к онтологии, разделу философии, в котором исследуются всеобщие основы и принципы бытия, его структура и закономерности.

**Оранта** – один из иконографических типов богоматери. Оранта изображается в рост с поднятыми до уровня лика руками и повернутыми к зрителю ладонями.

**Ориген** (ок. 185 – 253 или 254) – раннехристианский богослов, соединивший христианское учение с платонизмом. В 543 г. объявлен еретиком. Основное сочинение: «О началах».

**Ортега-и-Гассет** Хосе (1883 – 1955) – испанский философ-идеалист. Исходя из противопоставления духовной «элиты», творящей культуру, и «массы» людей, довольствующихся бессознательно усвоенными стандартными понятиями и представлениями, он считает основным политическим феноменом 20 в. идейно-культурное разобщение элиты и «масс».

Основные сочинения: «Восстание масс», «Дегуманизация искусства»

**Оруэлл** Джордж (Эрик Блэр) (1903 – 1950) – английский писатель и публицист. Автор антиутопий «1984», «Скотный двор».

**«Осевое» время** – согласно К.Ясперсу, время, выявляющееся универсальный смысл истории. Если для христианской традиции таким временем является время земной жизни «вочеловечившегося» Логоса, то К.Ясперс предлагает усматривать «осевое» время между 800 и 200 гг. до н.э., когда одновременно действовали греческие философы, израильские пророки, основатели зороастризма в Иране, буддизме и джайнизма в Индии, конфуцианства и даосизма в Китае.

**Осирис** – в египетской мифологии бог производительных сил природы, царь загробного мира.

**Отто** Рудольф (1869–1937) – протестантский теолог, философ, родоначальник феноменологии религии. Основные сочинения: «Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным», «Восточный и западный мистицизм», «Божество и божества арийцев»

**Ошо** (Шри Бхагаван Раджниш) (1931 – 1990) – индийский эзотерик и религиозный мыслитель. Основной труд: «Вигьяна Бхайрава тантра»

**Пановский** Эрвин (1892–1968) – немецкий и американский историк и теоретик искусства. Основные труды: «Исследования по иконологии», «История искусства как гуманистическая дисциплина», «Ренессанс и ренессансы в искусстве Запада».

**Пань-Гу** – в древнекитайской мифологии первопродок, первый человек на земле.

**Паризе** Гоффредо (1929–1986) – итальянский писатель. Основные произведения: «Человек – вещь», «Хозяин», «Букварь».

**Парменид** (род. ок. 515 г. до н.э.) – древнегреческий философ, основатель элейской школы. Провозглашал тождество сущего и мыслимого. Бытие для Парменида едино и неподвижно.

**Паскаль** Блез (1623 – 1662) – французский религиозный философ, писатель, математик и физик. Поставил вопрос о границах «научности», указывая при этом на «доводы сердца», отличные от «доводов разума», предвосхитил последующую иррационалистическую тенденцию в философии. Основные философские труды: «Мысли», «Письма к провинциалу».

**Пастернак** Борис Леонидович (1890 – 1960) – русский советский поэт и писатель.

**Паунд** Эзра Лумис (1885 – 1972) – американский поэт, историк и теоретик искусства.

**Пахомий** (ок. 287 – 347) – основатель киновитства (общежительной формы монашества). Принцип новой организации монашества он сформулировал в «Правилах», которые оказали большое влияние на развитие монашества.

**Пентаграмма** – пятиугольная звезда, в гностических школах знак всемогущества и самоконтроля.

**Персефона** – в греческой мифологии богиня царства мёртвых.

**Пикколомини** Энео Сильвио (1405–1464) – итальянский гуманист, римский папа Пий II (1458–1464). Основное сочинения: «Записки о достопамятных делах Пия II».

**Пико дела Мирандола** Джованни (1463–1494) – итальянский гуманист. Основные сочинения: «О сущем и едином», «900 тезисов», «Речь о достоинстве человека»

**Платон** (427 – 347 до н.э.) – древнегреческий философ, родоначальник платонизма. Учение Платона – первая классическая форма объективного идеализма. Основные труды: «Тимей», «Федр», «Государство», «Апология Сократа».

**Плотин** (204 – 270) – греческий философ-неоплатоник. Его устные выступления собраны и изданы учениками в виде шести т.н. «Эннеад» – циклов по 9 трактатов.

**Постмодернизм** – направление в философии, литературе и искусстве. Представители: Ж. Деррида, Ж.-Ф Лиотар, Ж. Делёз, Ф.Гваттари и др. Постмодернисты считают, что философия – это творчество «концептов» (смыслов) работает в «плане имманенции» и этим отличается, в частности от «мудрости» и религии, апеллирующих к трансцендентным реальностям. С точки зрения постмодернизма философское мышление – мышление пространственное, и потому основные его жесты – «детерриториализация» и «ретерриториализация».

**По** Эдгар Аллан (1809 – 1849) – американский писатель и критик. Некоторые черты творчества По – иррациональность, мистицизм, склонность к изображению патологических состояний.

**Пригожин** Илья (1917–2003) – бельгийский физик и физикохимик., один из основателей синергетики. Сформулировал одну из основных теорем теории неравновесных процессов. Основные труды: «Введение в

термодинамику неравновесных процессов», «Философия нестабильности», «Порядок из хаоса».

**Профанное** – мирское, рассматривается в религиозной традиции как противоположное сакральному.

**Птолеми** – царская династия, правившая в эллинистическом Египте в 305 – 30 г. до н.э.

**Пуруша** – понятие древнеиндийской философии, обозначающее перво-человека, вселенскую душу, жизненный принцип, «Я», сознание.

**Пишдади** – в иранской мифологии первая династия правителей Древнего Ирана.

**Рагнерёк** («судьба богов») – в скандинавской мифологии («Старшая Эдда» и др.) гибель богов и мира, которая завершается сражением с хтоническими чудовищами.

**Раджа-йога** (царственная йога) – система психического и физического овладения собой с целью отрыва от внешнего мира.

**Рембо** Артюр (1854 – 1891) – французский поэт-символист, новатор и визионер. Основные произведения: «Одно лето в аду», «Стихотворения»

**Рембрандт Харменс ван Рейн** (1606 – 1669) – голландский живописец, рисовальщик и офортист.

**Ренан** Жозеф Эрнест (1823 – 1892) – французский философ, писатель, историк религии, филолог-востоковед. Основной труд: «История первых веков христианства».

**Рерих** Николай Константинович (1874 – 1947) – русский живописец, археолог, мыслитель, путешественник, общественный деятель. Совместно с женой Е.И.Рерих им была написана «Живая этика».

**Ригведа** («Книга гимнов») – собрание преимущественно религиозных гимнов, возникающих среди арийских племён в эпоху их переселения в Индию.

**Риман** Георг Фридрих Бернхард (1826 – 1866) – немецкий математик.

**Робертсон-Смит** Уильям (1846–1894) – шотландский востоковед, филолог, библист, исследователь Ветхого завета. Основной труд: «Лекции по религии семитов».

**Розанов** Василий Васильевич (1856 – 1919) – русский религиозный философ, литературный критик и публицист. Основные труды: «Уединенное», «Опавшие листья», «Апокалипсис нашего времени».

**Рублёв** Андрей (ок. 1360/1370 – 1427 или ок. 1430) – русский живописец, создатель московской школы живописи. Автор икон «Троица», «Спас».

**Руо** Жорж (1871–1958) – французский художник

**Руссо** Жан-Жак (1712– 1778) – французский философ и писатель эпохи Просвещения. Основные сочинения: «Трактаты», «Исповедь», «Юлия, или новая Элоиза».

**Рэдклиф-Браун** Альфред (1881–1955) – британский этнограф и социальный (культурный) антрополог, один из основоположников структур-

ного функционализма. Основные труды: «Социальная организация австралийских племён», «Структура и функции примитивных обществ».

**Сад** Донасьен-Альфонс-Франсуа (1740 – 1814) – французский писатель, описавший в своих романах половые преступления, связанные с актами насилия и жестокости.

**Саддукеи** – религиозно-политическое течение в Иудее во II-м в. до н.э. – I в. н.э., опиравшееся на жреческую, землевладельческую и военную знать, высшее чиновничество и богатое купечество.

**Сакрализация** – наделение предметов, вещей, явлений, людей «священным» в религиозном понимании содержанием, подчинение политических и общественных институтов, социальной и научной мысли, культуры и искусства, бытовых отношений религиозному влиянию. В основе сакрализации лежит признание священного (сакрального) как противоположного светскому, мирскому. Сакрализация в теологии означает подчинение богу. Символом этого выступает освящение, т.е. такая церемония, в результате которой обыденная мирская процедура приобретает трансцендентный, божественный смысл. Наряду с последовательно теологическим пониманием сакрального как производного от бога существуют и расширительные теоретические его истолкования.

**Сартр** Жан-Поль (1905 – 1980) – французский писатель и философ-экзистенциалист. Основные труды: «Бытие и Ничто», «Критика диалектического разума» и др.

**Сатори** – в дзен-буддизме: просветление.

**Сатурналии** (лат. Saturnalia) – ежегодные празднества в декабре в честь Сатурна (бога – покровителя земледелия) в Древнем Риме. Сопровождались карнавалом, во время которого не соблюдались сословные различия.

**Свастика** – один из наиболее архаичных символов, встречающийся уже в изображениях верхнего палеолита, в орнаменте многих народов в разных частях света. Свастика – обозначение благоприятного, счастливого объекта, изображается в виде креста с загнутыми концами. В индийской культуре традиционно толковалась как солярный символ, знак света и щедрости.

**Сведенборг** Эммануэль (1688 – 1772) – шведский естествоиспытатель, богослов и философ-мистик, многократно воспроизводивший свои видения ада и рая. Основные сочинения : «Тайны небесные»

**Святитель Лука** (в миру **Войно-Ясенецкий**) (1877–1961) – епископ Симферопольский и Крымский с 1946, известный врач –хирург. В августе 2000 канонизирован православной церковью в сонме новомучеников и исповедников российских.

**Священство** (рукоположение) –в христианстве таинство наделения божественной благодатью возводимого в духовный сан через епископское рукоположение



**Секуляризация** (позднелат. *saecularis* – мирской, светский) – освобождение общественного и индивидуального сознания от влияния религии.

**Селевкиды** – династия, правившая в 312 – 64 г. до н.э. в Сирийском царстве, образовавшемся после распада империи Александра Македонского.

**Сенсорная депривация** – эзотерический метод, заключающийся в создании такой ситуации, когда полностью отключаются внешние стимулы, воздействующие на органы чувств.

**Серафимы** – в иудаистской и христианской мифологии ангелы, особо приближённые к престолу бога и его прославляющие.

**Сервет** Мигель (1509 или 1511 – 1533) – испанский мыслитель, врач, ученый. Он высказывался с резкой критикой догмата о «троичности» бога с позиций пантеизма. После отказа отречься от своих взглядов был сожжён кальвинистами.

**Сергий Радонежский** (ок.1314 /1322– 1392)– иеромонах русской церкви, святой чудотворец, основатель Свято-Троицкого монастыря под Москвой (ныне– Троице-Сергиева Лавра), представитель деятельного исихазма, основоположник русского старчества, возобновитель монастырского общежития. Духовно благословил Дмитрия Донского и его войско перед Куликовской битвой 1380 г. Основной труд: «Житие Преподобного Сергия Радонежского».

**Сеченов** Иван Михайлович (1829–1905) –естествоиспытатель, основоположник русский физиологической школы и естественно-научного направления в психологии.

**Сиддхартха Гаутама** – собственное имя Будды.

**Сизиф** – в древнегреческой мифологии сын повелителя ветров Эола, строитель и царь Коринфа, после смерти принужденный в Аиде вкатывать на гору тяжелый камень, который, едва достигнув вершины, каждый раз скатывался вниз. Символ абсурда.

**Силуан Афонский** (1866–1938)– монах Константинопольского патриархата русского происхождения, почитается как святой в лике преподобного.

**Симеон Новый Богослов** (949–1022)– византийский монах, христианский богослов, духовный писатель, один из предшественников традиции исихазма. Наиболее известные труды: «Гимны», «Катехизические слова».

**Симеон Столпник** ( ок.390–459) – христианский святой, основоположник новой формы аскезы– столпничества. Провёл на столпе 37 лет в посте и молитве.

**Синтоизм** – религия, сложившаяся в Японии, одна из наиболее распространенных религий в стране. Синтоизм возник из древнего культа одухотворения природы и обожествления умерших предков.

**Сковорода** Григорий Саввич (1722 – 1794) – украинский религиозный философ, поэт, педагог. Философское учение Сковороды, изложенное в его диалогах, исходит из идеи трёх «миров»: макрокосма (Вселенной), микрокосма (человека) и третьей символической реальности (Библии). Основные труды:

**Скопцы** – религиозная секта в России, близкая к хлыстам, основанная в конце 18 века К.Селивановым. Основа вероучения скопцов – утверждение, что единственное условие «спасения» души – «борьба с плотью» путём оскопления (кастрации).

**Славянофилы** – представители одного из направлений русской общественной и философской мысли 40 – 50-х гг. 19 в., выступившие с обоснованием самобытного пути исторического развития России. Представители: А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, И.С.Аскако и др.

**Сократ** (470/469 г.до н.э. – 399) – древнегреческий философ, один из родоначальников философской диалектики.

**Солженицын** Александр Исаевич (1918 – 2008) – русский писатель. Основные сочинения: «Архипелаг ГУЛАГ», «Красное колесо».

**Соловьёв** Владимир Сергеевич (1853 – 1900) – русский религиозный философ, поэт, публицист и критик. В своей философии он предпринял попытку объединить в «великом синтезе» христианский платонизм, немецкий классический идеализм и научный эмпиризм. Основные труды: «Чтения о Богочеловечестве», «Жизненная драма Платона», «Три разговора».

**Соломон** – царь Израильско-Иудейского царства (965 – 928 до н.э.). Соломону приписывается авторство библейских книг (Песнь Песней, Эклезиаств, Притчи и др.).

**Сотериологический** (греч. и лат. Soter) – спаситель, избавитель, спасительный, исцеляющий).

**Софисты** - условное обозначение группы древнегреческих мыслителей середины 5-го – 1-й половины 4 вв. до н.э. (Протагор, Горгий и др.).

**София** – в иудаистских и христианских религиозно-мифологических сюжетах олицетворенная мудрость божества.

**Спиноза** Бенедикт (Барух) (1632 – 1677) – нидерландский философ-пантеист. Основные труды: «Богословско-политический трактат», «Этика».

**Стигматы** – в христианском мистицизме знаки на теле, шрамы или раны, соответствующие ранам распятого Христа. Считалось, что стигматы свидетельствуют о религиозном экстазе.

**Судзуки** Дайсетсу Тейтаро (1870 – 1966) – японский философ, исследователь буддизма. Основные труды: «Основы дзен-буддизма», «Дзен в японской культуре».

**Сузо** Генрих (1295? – 1366) – немецкий логик, монах-доминиканец, развил идеи Экхарта, избегая, однако, его пантеистических тенденций. Реставрируя некоторые идеи раннехристианской и патристической литера-

туры (например, символический образ Софии), переосмысливал их в духе субъективизма.

**Супраморализм** – «долг к отцам-предкам, воскрешение как самая высшая и, безусловно, всеобщая нравственность (Н.Ф.Фёдоров).

**Суфизм** – мистическое течение в исламе, зародившееся в 8 веке на территории современного Ирака и Сирии. Для суфизма характерны следующие черты: сочетание идеалистической метафизики (ирфан) с особой аскетической практикой, учение о постепенном приближении прозелита через мистическую любовь к познанию бога и конечному слиянию с ним; значительная роль старца-наставника, ведущего прозелита по мистическому пути до момента слияния с богом.

**Сухомлинский** Василий Александрович (1918 – 1970) – советский педагог, разрабатывал теорию и методики всестороннего развития личности учащихся, педагогического мастерства, а так же проповедовал идеи гуманистической педагогики. Основной труд: «Сердце отдаю детям».

**Сциентизм** – мировоззренческая позиция, в основе которой лежит представление о научном знании как о наивысшей культурной ценности и достаточном условии ориентации человека в мире.

**Тайлор** Эдуард Бернетт (1832 – 1917) – английский этнограф, исследователь первобытной культуры, историк религий, автор анимистической теории происхождения религии.

**Таинства** – обрядовые действия в христианстве, в которых «под видимым образом сообщается верующим невидимая благодать Божия».

**Тантра** – одно из направлений в индуизме и буддизме, основанное на почитании взаимосвязи мужского и женского начал.

**Тантризм** – направление в буддизме и индуизме. Возникло в первые века н.э. Имеет тексты – тантры. В основе религиозно-философской концепции тантризма лежит идея о человеке – микрокосме и представление о некоем половом энергетическом начале.

**Тарковский** Андрей Арсеньевич (1932 – 1986) – русский советский кинорежиссёр.(использовал в кинематографии метод обратной перспективы).

**Тартар** – в греческой мифологии пространство, находящееся в самой глубине космоса, ниже Аида.

**Татиан** (ок.112–ок.185)–христианский апологет, оформил святое писание, состоящее из 4 евангелий Сочинения: «Слово к эллинам»

**Теософия** – в широком смысле слова – мистическое богопознание; в узком смысле религиозно-мистическое учение Е. Блаватской, А. Безант, Н.и Е.Рерихов.

**Теофания** (греч. theos бог + phanie проявление) – проявление бога.

**Тертуллиан** Квинт Септимий Флор (ок. 160 – после 220) – христианский теолог и писатель. Основной труд: «Апология».

**Тетраграмматон** – четырёх буквенное Имя Единого Бога, возникшее в иудейско-каббалистической традиции. Основной Тетраграмматон – это

непроизносимое буквосочетание YHVH, транслитерируемое на европейские языки как Яхве или Иегова.

**Тиллих** Пауль (1886 – 1965) – немецко-американский протестантский теолог и философ, представитель диалектической теологии. Основной труд: «Теология культуры».

**«Типитака»** («Три корзины») – один из наиболее важных буддийских канонов.

**Тихон Задонский** (1724–1783) – епископ Русской православной церкви, богослов, крупнейший православный религиозный просветитель XVIII века. Канонизирован в лике святителей, почитается как чудотворец. Наиболее известные труды: Сокровища духовные, от мира собираемые, Об истинном христианстве.

**Тойнби** Арнольд Джозеф (1889 – 1975) – английский историк и социолог. Основной труд: «Исследование истории».

**Тора** – священная книга иудеев, объединяющая в себе первые пять книг Ветхого Завета.

**Торсионное поле** – пространство событий относительно произвольно движущихся 4-х мерных СО оказывается 10-ти мерным (4-е трансляционных координат и 6 угловых - поворотных). Поле сил инерции, соответствующее поворотным координатам, называется торсионным. Таким образом, торсионные поля определяются кручением. *Торсионное поле* это поле инерции, порожденное кручением пространства. Пространство – Время не только искривлено, но и закручено. «Лишние» 6 измерений закручены в «гипершар» весьма малого радиуса, «незаметного» в наших обычных условиях трёхмерного мира. На расстояниях, сравнимых с планковской фундаментальной длиной, исчезает разница между различными полями. Это единое первичное поле можно назвать первичным полем сознания. Данное представление о торсионном поле подтверждается мыслью, которую высказал в свое время Н.Бор: «Будущая физика должна включать в себя сознание».

**Тотем** – изображение животного, с которым человек считал себя состоящим в мистическом родстве.

**Тотемизм** – комплекс верований и обрядов родового общества, связанных с представлениями о родстве между группами людей (обычно родами) и тотемами - видами животных и растений, иногда явлениями природы и неживыми предметами. Каждый род носил имя своего тотема. Тотемизм был распространён у всех народов мира.

**Трансцендентальная медитация** – метод индивидуального самосовершенствования человека, разработанный индийским гуру Махариши Махеш. В основе данного метода лежит представление о том, что разум и сознание любого человека питаются из одного источника. Чтобы достичь этого источника гармонии и огромной энергии человек должен проникнуть вглубь себя, совершить переход, трансценденцию.

**Трансцендентный** – философский термин, означающий в противоположность имманентному, то, что за пределами по отношению к миру явлений и недоступно теоретическому познанию.

**Трикстер** – отрицательный вариант культурного героя в мифологиях.

**Тримурти** – в индуизме тройственный образ бога, включающий ипостаси богов Брахмы, Вишну и Шивы.

**Троица** – в христианских теологических представлениях бог, сущность которого едина, но бытие которого есть личное отношение трёх ипостасей: Отца – безначального Первоначала, Сына – Логоса, то есть абсолютного Смысла (воплотившегося в Иисусе Христе) и Духа Святого «животворящего» начала.

**Уиклиф** Джон (между 1320 или 1330 – 1384) – английский религиозный реформатор.

**Унамуно** Мигель де (1864 – 1936) – испанский поэт, прозаик, мыслитель-эсеист, крупнейший представитель «поколение 11898 года».

**Упанишады** – священные тексты этического, философского и ритуального характера в ведийском культе.

**Утнапиштим** – герой вавилонского мифа о потопе. Он, согласно мифу спасся в ковчеге. В шумерской мифологии ему соответствует Зиусудра, в библейской – Ной.

**Ухтомский** Алексей Алексеевич (1875 – 1942) – советский физиолог. Открыл один из основных принципов деятельности нервной системы, назвав его доминантой.

**Ушинский** Константин Дмитриевич (1824 – 1871) – русский педагог. Основные труды: «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии».

**Фарисей** – общественно-религиозное течение в Иудее во 2 в. до н.э. – 2 в. н.э. В своём истолковании Торы (Пятикнижия) стремились приспособить «отеческие законы» к новым социально-экономическим условиям. Фарисеи заложили основы дальнейшего развития иудаизма.

**Фейербах** Людвиг (1804 – 1872) – немецкий философ-материалист и атеист. Основные труды: «История философии», «Сущность христианства», «Основы философии будущего».

**Фенрир** – в скандинавской мифологии гигантский волк, который вырывается из пут и в последней битве великанов и хтонических чудовищ с богами проглатывает предводителя богов – Одина.

**Фёдоров** Иван (ок. 1510 – 1583) – основатель книгопечатания в России и в Украине.

**Фёдоров** Николай Фёдорович (1828 – 1903) – русский мыслитель, представитель русского космизма. Основной труд: «Философия общего дела».

**Федотов** Георгий Петрович (1886–1951) – русский историк, философ, религиозный мыслитель. Основное сочинение: «Святые Древней Руси».

**Феодор Студит** (759– 826) – византийский монах, церковный деятель, писатель. Боролся с иконоборцами. Канонизирован в лике преподобных. Основные сочинения: «Малый катехизис», «Большой катехизис».

**Феодосий Печерский** (ок. 1008 – 1074) – православный монах, святой Русской церкви, почитаемый в лике преподобного. Один из основателей Киево-Печерской Лавры, ученик Антония Печерского. Один из первых в Киевской Руси основал монастырь общежительного устава. Основной труд : «Житие Феодосия Печерского».

**Филиокве** (Filioque, лат. «и от сына») – сформулированное впервые на Толедском церковном соборе в 589 г. Римской церкви добавление к христианскому Символу веры, согласно которому Святой Дух исходит и от Бога-Отца и от Бога-Сына. Признаётся только католиками.

**Филон Александрийский** (21 или 28 г. до н.э. – 41 или 49 н.э.) – иудейско-эллинистический философ. В основе его философии лежат два принципа – абсолютная трансцендентность бога и платоническое учение об идеях. Идеи Филона были близки христианству.

**Фирдоуси** Абулькасим (ок. 940 – 1020 или 1030) – персидский и таджикский поэт. Автор «Шах-наме» («Книга царей»).

**Фихте** Иоганн Готлиб (1762 – 1814) – немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма. Главное сочинение: «Наукоучение».

**Фичино** Марсилио (1433–1499)– итальянский философ-гуманист, астролог, католический священник, основатель и глава флорентийской Платоновской академии. Главный труд: «Платоновское богословие о бессмертии души».

**Флоренский** Павел Александрович (1882 – 1943) – русский ученый и религиозный философ. Основные труды: «Столп и утверждение истины», «У водоразделов мысли».

**Фома Аквинский** (1225 или 1226 – 1274) – средневековый философ и теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики, основатель томизма. Основные труды: «Сумма против язычников», «Сумма теологии».

**Франк** Семён Людвигович (1877– 1950) –русский религиозный философ и психолог. Основные сочинения: «Смысл жизни», «Реальность и человек».

**Франкфуртская школа** – направление в немецкой философии и социологии XX в. Главные представители: М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Э. Фромм, Г. Маркузе, Ю. Хабермас.

**Франциск Ассизский** (1181 или 1182 – 1226) – итальянский проповедник, религиозный реформатор и поэт. Сочинение: «Цветочки св. Франциска Ассизского».

**Фрейд** Зигмунд (1856 – 1939) – австрийский психиатр, основоположник психоанализа. Основные труды: «Я и Оно», «Тотем и табу», «Моисей и монотеизм», «Будущность одной иллюзии».

**Фрейденоберг** Ольга Михайловна (1890–1955) – советский филолог-классик, антиковед, культуролог-фольклорист. Основное сочинение: «Миф и литература древности».

**Фридрих I Барбаросса** (1125 – 1190) – германский король с 1152г. из династии Штауфенов.

**Фриз** Якоб Фридрих (1773–1843) – немецкий философ, физик, математик. Основные сочинения: «Новая критика разума», «Знание, вера и наказание»

**Фробениус** Лео (1873 – 1938) – немецкий этнограф-африканист. Выдвинул теорию о культуре как особом социальном организме, имеющем мистическое начало - «душу».

**Фромм** Эрих (1900 – 1980) – немецко-американский психолог и социолог, представитель неофрейдизма. Основные труды: «Бегство от свободы», «Анатомия человеческой деструктивности», «Забытый язык», «Здоровое общество».

**Фрэзер** Джеймс Джордж (1854 – 1941) – английский ученый, историк религий, этнограф. Автор книг «Золотая ветвь», «Фольклор в Ветхом Завете».

**Фуко** Мишель Поль (1926 – 1984) – французский философ, историк и теоретик культуры, один из представителей структурализма. Основные труды: «Слова и вещи», «История безумия в классическую эпоху».

**Хабермас** Юрген (р.1929) – немецкий философ, представитель Франкфуртской школы. Основные труды: «Демократия, разум, нравственность», «Расколотый Запад».

**Хайдеггер** Мартин (1889 – 1976) – немецкий философ-экзистенциалист. Хайдеггер ставит вопрос о смысле бытия, который, по его мнению, оказался «забытым» традиционной европейской философией. Основные труды: «Бытие и время», «Учение Платона о истине» и др.

**Хайям** Омар (ок 1048 – после 1122) – персидский поэт, астроном, математик и философ. Автор четверостиший (рубайи).

**Хаксли** Олдос (1894 – 1963) – английский писатель, автор мистико-философских романов и антиутопий.

**Халиф** – духовный и светский глава мусульманской общины и теократического мусульманского государства. Халифы считались заместителями посланника аллаха – Мухаммеда, а начиная с династии Омейядов (661 – 750) – заместителями самого аллаха.

**Халифат** – система мусульманской теократии, а также принятое в литературе название феодального арабо-мусульманского государства возглавлявшегося халифами.

**Хаос** (греч. chaos) – в греческой мифологии беспредельная первобытная масса, из которой образовалось впоследствии всё существующее.

**Хассан ибн Саббах** (? – 1124) – иранский религиозный деятель, основатель секты исмаилитов–низаритов (ассасинов).

**Хасидизм** – религиозно-мистическое учение в иудаизме, возникшее в 1-й половине 18 века среди еврейского населения Волыни, Подолья и Галиции. Согласно хасидизму, истинная религия – это знание о присутствии Бога во всём творении, благочестие выше учёности, и если у человека доброе и любящее сердце, он добьётся слияния с Богом.

**Хатха-йога** – система психофизиологических упражнений в йоге, способствующая сознательному владению определёнными участками тела, низшая школа йоги.

**Хельдинги** –люди-герои германской мифологии.

**Хиджра** – переселение основателя ислама, пророка Мухаммеда и его сподвижников из Мекки в Медину в 622 году, позднее объявленное началом мусульманского летоисчисления.

**Хлысты** (хлыстоверы) – православная мистическая секта, основанная в 18 веке крестьянином Даниилом Филипповым. Особое внимание хлысты уделяли «сошествию Духа Святого», т.е. особому состоянию религиозного экстаза, которое достигалось в ходе молитвенных собраний общины («радений») с помощью разнообразных средств: хорового пения, плясок, самобичевания, групповых сексуальных разгулов и т.д.

**Холизм** – идеалистическая «философия целостности. Наиболее известный представитель данной философии Я. Смэтс.

**Хэнкок** Грэм (р. 1950) – британский писатель и журналист. Основные сочинения: «Следы богов. В поисках истоков древних цивилизаций», «Сверхъестественное. Боги и демоны эволюции».

**Цвингли** Ульрих (1484 – 1531) – швейцарский церковный реформатор и политический деятель, создатель одного из направлений протестантизма – цвинглианства.

**Цинь Шихуанди (Ин Чжэн)** (259 – 210 до н.э.) – правитель царства Цинь в 246 – 221 до н.э., император Китая (221 – 210 до н.э.). При нём началось строительство Великой китайской стены, был издан указ о сожжении гуманитарной литературы.

**Чаадаев** Пётр Яковлевич (1794 – 1856) – русский мыслитель и публицист. Основные труды: «Философические письма», «Апология сумасшедшего».

**Честертон** Гилберт Кит (1874 – 1936) – английский писатель и мыслитель. В основе социально-этической программы Честертоня теология томизма. Основная философская работа: «Ортодоксия».

**Чжаньго** (борющиеся царства) – период в истории Древнего Китая (403 – 221 до н.э.), характеризовался обострением борьбы между крупнейшими царствами.

**Чжуан-цзы** (ок. 369 – 286 до н.э.) – древнекитайский философ, один из основоположников даосизма, автор заключительной части трактата «Чжуан-цзы».

**Шаманизм** – ранняя форма религии у большинства народов, возникшая при первобытном строе.



**Шелер** Макс (1874 – 1928) – немецкий философ, представитель феноменологии и философской антропологии. Основные труды: «Формализм в этике и материальная этика ценностей»(1916) и «О вечном в человеке» (1921).

**Шеллинг** Фридрих Вильгельм Йозеф (1775 - 1854) – немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма. Основные труды: «Система трансцендентального идеализма», «Философия и религия».

**Шива Натараджа** – в индуистской мифологии один из верховных богов, входящих вместе с Брахмой и Вишну божественную триаду (Тримурти).

**Шлейермахер** Фридрих (1768–1834)–немецкий протестантский теолог и философ. Основной труд: «Речи о религии»

**Шнейдер** Михаэль (р. 1958) – еврейский философ-мистик. Перевёл книгу Маймонида на русский язык и прокомментировал её.

**Шоу** Бернард (1856 – 1950) – английский драматург.

**Шпенглер** Освальд (1880 – 1836) – немецкий философ, культуролог, представитель философии жизни. Основной труд: «Закат Европы».

**Шпрангер** Эдуард (1882 – 1963) – немецкий философ, психолог, педагог. Основные труды: «Формы жизни», «Психология юношеского возраста».

**Штейнер** Рудольф (1861 – 1925) – немецкий философ-мистик, основатель антропософии. Основные труды: «Мистерии древности и христианство», «Очерки тайноведения».

**Штирнер** Макс (1806 – 1856) – немецкий мыслитель, представитель младогегельянства, основоположник анархизма. Основной труд: «Единственный и его собственность».

**Шуньята** (пустота) – одна из категорий индийской философии

**Эвола** Юлиус (1898 – 1974) – итальянский мыслитель-традиционалист. Автор книг: «Восстание против современного мира», «Метафизика пола», «Языческий империализм».

**Эзотерика** – во многих религиях та их часть, которая закрыта для непосвящённых, считается внутренней, основанной на тайных знаниях.

**Эйдос** – термин древнегреческой философии, синоним термина «идея» (Платон), трансцендентная умопостигаемая форма, существующая отдельно от единичных вещей, которые к ней причастны, объект достоверного научного знания.

**Эйнштейн** Альберт (1879 – 1955) – один из основоположников современной физики, создатель специальной и общей теории относительности, квантовой теории света. Концепция онтологического рационализма, развиваемого им, представляет собой учение о рациональной структуре и гармонии мира.

**Экуменизм** – движение христианских церквей за устранение разобщённости между ними и сплочение церковных сил в международном масштабе.

**Экхарт** Иоганн, Майстер Экхарт (ок. 1260 – 1327 или 1328) – немецкий мыслитель, представитель философской мистики позднего средневековья. Автор духовных проповедей и рассуждений. Главная тема его мысли – «божество», безличный и бескачественный абсолют, стоящий за «богом» в трёх лицах как полнотой качеств и творческим истоком мирового процесса. В 1329 году папской буллой 28 положений его учения были объявлены ложными. Экхарт и его ученики сыграли большую роль в становлении немецкого философского языка.

**Элевсинские мистерии** – отправлялись в святилище г. Элевсин в честь Деметры и Посейдона.

**Элиот** Томас Стернз (1888 – 1965) – англо-американский поэт и критик. Основные произведения: «Бесплодная земля».

**Элиаде** Мирча (1907 – 1986) – румынский и американский историк религий и писатель. Автор религиозоведческих работ: «Запрещённый лес», «Священное и мирское», «Шаманизм: архаические техники экстаза».

**Эллинизм** – этап в истории стран Восточного Средиземноморья со времен походов Александра Македонского (334 – 323 до н.э.) до завоевания этих стран Римом, завершившегося в 30 г. до н.э. подчинением Египта.

**Эль Греко (Теотокопули)** Доменико (1541 – 1614) - испанский живописец, автор картин на религиозные сюжеты.

**Эмерсон** Ралф Уолдо (1803 – 1882) – американский поэт, эссеист, философ – представитель трансцендентализма. Основные труды: «Нравственная философия», «Высшая душа»»

**Эон** – термин древнегреческой философии, обозначающий «жизненный век», «вечность», время в аспекте жизненного существования, как некую целостную замкнутую структуру в отличие от «хроноса» как абстрактного, количественно-измерительного, объективного и аморфного времени.

**Эрнстрейх** Пауль (1855 – 1914) – немецкий антрополог и этнолог. Основной труд: «Мифы и легенды южноамериканских дикарей в сопоставлении с мифами и легендами Северной Америки и старого света».

**Эриугена** Иоанн Скотт (ок. 810 – ок. 877) – средневековый философ. Его основная доктрина – последовательный идеалистический монизм: все выходит из бога и возвращается в бога. Основной труд: «О разделении природы».

**Эрос** – бог вожделения, любовного желания у эллинов.

**Эсхатологический** (греч. eschatos последний, конечный + logos слово, понятие, учение), относящийся к религиозному учению о конечных судьбах мира и человечества.

**Юй** – в древнекитайской мифологии культурный герой, усмиритель потопа.

**Юнг** Карл Густав (1875 – 1961) – швейцарский психолог и психиатр, основатель одного из направлений глубинной психологии – «аналитической психологии». Основные труды: «Психологические типы», «Психология и алхимия» и др.

**Юркевич** Памфил Данилович (1826/1827 – 1874) – русский религиозный философ и педагог. Развил своеобразный вариант христианского платонизма. Создал педагогическую систему, в основу которой положена идея «кордоцентризма».

**Юфит** Евгений Георгиевич (р. 1961) – российский режиссёр, представитель «некорреализма». Фильмы: «Прямохождение», «Папа, умер дед Мороз».

**Якоби** Фридрих Генрих (1743– 1819)– немецкий писатель и философ-идеалист, представитель философии чувства и веры. Основные труды: «О трансцендентальном идеализме», «Философия чувства и веры».

**Ясперс** Карл (1883 – 1969) – немецкий психиатр и философ-экзистенциалист. Основные труды: «Смысл и назначение истории», «Духовная ситуация эпохи».

**Яхве (Иегова)** – бог в иудаизме. Иудаизм запрещает верующим произносить имя бога, вместо него читают и говорят «адонай» - господь мой.

*При составлении словаря имён и понятий использовались следующие источники:*

1. Библейская Энциклопедия. – Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1990.
2. Большая Советская Энциклопедия. Т. 1 – 30. – М.: Советская Энциклопедия, 1970 – 1978.
3. Керлот Х.Э. Словарь символов. – М.: «REFL - book», 1994.
4. Философская энциклопедия. Т. 1 – 5. – М.: Советская энциклопедия, 1960 – 1970.
5. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983.
6. Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон: Биографии. В 12 томах. М.: Большая Российская энциклопедия, 1991.
7. Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995.
8. Энциклопедия мистических терминов. М.: Локид; Миф, 1998.
9. Современная Западная философия. Словарь. – М.: Издательство политической литературы, 1991.
10. Википедия. Свободная энциклопедия Wikipedia org.

## Аннотация

Современное гуманитарное знание развивается благодаря включению в него проблем, которые ранее были проигнорированы отечественной наукой по идеологическим или каким-то другим причинам. Однако такие проблемы всегда находили отражение в работах классиков мировой философии и формировали основу исследовательской парадигмы в религиоведении, эстетике, культурологии и других гуманитарных дисциплинах. Интерес учёных, представляющих различные отрасли гуманитарного знания, к проблеме сакрального существовал с давнего времени.

Данная книга представляет собой исследование духовной культуры человечества в её отношении к сакральному началу. Эта проблема раскрывается в историческом, культурологическом и педагогическом аспектах. Центральная идея данного исследования заключается в том, чтобы показать глубокую и нерасторжимую связь, существующую между сакральным и духовной культурой каждого народа и всего человечества. Феномен сакрального, как считают авторы монографии, является важнейшим феноменом мировой культуры. Он рассматривается авторами в диалектическом единстве его религиозных, эстетических и экзистенциальных основ.

В первой главе ставится вопрос о том, что представляет собой сакральное. В ней проанализированы многочисленные источники и литература по данной проблеме. Согласно взглядам многих исследователей, категория сакрального обладает исключительной значимостью в процессе формирования духовной культуры. Хотя, в то же время, сфера культуры не сводится только к сакральному началу. Авторы книги раскрывают понятие сакрального, дают его типологию в религии и культуре. В процессе анализа религиоведческих данных, авторы монографии приходят к выводу о том, что каждая культура характеризуется наличием в ней определенного кода сакрального. Этот код проявляется в различных сферах духовной деятельности человека, в частности, в литературе, искусстве, истории. Код сакрального задает определённую направленность культуры и очерчивает определённые границы, в рамках которых и происходит историческое развитие того или иного народа. Типология сакрального, согласно мнению авторов, может быть основана на различных основаниях. Но важнейшим критерием для определения типа сакрального в религии и культуре являются представления того или иного народа о божестве.

Вторая глава посвящена роли феномена сакрального в процессе формирования мировоззрения. В данной главе проанализированы кризисные явления, существующие в настоящее время в философии, рели-

гии и науке. Авторы монографии подчёркивают необходимость и указывают на возможности осуществления нового научного, философского и религиозного синтеза как средства преодоления мировоззренческого кризиса современной эпохи. В данной главе раскрыты особенности проявления сакрального в мифологическом мировоззрении. На основании анализа многочисленных фактов и концепций, в данной главе исследуется познавательный потенциал категории сакрального.

В третьей главе затронуты философско-антропологические аспекты проблемы сакрального в духовной культуре человечества. В данной главе показаны место и роль человека в системе сакральных ценностей, а также раскрыты этические и правовые аспекты сакрального. В данной главе показано воздействие сферы сакрального на формирование представлений о смерти и бессмертии, о свободе и смысле жизни. Особое внимание уделено проблеме труда как сакральной ценности в религии и политической идеологии.

Четвёртая глава посвящена роли сакрального начала в историческом процессе. Авторы считают, что в представлениях о сакральном, существующем в различных религиях и культурах, находится один из ключей к пониманию истории каждого народа и всего человечества. Сакральное представляет основу формирования пространственно-временной системы координат, в которой развёртывается исторический процесс. Авторы монографии обращают внимание на то, что ключевой категорией для понимания истории, является категория времени. Они раскрывают глубокую связь, существующую между временем и сакральным началом. В указанной главе прослеживается характер взаимоотношения сакрального и исторического времени в различных религиозных традициях. Особое внимание уделено пониманию влияния представлений о священной истории на формирование представлений о направленности исторического процесса. В данной главе подчеркивается, что религиозные представления об истории подразделяются на внеисторические (буддизм, индуизм), исторические (иудаизм, ислам) и трансисторические (христианство). Христианское понимание истории сравнивается с пониманием, свойственным другим религиозно-культурным традициям. Авторы монографии показывают сходства и различия в понимании исторического процесса в философии Гегеля и в православно-христианском мировоззрении, рассматривают проблемы мессианизма и эсхатологии в христианской концепции истории.

В пятой главе рассмотрена проблема политико-правовых аспектов сакрального. Особое внимание в ней уделяется взглядам на проблему отношений государства и церкви русских религиозных мыслителей конца XIX – начала XX века. В данной главе затронута также проблема отношения тоталитарного государства к сакральным ценностям, пред-

принимается анализ отношений между «сакральным» и «светским» началом в конституциях современных государств. В указанной главе внимание уделено исследованию места и роли сакрального в политических идеологиях XX столетия, показаны особенности проявления сакрального начала в политической идеологии. Исследование сакрального в политической идеологии проводится на примерах идеологий коммунизма, фашизма, либеральной демократии. Особое внимание уделено сакральным аспектам фашистской идеологии. Авторы исследуют фашизм, в первую очередь, не столько как политическую идеологию и историческое явление, свойственное XX веку, сколько как устойчивую тенденцию в культуре европейского общества, имеющую отношение к некоторым глубинным социокультурным процессам, происходящим в рамках европейской цивилизации в течение нескольких столетий. Авторы рассматривают фашизм в контексте европейской истории и культуры как одну из главных «неорелигий» XX столетия.

В шестой главе рассмотрены различные проблемы, связанные с сакральной педагогикой. Авторами проанализированы философские, психологические, этические и богословские основы сакральной педагогики святости. Особое внимание уделено формированию сакральной педагогики сердца, существующей в традиции православия. На протяжении данной работы, авторы неоднократно обращаются к представлениям о сакральном в трудах Г.С. Сковороды, Б.П. Вышеславцева, П.Д. Юркевича, К.Д. Ушинского и других религиозных мыслителей. Проблемы, которые обсуждаются в данной главе, тесно связаны с ролью православного христианства в процессе формирования и возрождения сакральной педагогики святости. Авторы подчеркивают, что христоцентризм является основным методологическим принципом сакральной педагогики святости. Содержание данной главы раскрывает проблему диалектики взаимосвязи внутреннего и внешнего человека в сакральной педагогике. В заключительном параграфе данной главы говорится о том, что согласно религиозным представлениям, смерть является перемещением «внутреннего человека» из земной жизни в архитеконику священного.

Закрывающая монографию, седьмая глава посвящена практическим аспектам сакральной педагогики святости в историческом пространстве культуры. В указанной главе рассматривается процесс формирования целостной личности с доминированием в ней «внутреннего человека» средствами сакральной педагогики святости. Авторы рассматривают подходы к сакральной педагогике святости, существующие в различные исторические эпохи, начиная от Святого Апостола Павла до русских религиозных философов конца XIX – начала XX века. В заключительной главе уделено внимание пути «обожения» «внутреннего че-

ловека» в практике исихазма Сергия Радонежского, богословским и философским размышлениям о сакральной педагогике С.С. Гогоцкого, а также отдельным аспектам духовного и морального воспитания в контексте идеологии «Русского мира». Затронуты также актуальные проблемы образования и воспитания в современном постиндустриальном и информационном обществе. Авторы указывают на необходимость использования сакральной педагогике святости в процессе формирования образовательной и воспитательной парадигмы, в частности, на территории Донбасса.

В заключении даются общие выводы, касающиеся места и роли сакрального в духовной культуре человечества, подчёркнуто, что сакральное начало играет исключительно важную роль на всех стадиях развития духовной культуры. Авторы обосновывают выводы на основе анализа многочисленных данных, полученных в результате комплексного и всестороннего исследования религиозных и культурных традиций. В книге предложены новые подходы в плане методологии исследования и интерпретации феномена сакрального. В данной монографии также приведён обширный словарь имен и терминов, используемых в тексте.

Главы 2.3; 6; 7, написаны Ильченко Валерием Ивановичем, кандидатом педагогических наук, доцентом кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля. Им также составлен словарь имён и терминов.

Главы 1; 2.1, 2.2; 3; 4; 5 написаны Шелюто Владимиром Михайловичем, доктором философских наук, кандидатом исторических наук, профессором кафедры мировой философии и теологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля.

Введение и заключение написаны Ильченко В.И. и Шелюто В.М.

## Summary

Modern humanitarian knowledge has been developing due to the inclusion of problems which were ignored by domestic science before, frequently based on ideological or some other reasons. Nevertheless such problems have always found a reflection in the works of the classics of philosophy and formed the basis of research paradigm in religion studies, aesthetics, cultural studies and other spheres of humanities. The investigators have been constantly interested in the problem of the sacred since a long time.

The book deals with the study of the human spiritual culture in its relation to the sacred. This problem is being considered in historical, cultural and pedagogical aspects. The central idea of the research lies in the connection of the phenomenon of the sacred with the spiritual culture of every nation and the whole humanity.

Chapter 1 is dedicated to the problem: what is the sacral itself. In this chapter different sources and literature on the problem of the sacral have been analyzed. According to the view of many researchers, the category of the sacred is of great importance for the process of forming the spiritual culture. At the same time there is a difference between the sacred and cultural sphere. The authors of this book reveal the concept of the sacred, suggest a typology of the sacral in world religions and culture. Having analyzed different religions, the authors of monography have come to conclusion that every national culture is characterized by the definite code of the sacral. This code is displayed in different spheres of spiritual activity, such as literature, art, history. The code of sacrality provides a definite intention of culture and outlines some definite frames, within which the historical development of the certain nation takes place. According to the opinion of the authors the typology of sacrality can be grounded on different foundations. But the main criterion for typology of the sacred in religion and culture is the representation of the certain nation of what is the God.

The 2nd Chapter is dedicated to the role of the phenomenon of the sacral in the process of forming the world view. In this chapter the crisis of philosophy, religion and science in the modern period has been analyzed. The authors underline the necessity and show the opportunities of the new scientific, philosophical and religious synthesis as a means of overcoming the modern crisis. In this Chapter the connection of the problem of the sacral with mythological world view is highlighted. On the basis of the analysis of many facts and concepts, presented in this Chapter, a cognitive potential of category of the sacred has been studied.

The third Chapter deals with philosophical and anthropological aspects of the problem of the sacred in the spiritual culture of mankind. The place and role of a man in the system of sacral values as well as the ethic and law aspects of the category of the sacred are revealed. In this Chapter the influence of the sphere of the sacred on the forming of the views on death and immor-



tality, freedom and sense of life is shown. A special attention is paid to the problem of labor as the sacral value in religion and political ideology

Chapter 4 is dedicated to the principles of the sacral contents in the historical process. The authors state that one of the keys to understand the history of every nation and the whole mankind can be found in the views on the sacral in different religions and cultures. Sacrality is the basis of forming the axe of space and time coordinates in which historical being of every people is spreading. The authors of monograph emphasize that the key category to understanding history is the category of Time. They reveal a deep connection between the time and the sacral. In this Chapter the character of interrelation of the sacral and the historical time is exposed in different religious traditions. The special attention is paid to the understanding of the sacred in history and its significance in forming the idea of the historical process orientation. It is underlined in this Chapter, that religions ideas of the history are divided into non-historical (buddhism, induism), historical (Judaism, Islam) and trans-historical (Christianity). The Christian understanding of history is compared with the understanding, inherent in other religious and cultural traditions. The authors also show similarities and differences in understanding of the historical process in Hegel philosophy and orthodox Christian dialectics of the world history, investigate the problem of messianism and eschatology in the Christian representation of the history.

In Chapter 5 the problem of the political and law aspects of the sacral has been considered. The special attention is paid to the views on the problem of the state and church relations in the Russian religious-philosophical thought of the late XIX and at the beginning of XX century. In this Chapter the problem of the attitude of totalitarian state to the sacrality is also studied and the relations between «sacral» and «profane» principles in the modern states constitutions are analyzed. This Chapter deals with research of the place and role of the sacred in political ideologies of the XX century, the peculiar features of the sacred principle in political ideologies are shown. The investigation of the sacred is conducted by the examples of ideologies of communism, fascism, liberal democracy. The special attention is paid to the sacral aspects of the fascist ideology. The authors examine fascism not as much as political ideology and historical phenomenon, arising in the XXth century, but as a steady intention in the culture of the European society, related to the deep culture processes taking place within the framework of the European civilization for some centuries. Fascism is examined as one of the major «neo-religions» of the XXth century.

Chapter 6 deals with various problems and opportunities of the sacral pedagogy. In this chapter the authors have analyzed philosophical, psychological, ethical and theological bases of the sacral pedagogics of holiness. The special attention is paid to the problem of the sacral pedagogics of heart in orthodox tradition. The authors refer to the conceptions of the sacral pedagogics of heart in the works of G. Scovoroda, B. Visheslavtsev, V. Dal, P.

Jurkevich, K. Ushinsky and other Russian religious thinkers. The main problems discussed in this chapter are connected with the role of the orthodox Christianity in the process of education and the revival of the sacral pedagogics of holiness. The authors underline that Christocentrism is the basic principle of methodology of the sacral pedagogics of holiness. This chapter deals with the problem of dialectics of intercommunication of the inner and external man in the sacral pedagogics. It is said in the last paragraph of this chapter that according to the religious concept the death is a transition of the inner man from the earth life to the architectonics of the sacred.

The last Chapter of the monograph is dedicated to the practical aspects of the sacral pedagogics of holiness in the historical space of culture. In this chapter the process of the creation of integral personality with the dominant inner man is considered by facilities of the sacral pedagogics of holiness. Authors reveal the different conceptions of sacral pedagogics of holiness from the St. Paul the Apostle to the views of Russian religious philosophers of the XIX – XX- th century. The chapter is dedicated to the deification of the inner man in his way to the God in the elucidative practice of Hesychasm of Sergey of Radonezh, theological and philosophical foundations of the sacral pedagogics of holiness in the works of S.S. Gogotzky and spiritual and moral education in the space of the ideology of the Russian world. The monograph deals with actual problems of education and teaching in modern post-industrial and information society. The authors focus on the need of using the sacral pedagogics of holiness in the process of the formation of educational paradigm in Donbas.

Conclusions deals with place and role of the sacred in the spiritual culture of mankind. It is underlined in conclusions that the sacred plays an important role in all stages of development of the spiritual culture. The conclusions of the authors have been grounded by the analysis of numerous data received as the result of complex and multilateral investigations of religious and cultural traditions. In this book the new approaches to investigation and interpretation of the phenomenon of the sacred are suggested. In the end of this book the vocabulary of the names and principal terms is given.

Vocabulary, chapters 2.3; 6;7 are written by **Ilchenko Valeriy Ivanovich**, a Candidate of Pedagogical Science, the Assistant Professor of the Department of world philosophy and theology of Lugansk State University named of Vladimir Dal

Chapters 1; 2.1, 2.2; 3; 4; 5 are written by **Shelyuto Vladimir Mikhaylovich**, the Doctor of philosophical sciences, a Candidate of historical sciences, a Professor of the Department of world philosophy and theology of Lugansk State University named of Vladimir Dal.

Preface and conclusions are written by Ilchenko V.I. and Shelyuto V.M.

**Монография**

**Ильченко В.И., Шелюто В.М.**

**ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА  
В ПРОСТРАНСТВЕ САКРАЛЬНОГО**

*В авторской редакции*

Подписано к печати 17.08.2016.  
Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Times.  
Печать лазерная. Услов. печат. лист. 39,29.  
Тираж 300 экз. Зак. № Л1472.  
Цена договорная.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ООО «Пресс-экспресс»,  
91034, г. Луганск, ул. Ватугина, 89а.  
Тел.: (0642) 50-08-43.