

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Государственное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Шуйский государственный педагогический университет»

*В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская*

# **ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ: ИСТОРИЯ КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

*(учебное пособие)*



Шуя • 2008

ББК 71.00  
87.63  
О 50

*Печатается по решению редакционно-издательского совета  
Шуйского государственного педагогического университета*

Научный редактор –  
доктор филологических наук, профессор **В. П. Раков**

Рецензенты:

доктор культурологии, профессор **И. А. Едошина**;  
доктор исторических наук, профессор **С. М. Усманов**;  
кафедра истории и культурологии  
Ивановского государственного  
химико-технологического университета

Настоящее авторское пособие представляет собою развёрнутую учебно-методическую и одновременно научно-проблемную разработку в области теории культуры, которое может быть практически использовано во многоуровневом вузовском учебном процессе для обеспечения дисциплин базового цикла "Теория культуры": таких, как "Культурология", "Философия культуры", "История культурологической мысли"; равно как может быть весьма продуктивно привлечено и для реализации ряда спецкурсов: например, "Богословие культуры", "История и проблематика кризисологических учений", "Историческая персоналогия макрокультурных рефлексий" и др. Вместе с тем, в данном пособии существенно развиваются идеи, развёрнутые десять лет назад в аналогичном (в жанровом отношении) издании: Океанский В.П. Метафизика культуры: проблемы теории и истории: Учебно-методическое, научно-библиографическое и справочное пособие. Иваново: ИвГУ, 1998. Последнее же рекомендуется в качестве дополнительного чтения к настоящему изданию.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение. ЧЕЛОВЕЧЕСТВОВЕДЕНИЕ КАК ПУТЬ</b> .....	5
<b>Часть I</b>	
СУЩНОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ .....	9
<b>Тематический раздел 1</b>	
Культура как символическое раскрытие Бытия и очеловеченный мир .....	11
<b>Тематический раздел 2</b>	
Фундаментальные проблемы теории и истории культуры в сотериологическом освещении .....	17
<b>Тематический раздел 3</b>	
Антропное и космическое на пороге Нового времени .....	25
<b>Тематический раздел 4</b>	
Глобальный культурный кризис: опыт реконструкции; дискуссия о постмодерне в канун нового миллениума .....	30
<b>Часть II</b>	
ИСТОРИЯ КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ .....	45
<b>Тематический раздел 1</b>	
«Крестовые походы филологов» XVIII века .....	47
<b>Тематический раздел 2</b>	
Рождение культурологии в России XIX–XX веков .....	54
<b>Тематический раздел 3</b>	
Западноевропейская кризисология XIX–XX веков .....	73
<b>Тематический раздел 4</b>	
Культурологические модели в неоправославной мысли XX–начала XXI веков .....	101
<b>Экзегетический практикум</b>	
Сикстинская Мадонна в неокатолическом и неоправославном культурном сознании XX века .....	111
<b>Приложение. Проблема метода</b> .....	123
<b>Темы рефератов (творческих работ) и тестовые варианты</b> .....	131
<b>Имена: персонологический указатель</b> .....	141



# **ВВЕДЕНИЕ**

## ЧЕЛОВЕЧЕСТВОВЕДЕНИЕ КАК ПУТЬ

*”Не дела лиц, не судьбы народов,  
но общее дело, судьба,  
жизнь всего человечества  
составляет истинный предмет истории“*

*А. С. Хомяков*



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

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

В самом первом приближении культурология есть *наука о культуре*. Очевидно, что горизонты, глубины и вершины последней явно выходят за пределы чисто научной верификации и более соотносимы с *образом судьбы*. Поэтому содержательный материал разделён на две крупные части: первая связана с многоплановым осмыслением *сущности* самой культуры, а вторая — с *историей* религиозно-философских осмыслений этой сущности.

В конце приводятся материалы к экзегетическому практикуму, возможные темы рефератов (или творческих работ) и три варианта тестовых заданий, позволяющих проверить соотнесённость знаний информационного (объективно-значимого) характера и особенностей мышления (субъективной включённости) каждого слушателя. В своё время А. С. Хомяков с большим пафосом писал о «Лейбницево*й способности сблизить самые далёкие предметы и происшествия*»: именно это — *путь культурологии!*





# ЧАСТЬ I

## СУЩНОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ

*«...частное не итожится в бесконечное "всё", –  
и, наоборот, начало всякого явления  
заключается именно в этом "всё"»*

*А. С. Хомяков*



КУЛЬТУРА КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ РАСКРЫТИЕ БЫТИЯ  
И ОЧЕЛОВЕЧЕННЫЙ МИР

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

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

Когда Христос в Евангелии говорит: «Будьте чисты как голуби и мудры как змеи» — он говорит с людьми не на научно-информационном, а на райско-поэтическом метаязыке; именно в нём заложены *мифоосновы* человеческого мышления и художественного чувства. Всякое позднее антропологическое представление о Бытии так или иначе имеет своим горизонтом определённую *мифопоэтическую символику*, связанную с таинственным проживанием *раскрытия бытийной тотальности* в самом непосредственном опыте человеческого существования на земле, хранимого в образах культуры. С.Н. Булгаков отмечал в этой связи, что «не об одной ведь Элладе знает и может рассказать ныне вещая Гея, но и о Галилее, и о гиперборейских странах Креста со взыскуемым в них Монсальватом, Китежем». Поэтому мы можем сказать и так, что *культура* —

есть прежде всего *символическое раскрытие бытийных энергий и жизненных сил*, поскольку она собирает изнутри себя мир как энергийно-символическое Целое: «...именно вследствие своей всецелости, — глубокомысленно отмечал В.С. Соловьёв, — культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным».

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

Для Лосева нет никакого сомнения в том, что когда В. И. Ленин самым радикальным образом утверждает, что «в мире ничего нет, кроме развивающейся и движущейся материи», то ведёт он себя как новоявленный мистик и метафизик, чего бы вождь мирового пролетариата сам по этому поводу не думал... Не-обходимо всё-таки бросить своеобразный историософский взгляд на качество того или иного мифологического сознания: только в этом случае мы сможем свя-

зять появление «натуралистической метафизики» Нового времени, имеющей весьма отдалённые античные предпосылки, с *кризисом мифологического сознания* вообще, а значит с *закатом символического миропонимания*. Этот достаточно сложный и длительный процесс оказывается не вполне подлежащим линейному моделированию и логически-безупречному описанию: похоже, мы здесь имеем дело с *одновременным расколдовыванием и околдовыванием мира* — переколдованием космоса! Ведь ещё Фрезер справедливо заметил, что основания древней магии и современной науки — едины. Осмысление *материализма* как новоевропейской *научной мифологии* было развёрнуто в работах «Научна ли научная картина мира?» и «Конец науки — начало познания» известного православного философа конца XX века В. Н. Тростникова, который показал полную теоретическую несостоятельность и духовную тупиковость *материалистического мифа*. Любая «научная картина мира» небезупречна в герменевтическом отношении: в ней царит мифологическая виртуальность и на дне её — нечто иное, чем то, что представляется чаще всего самим учёным; не «природа вещей» — но «история культуры»...

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

Интересно, что историософские мифологемы «картина мира» и «всемирная история» становятся (как гносеологически подвижные между собою «объект» и «субъект» кантовской философии) оборотными сторонами друг друга в судьбе европейского Нового времени, и всякая культура так или иначе причастная этой судьбе — включённая, поглощённая или втянутая в эту историю несколько столетий назад или совсем недавно, — не может быть вообще адекватно воспринята без пристального осмысления этой взаимно-корреляции. В работе «Время картины мира» Хайдеггер пишет об этом так: «Осмысливая Новое время, мы задаём вопрос о новоевропейской картине мира... Почему мы при истолковании определённой исторической эпохи говорим о картине мира? Каждая ли эпоха истории имеет свою картину мира и при том так, что сама озабочена построением своей картины мира? Или это уже только новоевропейский способ представления задаётся вопросом о картине мира?.. При слове «картина» мы думаем прежде всего об отражении чего-либо. Картина мира будет соответственно как бы полотном сущего в целом. Но картина мира говорит о большем... Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина... Не картина мира превращается из прежней средневековой в новоевропейскую, а мир вообще становится картиной, и этим знаменуется существо Нового времени».

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

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

Любопытно рассуждал о близких вещах за полвека до Бибихина русский писатель В. В. Набоков в своих «Лекциях по зарубежной литературе»: «Попробуем же понять, что такое реальность, дабы выяснить, каким образом и до какой степени так называемые фантазии расходятся с так называемой реальностью. Представим себе, что по одной и той же местности идут три разных человека. <Далее Набоков описывает восприятие природы горожанином, специалистом-ботаником и местным фермером... > Таким образом, перед нами три разных мира — у этих обыкновенных людей разные реальности: и конечно, мы можем пригласить сюда ещё много кого... В каждом случае этот мир будет в корне отличаться от остальных, ибо даже самые объективные слова: «дерево», «дорога», «цветок», «небо», «хлев», «палец», «дождь» — вызывают у них совершенно разные ассоциации. И эта субъективная жизнь настолько интенсивна, что так называемое объективное существование превращается в пустую лопнувшую скорлупу. Единственный способ вернуться к объективной реальности таков: взять эти отдельные индивидуальные миры, хорошенько их перемешать, зачерпнуть этой смеси и сказать: вот она, «объективная реальность». <... > Кроме того, эта «объективная реальность» будет содержать нечто, выходящее за рамки оптических иллюзий или лабораторных опытов. Она будет содержать элементы поэзии, высоких чувств, энергии и дерзновения <... >, жалости, гордости, страсти и — мечту о сочном бифштексе в рекомендованном ресторанчике. Так что, когда мы говорим «реальность», мы имеем в виду всё это в совокупности — в одной ложке — усреднённую пробу смеси из миллиона индивидуальных реальностей».

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

## ЛИТЕРАТУРА

- Бажанова Р. К. Аннотированная тематика рефератов по курсу «Культурология». Казань, 2006.
- Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов. М.: «КРОН-ПРЕСС», 2000.
- Белый А. Символизм как миропонимание. М.: «Республика», 1994.
- Библихин В. В. Узнай себя. СПб., 1998.
- Булгаков С. Н. Сны Геи // Иванов В. И. По звёздам. Борозды и межи. М.: «Астрель», 2007.
- Введение в культурологию: Учебное пособие / Под ред. Е. В. Попова. М.: «ВЛАДОС», 1995.
- Волков В. Н. Основы культурологии: Учебное пособие. Иваново, 2005.
- Жаринов В. М. Культурология: Учебное пособие для вузов. М., 2003.
- Какочи Кадоваки. Дзэн и Библия. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.
- Коголовский С. Р., Шмелёва Е. А., Герасимова О. В. Путь к понятию: от интуитивных представлений — к строгому понятию. Иваново, 1998.
- Кондаков И. В. Культурология. История культуры России. М.: ИКФ «Омега-Л»; «Высшая школа», 2003.
- Крохина Н. П. Социология культуры: Учебное пособие. Шуя, 2007.
- Культурология. История мировой культуры: Учебник для вузов / Под ред. А. Н. Марковой. М.: «Культура и спорт»; «ЮНИТИ», 1998.
- Культурология / Под ред. В. А. Фортунатовой, Л. Е. Шапошниковой. М.: «Высшая школа», 2003.
- Культурология / Сост. С. Н. Бледный и др. М., 2003.
- Культурология. XX век / Словарь. СПб., 1997.
- Культурология: экзаменационные вопросы с ответами. Экспресс-пособие для студентов вузов. Воронеж: «Учитель», 1999.
- Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1990.
- Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: «ВЛАДОС», 1996.
- Набоков В. В. Лекции по зарубежной литературе: Остен, Диккенс, Флобер, Джойс, Кафка, Пруст, Стивенсон. М., 1998.
- Океанский В. П. Метафизика культуры: проблемы теории и истории. Иваново, 1998.
- Платонова Э. Конспект лекций по культурологии: Высшее образование. М.: «Айрис-пресс», 2003.
- Розин В. М. Культурология: Учебник. М.: «Форум»; «ИНФРА-М», 1999.
- Садохин А. П. Культурология: теория и история культуры: Учебное пособие. М.: «ЭКСМО», 2005.
- Соснин Э. А., Пойзнер Б. Н. Лазерная модель творчества (от теории доминанты — к синергетике культуры). Томск, 1997.

- Толмачёв В. М. О границах символизма // Вестник Православного Свято-Тихоновского Государственного Университета. М., 2004. № 3. Сер. «Философия».
- Тростников В. Н. Конец науки — начало познания // Москва. 1993. № 1.
- Тростников В. Н. Мысли перед рассветом. Paris, 1980.
- Тростников В. Н. Научна ли научная картина мира // Новый мир. 1989. № 12.
- Учебный курс по культурологии / Под ред. Г. В. Драча. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1996.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
- Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993.
- Человек и его символы / Под ред. К.-Г. Юнга. СПб., 1996.
- Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993.
- Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость. СПб., 1998.
- Энциклопедический словарь по культурологии / Под ред. А. А. Радугина. М.: «Центр», 1997.
- Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии. М.: «Высшая школа», 1985.



## ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ В СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

При постановке вопроса о сравнительной *сотериологии* (*учение о спасении*) различных культурных традиций совершенно неизбежна автореконструкция аксиологического облика самого вопрошающего, которого — здесь Шпенглер абсолютно прав — не спросили, хочет ли он родиться сыном древнеиндийского принца...

Поскольку глубинная религиозно-мифологическая основа древнейших культурных традиций более чем очевидна, а конечной целью самой религиозной жизни является отнюдь не отвлечённый гнозис, не абстрактные познания и «догадки о мире и Боге», но именно *спасение, понятое как реализованная невозможность быть без Бога* — источника жизни, уместно обратиться здесь к сравнительной *сотериологии* макрокультурного опыта и посмотреть, что же понимается под *спасением* в различных религиозных традициях. Отправной точкой пусть будет церковное христианское понимание: спасение как *восстановление целостности* человека в замысле Божьем. На метафизическом уровне для этой смысловой модели характерна *высокая пластическая логоцентричность* (мы живём жизнью друг друга изнутри воплощённого Логоса, искупившего наши грехи и сказавшего нам в своём благовествовании: «Носите бремя друг друга»). Но уже в иных ближневосточных религиозных традициях — иудаизме, исламе — спасение исходно понимается *монадологично и эгоцентрично*: прежде всего, как личная метафизическая *самореализация* в служении; субъект веры мыслится призванным, мобилизованным, а Бог, напротив, не показывает своего лица, таится; отсюда неизменный провокативно-исторический антропологический *активизм* этих форм религиозного опыта. Вне Средиземноморского и Ближневосточного регионов Земли — иными словами: вне энеоцентрической и авраамической макроистории западного мира — в метакультурных регионах Среднего и Дальнего Востоков тысячелетиями выработан совершенно иной антропологический («религиозный» ли он в самом принципе? — остаётся, однако, под вопросом) тип сотериологии: спасение как *отказ от личной самореализации* (буддизм, даосизм); для него характерны: известный принцип «не-деяния», антиэгологическое *преодоление самости, отсутствие претензии на особость*... Если в первом случае мы имеем дело с *пластичностью*, во втором — с *монадностью*, то здесь — с *сыпучестью*... Такое «эстетическое понимание истории» (В. В. Розанов) работает и на уровне феноменологии религий...

С другой стороны, в структурном отношении все эти сотериологические модели расположены между двумя векторами в истории религиозной мысли конца Нового времени, которые можно соотнести с говорящими названиями работ В. Ф. Эрна «Борьба за Логос» (в качестве таковой мыслятся славянофильские и дальнейшие религиозно-философские тенденции в русской культуре) и Р. Гальцевой «Борьба с Логосом» (в качестве последней выступает само поставангардное состояние интеллектуальной культуры Новейшего времени, подготовленное всем ходом культурной истории Нового времени). Интересно, что батаевско-дерридианская «де-конструкция лого-центризма» (в сущности — постмодерн!) в этой системе координат выступает как эго-логическое *балансирование* между ближним и дальним Востоками, и это — *культурно-морфологические горизонты постструктурализма*. Триумф сыпучести! Поэто-

му совершенно закономерен поворот постмодернистов на Восток, например, обращение Ю. Кристевой к даосизму, точнее, к «даосизму без Дао»...

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

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

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

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

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

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

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

Фундаментальная проблематика пространства и сакрального ориентирования (метафизическая асимметрия неба и земли, верха и низа, правого и левого) связана с тем очевидным для древности фактом, что далеко не всё равно куда идти, в каком направлении двигаться, да и вообще с осознанием того неотменимого обстоятельства, что на свете есть места, куда мы никогда не придём... Конечно же, и здесь пророческие традиции и, прежде всего, христианство внесли существенные коррективы, до некоторой степени расколдовав архаический космос — однако последующая секуляризация прошла столь далеко в этом направлении, что бушующий за окнами огромный мир предстал уже космической пустыней, приблизительно равномерно заполненной остывающим пеплом (довольно близкий образ современных космологических моделей). Однородное изотропное пространство — потрясающий современный культурно-ис-

торически подготовленный фантазм, в чистом виде неведомый эпохам более ранним, хотя, может быть, и имеющий некоторые аналоги в периоды распада древних восточных традиций, дошедших до нас уже в крайне искажённом виде...

Проблема соотношения философии и мудрости в истории культуры также представляется заслуживающей внимательного осмысления в качестве одной из фундаментальных. Р. Генон, по-своему рассматривавший процесс деградации архаического человечества на фоне инволюции древней мудрости по мере перерождения её в «философию», пишет следующее: «Сам термин «философия» может быть истолкован в весьма позитивном и закономерном смысле (который, несомненно, и вкладывался в это слово первоначально), особенно, если верно то, что впервые его употребил именно Пифагор. Этимологически он обозначает ни что иное, как «любовь к мудрости». Это предполагает, прежде всего, некую изначальную склонность к достижению мудрости и, в более широком значении, поиск, порождённый этой склонностью и ведущий к обретению знания. Таким образом, «философия» является лишь предварительной и подготовительной стадией, лишь движением по направлению к мудрости или, другими словами, ступенью, соответствующей низшим проявлениям этой мудрости (Между «философией» и мудростью существует такое же отношение, как между «одарённым человеком» и «трансцендентным человеком» или «истинным человеком» в даосской традиции). Последующее извращение этого понятия состояло в том, что промежуточная ступень была принята за цель в себе, и что появилось стремление заменить «философией» («любовью к мудрости») саму мудрость, а это предполагало забвение или игнорирование истинной природы последней. Именно таким образом возникло то, что может быть названо «профанической философией», то есть поддельной, ложной мудростью чисто человеческого и потому исключительно рационального порядка, занявшей место истинной, традиционной, сверхрациональной и «нечеловеческой» мудрости. Однако нечто от этой истинной мудрости в эпоху античности ещё оставалось. Это подтверждается, прежде всего, наличием мистерий, чей сущностно инициатический характер несомненен. Кроме того, учения самих философов подчас имели «эзотерическую» и «эзотерическую» стороны. Эзотерическая сторона в «философии» оставляла открытой возможность перехода к более высокой точке зрения, что стало особенно очевидным (хотя, возможно, и не в полной мере) несколькими столетиями позже в учениях александрийских гностиков. Для того чтобы «профаническая философия» смогла окончательно сложиться необходимо было оставить только эзотерическую сторону, полностью отбросив сторону эзотерическую. Именно к такому результату привели тенденции, впервые проявившиеся в древнегреческой мысли. Позднее им суждено было достичь своих последних пределов. Однако прежде, чем возник рационализм, то есть сугубо современное мировоззрение, не просто оставляющее без внимания, но подчёркнуто отрицающее всё, что принадлежит сверх-рациональному уровню, непомерное значение, придававшееся рационалистической мысли, должно было ещё более возрасти». Размышляя о связи современной философской мысли с тем, что можно назвать духовным опытом или, по Т. Элиоту, «священными делами человечества», Генон особо подчёркивает, что «философия, оставаясь тем, что она есть, не имеет никакого права считаться «традицией», так как она относится исключительно к рациональному человеческому уровню, и это верно даже в том случае, если она прямо и не отрицает реальностей, выходящих за пределы этого уровня. «Философия» — это не более, чем продукт мыслительной деятельности человеческих индивиду-

умов, лишенных каких-либо источников нечеловеческого откровения или инспирации, а значит, одним словом, это чисто «профаническое» явление». Очень интересно и показательно, хотя и явно недостаточно отрефлектировано доньше в христианской интеллектуальной традиции, что поздние геноновские соображения находят некую смысловую рифму в раннем христианстве, а именно — у св. апостола Павла, слова которого мы здесь напомним: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлёл вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно» (Колоссянам, 2 : 8 — 9). Очевидно, что философия здесь поставлена на одну чашу весов с пустым обольщением и, кроме того, даётся недвусмысленное противопоставление качеств Христа и «стихий мира», а также — божественного и человеческого на предмет полноты истины. Генон и эти вещи отрефлектировал очень глубоко: «Существует термин, который стал популярным в эпоху Возрождения и который изначально содержал в себе всю программу современной цивилизации: этот термин — гуманизм». Люди Возрождения действительно стремились свести всё к чисто человеческим пропорциям, исключить любые принципы более высокого уровня и, выражаясь символически, отвернуться от неба под предлогом покорения земли. Древние греки, чему примеру они, как им казалось, следовали, никогда не заходили столь далеко в этом направлении, даже в периоды самого глубокого интеллектуального упадка. Для них сугубо утилитарные соображения никогда не играли решающей роли, как это происходит с современными гуманистически ориентированными людьми. Гуманизм представлял собой первую форму того, что впоследствии стало современным «лаицизмом» — чисто секулярным светским мировоззрением. Именно благодаря своему стремлению свести всё к человеку как к самоцели, современная цивилизация вступила на путь последовательных нисхождения и деградации, завершившихся обращением к уровню нижайших элементов в человеке и ориентацией на удовлетворение его наиболее грубых материальных запросов, что само по себе является достаточно иллюзорной целью, поскольку цивилизация постоянно порождает значительно большее количество искусственных потребностей, чем она сама способна удовлетворить». Анархическому состоянию современного либерального хаоса Генон противопоставляет элитарный принцип организации и управления жизнью: «Каста, — пишет он, — в традиционном понимании этого термина есть ни что иное, как выражение глубинной индивидуальной природы человека со всем набором особых предрасположенностей, слитых с этой природой и предопределяющих каждого к выполнению тех или иных обязанностей. Но как только выполнение этих обязанностей перестаёт подчиняться строго установленным правилам (основанным на кастовой природе человека), неизбежным следствием этого оказывается такое положение, когда каждый вынужден делать лишь ту работу, которую ему удалось получить, даже в том случае, если человек не испытывает к ней ни малейшего интереса и не имеет никакой внутренней квалификации для её исполнения. Роль человека в обществе в таких условиях определяется не случайностью, которой вообще не существует, но тем, что имеет видимость случайности — системой самых разнообразных условных и незначительных факторов. При этом единственный имеющий основополагающее и глубинное значение фактор — мы имеем в виду принципиальное различие внутренней природы людей — учитывается менее всех остальных. Именно отрицание этого существеннейшего различия, неминуемо ведущее к отрицанию социальной иерархии в целом, является истинной причи-

ной всего того социального хаоса, который царит сегодня в общественной жизни Запада». Весьма интересно, что здесь по-своему воспроизводится давняя платоновская идея (во всяком случае — узнаваемы контуры её) государства философов, когда некие особые, почти сверхчеловеческие, существа, одарённые высшим разумом и специально посвященные в таинства управления и власти, правят человеческим миром, который лишён всякой способности к саморазвитию и способен только деградировать и пребывать в анархическом состоянии. Отношения, выстроенные на метафизически обусловленных почитании и страхе, оказываются единственно мыслимыми — нигде не затрагивается возможность отношений на доверии, прощении и любви. Развитие геноновских идей у одарённейшего традиционалиста Ю. Эволы не оставляет никаких шансов для произрастания этих «сентиментальных» качеств: «руины» оказываются сильнее «людей», а выход из тупика оказывается возможен только через новый *Imperium*: «...необходимо, — говорит он, — выступить в бой против самого мифа «Истории» с большой буквы». Почему? Ответ на этот вопрос по-своему даёт уже Ф. Ницше в книге «Человеческое, слишком человеческое»: «Если же учения о верховности становления, о текучести всех понятий, типов и родов, об отсутствии серьёзного различия между человеком и животным, — учения которые я считаю хотя и истинными, но смертоносными, — будут хотя бы в течение одного человеческого века распространяться среди народных масс с обычным для нашего времени просветительским рвением, то никто не должен удивляться тому, что народ будет гибнуть благодаря эгоистической мелочности и эгоистическому ничтожеству, благодаря закаменению и себялюбию, предварительно расколовшись на части и перестав быть народом; на место последнего на арене, может быть, появятся системы отдельных эгоизмов, будут образовываться братства в целях хищнической эксплуатации всех стоящих вне братств и тому подобные создания утилитарной пошлости. Чтобы расчистить почву для таких организаций, нужно только продолжать излагать историю с точки зрения масс и стараться открыть в истории такие законы, которые могут быть выведены из потребностей этих масс, то есть законов движения низших слоёв общества». Ницше высказывает пророчество о возможностях построения организованного общества на таких принципах: «Социализм, самое большее, может питать надежду просуществовать лишь короткое время крайне террористическими средствами... Поэтому он втихомолку готовится к господству ужаса». Но всплывающая здесь проблема Истории, разумеется, значительнее и шире. Учитывая всё сказанное, нетрудно проникнуться мыслью о *глубочайшей взаимообусловленности историзма и нигилизма*: «Пред взором, охватывающим землю и всё прошлое человека, — отмечал В. Дильтей, — исчезает абсолютная значимость какой-либо отдельной формы жизненного устройства, религии и философии. И, таким образом, установление исторического сознания разрушает ещё положительнее, чем обозрение спора систем, веру в общезначимость какой-либо философии, которая пыталась при помощи комплекса понятий выявить обязательным образом мировую связь бытия». Мир философии историчен, а потому сегодня кажется уже притязанием почти фантастическим опыт некоей «философии мира» (встречавшийся с XIX века образ будущей мысли у К. Маркса, а также универсалистского мышления у С. Н. Булгакова), не подменяющей мир культурно-исторически обусловленными «мировоззрениями»: тотальная герменевтика с её историморфным релятивизмом подрывает всякую серьёзную возможность холистической метафизики. Возможна ли ещё теперь философия вообще?

«Будущая мысль, — подчёркивал М. Хайдеггер, — уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика, чьё имя означает то же самое. Будущая мысль вместе с тем не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название «любви к мудрости» и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое сказывание. Язык есть язык бытия так же, как облака — облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом неприметные борозды в языке. Они ещё более неприметны, чем борозды, которые крестьянин медленным шагом проводит по полю».

Но для «почвенника» и своеобразного «метафизического краеведа» Хайдеггера остаётся важным осмысление сущности философии и её исторической судьбы: «...*софия* есть ориентировка в том, что присутствует как непотаённое и в качестве присутствующего постоянно. Эта ориентировка не совпадает с простым обладанием знаниями. Она предполагает занятие определённого местопребывания, которое имеет прежде всего опору в постоянном..., отличена стремлением достичь за пределами ближайшего присутствующего опору в самопоказывающем устойчивом... Язык греков знает это слово уже до эпохи Платона, употребляя его обычно для именованной предпочтительной привязанности к верному ориентированию. Платоном первым это слово было затребовано как имя для такого ориентирования в сущем, которое одновременно определяет бытие сущего как идею. С Платона мышление о бытии сущего становится — «философией», поскольку оно есть вглядывание в «идеи»...». У Хайдеггера философия становится субъектом действия в истории европейской культуры: «Положение «философия по своей сути является греческой» означает одно: Запад и Европа, и только они, в глубинном ходе своей истории изначально «философичны». Об этом свидетельствует возникновение и господство наук. И поскольку науки происходят из глубин западноевропейского — т. е. философского — течения истории, сегодня они в состоянии наложить своеобразную печать на историю человечества по всей земле».

Эти обстоятельства отмечают и другие европейские мыслители XX века — Ж. Делёз и Ф. Гваттари: «...именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, друзьями мудрости, которые ищут её, но формально ею не обладают. Однако между философом и мудрецом различие не просто в степени, словно по некоторой шкале: скорее дело в том, что древний восточный мудрец мыслил Фигурами, философ же изобрёл Концепты и начал мыслить ими»; «...философия представляется нам явлением древнегреческой цивилизации, совпадающим с культурным вкладом городов-полисов: в них сформировались общества друзей или равных, ...стимулировались отношения соперничества, во всех областях сталкивались друг с другом претенденты — в любви, играх, судах, в государственном управлении, в политике, даже в поэзии, чьей предпосылкой оказывается не друг, а претендент и соперник (диалектика, которую Платон характеризует как «амфисбетесис»). Соперничество свободных людей, атлетизм, возведённый в общий принцип — агон»; «Философ — друг концепта, он находится в потенциальной зависимости от концепта»; «...философия — дисциплина, состоящая в творчестве концептов. ... Творить всё новые концепты — таков предмет философии. Поскольку концепт должен быть сотворён, он связан с философом как человеком... Концепты не ждут нас уже готовыми, наподобие небесных тел. У концептов не бывает небес. Их должно изобретать, изготавливать или, скорее, творить, и без подписи сотворившего они ничто».

Если древняя мудрость подчиняла человеческую жизнь *спасительной необходимости* — то «утешение философией» с максимальной степенью реализуется в области *индивидуальной свободы*, а потому оно всегда отдаёт некой онтологической недостаточностью. Нехватка слабо компенсируется культурно-исторической традицией, в неизбежной предпосылочности которой философ развёртывает свою игру...

## ЛИТЕРАТУРА

- Бультманн Р. Иисус // Путь: Международный философский журнал. 1992. №3.  
Гальцева Р. Борьба с Логосом // Новый мир. 1994. № 9.  
Генон Р. Кризис современного мира. М.: «Арктогея», 1991.  
Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998.  
Дильтей В. Типы мировоззрения и их обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. М.: «Юрист», 1995.  
Михайлов А. В. Поворачивая взгляд нашего слуха... // Михайлов А. В. Языки культуры: Учебное пособие по культурологии. М., 1998.  
Океанский В. П. Антихрист как Великий Социолог (post scriptum к позднему Владимиру Соловьёву) // Соловьёвские исследования: Периодический сборник научных трудов. Вып. 10. Иваново, 2005.  
Океанский В. П. Метаязык (пролегомены к интеллектуальному проекту «Мир и язык: метакультурные и кризисологические исследования») // Гуманитарные аспекты профессионального образования: проблемы и перспективы. Иваново, 2006.  
Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.  
Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988.  
Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.  
Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002.  
Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Эрн В. Ф. Соч. М.: «Правда», 1991.



## АНТРОПНОЕ И КОСМИЧЕСКОЕ НА ПОРОГЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Титан Возрождения Леонардо да Винчи высказывал странное соображение о том, что Средиземное море — вовсе не море, а река, начинающаяся Нилом в сердце Африки и текущая сначала на север, а потом резко поворачивающая на Запад и несущая свои воды к лазурному океану Атлантики... Чтобы увидеть Средиземноморье как бассейн большой реки — надо находиться если не на Луне, то, во всяком случае, на околоземной орбите. Начало нового взгляда на конституирование феноменов — в космической безопорности. Титанизация человеческого взгляда превращает землю в исчезающую точку. Новое время есть не что иное, как углубляющееся раскрытие свершившегося на его пороге...

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

Вместе с тем, генеалогия творческой гениальности идет по пути осознания глубокого одиночества, трагизма, *Бого-отсутствия*. Уже в XVII веке Б. Паскаль будет писать, что «бесконечную пустоту может заполнить лишь нечто бесконечное и неизменное, то есть Бог» («Мысли», аф. 425), а молодой Гегель в трактате «Вера и знание» (1802 г.) напишет о «чувстве, на которое опирается вся религия Нового времени, о чувстве: сам Бог мертв». В «Мыслях» же Паскаля *богоутрата* пережита, пожалуй, с максимальной силой: «В нём и только в нём наше истинное благо, но мы его утратили и с той поры бессмысленно пытаемся

заменить чем попало: светилами, небом, землей, стихиями, растениями, капустой, пореем, животными, насекомыми, тельцами, змеями, лихорадкой, чумой, войной, голодом, пороком, прелюбодеяниями, кровосмешением... Человек не знает, к кому себя сопричислить в мире. Он чувствует, что заблудился, упал оттуда, где было его истинное место, и теперь не находит дороги назад, хотя, снедаемый тревогой, без усталости ищет в непроницаемом мраке». Паскаль по своему продолжает здесь обращённую к Господу знаменитую проникновеннейшую мысль Августина Блаженного, с которой начинается его «Исповедь»: «Ты создал нас для Себя, и не ведаешь покоя сердце наше, пока не вернётся к Тебе».

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

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

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

Ряд глубоких развернутых характеристик, касающихся Нового времени, оставил в начале XX столетия Н. Котляревский: «Решения, какие XIX век давал вопросам о нашей связи с Богом и о царстве Божием на земле *во многом отличаются* от ответов прежних веков на эти вопросы и отводят минувшему веку совсем особое место среди предшествующих столетий»; «В минувшем веке

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

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

Процесс радикальной экзистенциализации в равной мере затрагивает как западноевропейское, так и русское культурное сознание, причём, вопреки морфологической разнице, заложенной в исходных ментальных основах этих культур. Художественная мысль Запада в предощущении «поисков утраченного времени» так же, как специфически русское эстетическое мироощущение, по своему упирается в «проблему пространства», хотя это и происходит уже несколько позднее, а именно в XX веке. Причем, как показывает история западной культурологической мысли, во многих отношениях это историко-культурная и геополитическая проблема герметической метафизики «русского пространства», непроницаемого тотальному и неустранимому напору европейской цивилизации. И эта тема не только не закрыта сегодня для самого западного мира, но, скорее, даже с новой силой генерируется оттуда...

Для понимания специфики западноевропейской культуры можно полагать вслед Д. Фрэнку, что «эстетическая форма в новой поэзии основана на логике пространства, которая требует от читателя полной переориентации в подходе к языку. Поскольку стихотворение строится прежде всего на внутрен-

ней взаимосвязи словесно-образных фрагментов, язык новой поэзии основан на внутренне рефлексивном начале. В полной мере смысл стихотворения постигается только путем одновременного восприятия в пространстве фрагментов, которые при обычном последовательном чтении кажутся не связанными друг с другом». В «попытке определить духовные явления, которые привели к господству пространственной формы», американский литературовед также указывает на «изменения в мироощущении... эпох и культур», «когда взаимоотношения между человеком и космосом становятся дисгармоническими и неуравновешенными...». Особо показательной в этом отношении представляется поэзия Р.-М. Рильке.

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

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

Во избежание упрека в приверженности «плоской апокалиптике», резонно *поставить* вопрос о метафизической достоверности самих гносеологических моделей с точки зрения *прежнего* отношения к Богу и символически явленном в Его Откровении образе Абсолютной истины. Мы говорим, что — *любых* антропологически инспирированных моделей, ибо, пожалуй, впервые в большой европейской истории, говоря языком поэта,

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

## ЛИТЕРАТУРА

- Банфи А. Философия искусства. М.: «Искусство», 1989.  
Выготский Л. С. Психология искусства. М.: «Педагогика», 1987.  
Гачев Г. Д. Музыка и световая цивилизация. М.: «Вузовская книга», 1999.

- Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991.
- Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994.
- Герменевтика: история и современность. М.: «Мысль», 1985.
- Дианова В. М. Культурология: Основные концепции. Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.
- История культурологии: учебник для аспирантов и соискателей учёной степени кандидата наук / Под ред. А. П. Огурцова. М.: «Гардарики», 2006.
- Культура Нового времени: Учебно-методические рекомендации и рабочая программа курса по выбору / Сост. В. П. Океанский. Шуя, 2005.
- Иконникова С. Н. История культурологических теорий. СПб.: «Питер», 2005.
- Мандельштам О. Э. Петр Чаадаев // Аполлон. 1915. № 6–7.
- Океанский В. П. XIX век как культурно-исторический феномен // «Социокультурная динамика России»: Вторые социологические чтения: Материалы регион. науч. конф. Иваново, 1998.
- Океанский В. П. История или литература? (вызывающие размышления) // Вопросы литературы. 1998. № 1.
- Океанский В. П. Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX века: Е. А. Баратынский, А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев. Иваново, 2002.
- Сирота Н. М. Геополитика. СПб.: «Питер», 2006.
- Тихонравов Ю. В. Геополитика: Учебное пособие. М.: «ИНФРА-М», 2000.
- Тютчев Ф. И. Святая ночь на небосклон взошла... // Тютчев Ф. И. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 114.
- Уилсон К. Оккультизм. М., 1994.
- Фрэнк Д. Пространственная форма в современной литературе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Тракаты, статьи, эссе. М., 1987.
- Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
- Якимович А. Новое время: Искусство и культура XVII–XVIII веков. СПб.: «Азбука — классика», 2004.

## ГЛОБАЛЬНЫЙ КУЛЬТУРНЫЙ КРИЗИС: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ; ДИСКУССИЯ О ПОСТМОДЕРНЕ В КАНУН НОВОГО МИЛЛЕНИУМА

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

Часто глобальный кризис предстаёт как утрата традиционности, мифоосновы, символического миропонимания — но, с другой стороны, традиционность есть не только воспроизводимость, но и неотменимое инициатическое прохождение через смерть, а символическое миропонимание и мифы пышно расцветают и в самом культурном закате... Предлагаемый ниже кризисологический глоссарий позволяет до некоторой степени увидеть это:

**АВТОНОМНОЕ** — радикально обособленное от энергийной связи со всеобъемлющим Целым.

**АВТОР** — предшествующий всему, что появляется благодаря ему.

**АД** — место Бого-отсутствия, «когда, — по старцу Зосиме из Достоевского, — уже нельзя более любить»; но проблематика соотношения реальности ада и возможности любви не верифицируема на сентиментальных путях: «держи свой ум во аде и не отчаивайся» (старец Силуан Афонский); согласно древнейшим мифологическим представлениям, входы в ад (Аид) расположены на «крайнем за-паде» и на северном полюсе Земли, где осуществился провал в бездну целого гиперборейского континента (ср. у Тютчева: «Сновиденьем безобразным скрылся север роковой...»), в центре которого под Полярной звездой возвышалась священная гора Меру (она же великая Хара-Березайте у персов, ныне подводный горный хребет Ломоносова); в библейском тексте сюжет нордического генезиса ада представлен так: «В преисподнюю низвержена гордыня твоя со всем шумом твоим; под тобою подстилается червь, и черви — покров твой. Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; Взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Исаия, 14:11 — 15), «Ты был помазанным херувимом, чтоб осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды, и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней» (Иезекииль, 28:14 — 16); древнегреческий Аполлон Гиперборейский (в Апокалипсисе: Аполлион — Губитель!) совершает периодические странствия на северный полюс в страну своей матери — богини Лето (забвение), его брат Гермес — покровитель путей в потустороннее

— становится у римлян Меркурием, покровителем торговли... У Андерсена Снежная Королева, серебрящая вершины вулканов и заглядывающая в их жерла, увозит Кая в ледяное царство, где мальчик проходит через инициатическую смерть и становится мужчиной (если только не считать, что Герда насильственно прерывает эту инициацию, к которой герой призван).

**АКУСТИЗМ** — принцип рецептивной приоритетности слуха.

**АЛКОГОЛИЗМ** — безграничное упоение.

**АНТИГЛОБАЛИЗМ** — неприятие глобальной подконтрольности присутствия.

**АНТИЖАНР** — романистика неорганизованного одноразового жизнеподобия.

**АНТИЕВРОПА** — метафизическая ойкумена децентрации евроцентризма.

**АНТИЧНОСТЬ** — средиземноморская поверхность Древнего Мира, принятая в эпоху Возрождения за эталон человечности.

**АНТРОПОЛОГИЯ** — человеческое самоосмысление.

**АПОКАЛИПСИС** — длящийся в христианской истории Суд над человеческим миром и космосом («звезды спадут с небес»).

**АПОФАТИКА** — сверхбытийность божественного Абсолюта.

**АРХАИКА** — древность, *актуальные* связи с которой потеряны.

**АСТРОФИЗИКА** — сфера изучения динамики звездного мира, переосмыслившая прежний стационарный космос (понимаемый как гипертопос) в тотальное катастрофическое гипервремя.

**АТЛАНТИЗМ** — радикально западный цивилизационный фактор, имеющий архаические основания в затонувшей Атлантиде.

**АТМОСФЕРА** — бытийная область однородного смысла.

**АФРАЗИЙСКОЕ** — континентально-символический агглютин «кушитства».

**БАРОЧНОЕ** — несущее на себе печать или очертания «завершения риторической эпохи» (А.В.Михайлов).

**БЕЗДНА** — неисследимая глубина.

**БЕЗДОМНОСТЬ** — символическая форма богоутраты, связанная с метафизической инфляцией домашнего.

**БЕЗДОРОЖЬЕ** — символическая форма богоутраты, связанная с метафизической инфляцией пути.

**БЕСКОНЕЧНОЕ** — топологический символ божественного.

**БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ** — психическое подполье, подвал души.

**БОГ** — Абсолют, развернутый к присутствию в неоскудевающем качестве неистощимого блага.

**БОГООСТАВЛЕННОСТЬ** — удаление всеблагого Абсолюта за пределы присутствия.

**БОГОУТРАТА** — потеря актуальной связи со всеблагим Абсолютом.

**БОМБА** — *у-стройство*, вызванное к существованию человеческим разумом и приводящее к стремительному разрушению бытийной структуры.

**БУДДА** — олицетворенная утопия пробужденного сознания, обращенная ко всем людям.

**БЫТИЕ** — Божий Дар.

**ВАГИНАЛЬНОСТЬ** — *инь*-центризм, тотальность женской энергетики.

**ВЕТЕР** — универсальный символ вечнообновляющегося неподконтрольного Бытия; *l'elane vitale*, по Бергсону.

**ВЕЧНОЕ** — хрономорфный символ абсолютного.

**ВЗРЫВ** — стремительное и необратимое разрушение бытийной структуры.

**ВИРТУАЛЬНОСТЬ** — онтологическая зыбкость.

**ВЛАСТЬ** — потенция обладания.

**ВНЕШНЕЕ** — топологический символ неприоритетности, периферийности.

**ВНУТРЕННЕЕ** — топологический символ приоритетности, централизованной приватности.

**ВОДА** — метафизическое качество текучести (ср. у Фалеса Милетского: «Всё есть вода»).

**ВОЗВРАЩЕНИЕ** — новое вхождение в переживание сбывшегося, порождающее проблему глобальной направленности времени.

**ВОЗДУХ** — метафизическое качество парения и неустойчивости, аморфности (ср. о Люцифере — «воздушный князь»).

**ВОЗРОЖДЕНИЕ** — утопическое обращение к некоему гармоническому эталону жиз-

ни, связанное с завершением сакральной традиции и закатом символического миропонимания, появлением натуралистических тенденций.

**ВОЙНА** — противодвижение и столкновение силовых центров, направленные на уничтожение противников.

**ВОЛЯ** — потенциальность силы.

**ВОСТОК** — направление навстречу Солнцу, локус афразийских великих культур древности.

**ВРЕМЯ** — необратимость, оглядывающаяся на саму себя.

**ВСЕМИРНОЕ** — историческая претензия западных народов Земли на тотальное господство своего видения мира.

**ВСТРЕЧА** — творческая ситуация противозаимодействия различного.

**ВЫСОТА** — открывающееся при движении вверх.

**ГЕОПОЛИТИКА** — глобальная мифооснова политических действий.

**ГЕРМЕНЕВТИКА** — искусство интерпретаций.

**ГЕРОЙ** — находящийся в центре повышенного внимания.

**ГИЛЕТИЧЕСКОЕ** — виртуальная структурность меональности.

**ГИПЕРБОРЕЯ** — северная прародина проточеловечества в мифах народов Земли.

**ГЛУБИНА** — открывающееся при движении вниз.

**ГЛОБАЛИЗАЦИЯ** — неомифический процесс необратимого складывания общечеловеческого единства.

**ГНОСТИЧНОСТЬ** — представление об изначальной поврежденности Бытия, несовершенстве мира, побуждающее его покинуть или изменить.

**ГОРНЕЕ** — пребывающее в недрах священного, надмирного бытия — в духовном небе.

**ГОСУДАРСТВО** — по Гегелю, «шествие Бога в миру»; по Шопенгауэру, «намордник воли к жизни».

**ГОТИЧЕСКОЕ** — качество, запечатленное языком форм радикальной устремленности к небу (генетически и морфологически связано с качеством гностичности, является его латентным выражением на архитектурном уровне).

**ГРЕЗА** — субстанциализация метафизической тоски, первооснова культуры, *пред-миф*.

**ДАО** — древнекитайский ускользящий образ внетелеологического пути; как «даосизм без Дао», так и Дао *вне древнекитайской основы* представляются современными секуляристскими профанациями.

**ДАР** — нарушение закона сохранения энергии.

**ДЕКОНСТРУКЦИЯ** — событие открытия новизны бывшего.

**ДЕЛЕЦ** — носитель энергий *цивилизации* (см.: цивилизация).

**ДЕНЬГИ** — обменные знаки причастности к праву осуществления возможности, в Новое время вырождаются в отчужденную форму человеческих отношений и понимаются чисто количественно.

32 **ДЕТСТВО** — символ начала, антропо-зоо-логический эквивалент утра, весны.

**ДЕЛЮМИНАЦИЯ** — отключение источника оптической инерции.

**ДЕЦЕНТРАЦИЯ** — обнажение фиктивности оппозиции «периферия — Центр».

**ДЗЭН** — опыт неподконтрольного озарения, возвращающий все в неуловимое мгновение абсолютного покоя; утопия существующего герметичного от всего иного имманентного мига; дальневосточная эстетика жизни; исторический продукт крайней секуляризации буддизма.

**ДИАЛОГ** — взаимобогащающая встреча двух голосов (смыслов); диалог не может быть установочным средством, ибо он — редкостная цель.

**ДИСКУРС** — децентрированное мышление в заданном тематическом русле.

**ДОЛЬНЕЕ** — пребывающее в пределах тленного земного бытия.

**ДОМ** — «самое чистое выражение породы, — согласно Шпенглеру, — душа людей и душа их дома — одно».

**ДУАЛЬНОСТЬ** — радикальный показатель бытийной неустойчивости.

**ДУХ** — метафизическое нематериальное безначальное первоначало реальности.

**ДУША** — монада, обладающая индивидуальными качествами.

**ЕВРАЗИЙСТВО** — мифический цивилизационный фактор, объединяющий различные культурные тенденции суперэтносов Европы и Азии.



**ЖИЗНЬ** — субстантивированный образ непостижимой тайны Бытия; в Новое время происходит натуралистическая мифологизация идеи жизни (космизированная «воля к жизни» у Шопенгауэра), в понижающем пределе — «способ существования белковых тел» (Энгельс, «Диалектика природы»).

**ЗАГРОБНОЕ** — по В. А. Жуковскому, «гроб — к счастью дверь», с другой стороны, религиозный опыт всех народов Земли свидетельствует о воздаянии грешникам; мыслимое и превосходящее бытие посмертное, но «люди не знают, что их ждет после смерти» (Гераклит).

**ЗАКАТ** — финал светового цикла.

**ЗАПАД** — направление во след уходящему Солнцу, векторно-топологический символ ада.

**ЗЕМНОЕ** — переходящее.

**ИДИЛЛИЧЕСКОЕ** — характерология реализации райского состояния с точки зрения падшего человека.

**ИЕРАРХИЯ** — структурно организованные различия по принципу реализации смысловой вертикали.

**ИМЯ** — энергема сущности, лежащая в основании языка.

**ИНАКОВОСТЬ** — допущенное к бытию в качестве радикально Другого, непереводаемого на свое.

**ИНВЕРСИЯ** — вариация восприятия сущности.

**ИНДОЕВРОПЕЙСКОЕ** — метакультурный агглютин хомяковского «иранства» (арийства), библейское «племя Иафетово».

**ИНДУИЗМ** — метафизически завершенная ведическая традиция; исконно герметичная для внешнего вхождения кастовая реальность; буддизм совершает частичную секуляризацию этого опыта; в конце Нового времени происходит профанизация этой духовной формы (Вивекананда, кришнаиты, популярная «Аюрведа» и т.п.).

**ИНТЕРНЕТ** — первая реализованная попытка создания универсальной информационной системы на электронной основе, не приводящая к прорастанию смыслов.

**«ИРАНСТВО»** — хомяковский символический шифр арийской метакультурной общности (его ключевые показатели: свобода, время, дух, музыка, словесность, глагол).

**ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ** — кризис наивной рациональности.

**ИСЛАМ** — ближневосточный романтизм на библейской основе.

**ИСТИНА** — средоточие, средокрестие, квинтэссенция Бытия; «естина» (отец Павел Флоренский); Хайдеггер связывает истину с идущим от древних греков представлением о «несокренности сущего», Лосев — с «незабвенностью», то есть *памятью*; *античный антропоморфологизм в понимании истины* пред-решил герменевтическое движение от онтологии к гносеологии и аксиологии в Новое время, и к праксиологии — на его излете; «Истина есть *знание* существующего именно таким, каким оно существует» (Н. Я. Данилевский, «Россия и Европа»); «Истинное и подлинное легко распространялось бы в мире, если бы те, кто не способен его *создавать*, не составляли в то же время заговора, чтобы помешать ему расти» (Шопенгауэр, который, по словам Ницше, обратил философию к мифологической первобытности); «Истина есть необходимый вид *заблуждения*, без которого определенный род живых существ не смог бы жить» (Ницше, медиумически принявший на себя новоевропейскую «картину мира» как гетевской «вечной природы» на исторической стадии начала ее разложения).

**ИСТОК** — локализованное начало (но ср. у позднего Хайдеггера: «мысль поселяется в длинной цепи истока»).

**ИСТОРИЧНОСТЬ** — первичный показатель причастности тотальному кризису; «бытийное устройство присутствия» (Хайдеггер), при котором совершается *фиксация необратимости времени*; избыточность историзма ведет к вырождению (см. у Ницше «О пользе и вреде истории для жизни»); «Мы, люди западноевропейской культуры, с нашим историческим чувством являемся исключением, а не правилом. «Всемирная история» — это *наша* картина мира, а не картина «человечества». Для индуса и грека не существовало картины становящегося мира, и, когда однажды угаснет цивилизация Запада, возможно, никогда уже не появится такая культура и, значит, такой человеческий тип, для которого «всемирная

история» была бы столь же мощной формой бодрствования. Так что же такое всемирная история? Несомненно, некое упорядоченное представление, некий внутренний постулат, выражение чувства формы (...), точная копия *нашей* внутренней жизни» (Шпенглер); ср. у Гегеля: «Лекции по философии Мировой Истории», у Хомякова: «Записки о Всемирной Истории»; с другой стороны, Хайдеггер великолепно показал обусловленность *мирокартины* всем ходом новоевропейской истории: «Осмысливая Новое время, мы задаем вопрос о новоевропейской картине мира. (...) Каждая ли эпоха истории имеет свою картину мира, и притом так, что сама озабочена построением своей картины мира? (...) Мир здесь выступает как обозначение сущего в целом. (...) Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина. (...) Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего. (...) Выражения «картина мира Нового времени» и «ноевропейская картина мира» говорят дважды об одном и заставляют думать о чем-то таком, чего никогда прежде не могло быть, а именно о средневековой и античной картинах мира. Не картина мира превращается из прежней средневековой в новоевропейскую, а мир вообще становится картиной, и этим знаменуется существо Нового времени. (...) Но, составляя себе такую картину, человек и самого себя выводит на сцену... Не удивительно, что лишь там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм. (...) принципиальное отношение человека к сущему в целом оформляется как мировоззрение. (...) это слово проникает в язык. (...) Основной процесс Нового времени есть покорение мира как картины. (...) С борьбой мировоззрений Новое время только и вступает в решающий и, вероятно, наиболее затяжной отрезок своей истории. Симптомом этого процесса является... гигантизм. Гигантизм проявляется и в аспекте растущей минимализации. Вспомним о числах в атомной физике... уничтожении больших расстояний самолетом... Но слишком поверхностно думают, когда полагают, будто гигантское есть просто бесконечно растянутая пустота голого количества... Гигантское есть, скорее, то, благодаря чему количественное превращается в свое собственное качество и, отсюда, в великое особого рода. (...) Неподрачетность невидимой тенью нависает над всеми вещами в эпоху, когда человек стал субъектом, а мир картиной»; таким образом, и *анти-гуманизм* Генона с его традиционалистской установкой на символическую реализацию абсолютного гнозиса укоренен в рационалистической мифологии Нового времени, регистры *исторической озабоченности* которого включены одновременно и охватывают практически любые отношения к истории: от «гиперборейских» концепций макроистории, согласно Генону, «гораздо более глобальных и глубоких, нежели все те версии «истории философии», которые так привлекают современных людей», — до попперовской «нищеты историцизма».

**34 ИУДЕЙСТВО** — рудимент ближневосточной древности, сложившийся в ответ на *Божественный призыв* одновременно как унинация и инфрарелигиозная община, печально завершившая свою миссию неузнанием своего Мессии (в общепиблейском контексте); исконно герметичная для внешнего вхождения реальность.

**КАТАСТРОФИЗМ** — доминантное качество морфологии взрыва.

**КАЧЕСТВО** — присутствие смысла.

**КИТАЙЩИНА** — в *черно-белом* двуполюсном макрокультурном пространстве *рабовладения-рабовосстания* принципиально не вписывающаяся в ее онто-аксио-логические параметры макрокультурная реальность, представленная преимущественно «желтой расой» (китайцы; монголы; северные народы России; американские индейцы; коренные жители Австралии; вероятно, удалившиеся от этого потока древние египтяне), расселившейся в протоисторические времена по берегам Тихого океана (по Герцену, «Средиземного моря будущего!»); опасность этого мощного и нераскрытого через библейский смысловой контекст фактора страшила позднего В. С. Соловьева как концентрированного выразителя апокалиптических страхов западного мира (от уничтожения индейцев до атомной бомбежки Японии).

**КЛАССИКА** — не проходящее в культурном опыте.

**КНИГА** — город смыслов; по Гвардини, «пространство существования, имеющее ширину и глубину, упорядоченное так, что дух находит там свое место, обучается дисциплине и начинает чувствовать себя надежно и уютно, как дома».

**КОЛЛЕКТИВНОЕ** — дегенеративное качество, сохраняющее признаки распадающегося лица.

**КОЛИЧЕСТВО** — отсутствие смысла.

**КОСМИЧЕСКОЕ** — в античной древности — синоним тотального; в Новое время — причастное астрофизической организации тотальности; у Джемала — «дно реальности»; в нашем же понимании — тотальная среда, сквозь которую человек проходит в своём временном бытии и, вероятно, одолевает её, достигая берегов вечности.

**КОСМОЛОГИЯ** — наука об организации тотальности.

**КРИЗИС** — показатель переходности, изнутри которой возможны спасение и гибель.

**КУЛЬТУРА** — символическое раскрытие Бытия и очеловеченный мир; «Многие, — пишет Гвардини в работе «Конец Нового времени», — уже догадываются, что «культура» — не то, что предполагало Новое время: не благополучно-прекрасная безопасность, а отчаянная схватка не на жизнь, а на смерть, и никто не знает, чем она кончится».

«**КУШИТСТВО**» — хомяковский символический шифр, позволяющий установить метакультурную общность неарийских племен.

**ЛАНДШАФТ** — актуализированный вид земли, пространства обитания вообще.

**ЛИРИЗМ** — принцип чувственного воплощения авторской экзистенции.

**ЛОГОЦЕНТРИЗМ** — принцип сквозной универсальной упорядоченности Бытия и мышления.

**МАГИЗМ** — способность гипнотического воздействия на реальность в целях управления.

**МАССА** — прогрессирующее многолюдие.

**МАТЕРИАЛ** — подлежащее всевозможным трансформациям и разработкам.

**МЕОНАЛЬНОЕ** — бездонная праоснова материальной реальности; античная философская аналогия индуистской мифологической «Пракрити»; *вагинальное антиначало* по отношению к Логосу (соответственно — «Пуруше») как принципу торжествующего метафизического фаллицизма.

**МЕТАКУЛЬТУРА** — символическая совокупность различных культурных типов.

**МЕТАМОРФОЗА** — превращение, не затрагивающее сущностное ядро.

**МЕТАПОВЕСТВОВАНИЕ** — одна из *историй о Целом* (философий, религиозных и/или космологических мифов).

**МЕТАФИЗИКА** — натурализованная тотальность, с одной стороны, и символическая надмирная (сверх-физическая = сверх-натуральная) сфера, неподконтрольная «рацио», с другой.

**МЕТАЯЗЫК** — универсальное понимание.

**МЕТОД** — формализованная воспроизводимая стратегия, направленная на достижение искомого результата; в современном методологическом многообразии более всего говорит о неспособности к прорыву в Неожиданное, в неподконтрольность Истинного (см. экспликацию этой проблематики у Хайдеггера и Деррида: «годос и методос», у Гадамера: «истина и метод»); с другой стороны, именно *плюрализм методов*, их свободное *герменевтическое сочетание*, подводят современную мысль к открытию пост-аналитического и син-тетического *структурно-мифологического метода*, внутри которого происходит реализация гераклитовского афоризма: «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного».

**МИР** — полнота присутствия; «мировоззрение» не просто ограбляет мир, но впервые появляется как симптом окончательной утраты этой полноты.

**МИФ** — первый свидетель «исходной вне-разумности существования» (Джемаль).

**МИФОСНОВЫ** — не-понимаемое пред-понимание понимания.

**МИСТИЧЕСКОЕ** — внегерменевтическая реальность.

**МОДЕРН** — структурообразующий принцип новизны.

**МОЛНИЯ** — внезапный, краткий, неподконтрольный, поражающий свет.

**МОНИЗМ** — принцип всепоглощающего единства.

**МОРЕ** — иное по отношению к земному, но доступное в земном для человека.

**МОРФОЛОГИЯ** — генетическая структура; учение о формах.

**НАДЕЖДА** — намагниченность будущим благом.

**НЕБЕСНОЕ** — горнее, нетленное, предназначенное Богом в качестве высшего блага.

**НЕВОЗМУТИМОЕ** — делезовское замещение пушкинской «равнодушной природы».

**НЕОБРАТИМОСТЬ** — внешний показатель преобразования или деградации.

**НЕПОДКОНТРОЛЬНОСТЬ** — неподвластность искусству управления, сфере обратной связи вообще.

**НИГИЛИЗМ** — «Нигилизм, если мыслить его по его сущности, — это, скорее, основополагающее движение в историческом совершении Запада. И такова глубина этого движения, что его разворачивание может лишь повести к мировым катастрофам. Нигилизм — это всемирноисторическое движение тех народов земли, которые вовлечены в сферу влияния Нового времени. Поэтому он и не явление только лишь современной эпохи, и не продукт XIX века, когда, правда, обострилось внимание к нигилизму и вошло в употребление само слово. Точно так же нигилизм и не порождение отдельных наций, чьи мыслители и литераторы говорят о нигилизме. Может случиться и так, что мнящие себя незатронутыми им наиболее основательно способствуют его разворачиванию. Зловещ и неприятен гость, неприятнейший из всех, — ещё и тем зловещ, что не может назвать свой исток. И воцаряется нигилизм не только лишь тогда, когда начинают отрицать христианского Бога, бороться с христианством или, скажем, вольнодумно проповедовать незамысловатый атеизм. Пока мы ограничиваем свой взор исключительно таким отвращающимся от христианства неверием и его проявлениями, наш взгляд задерживается на внешнем, жалком фасаде нигилизма» (Хайдеггер).

**НИЧТО** — *прото-бытийная до-бытийность*.

**НОВЕЙШЕЕ** — пребывающее из будущего и еще не успевшее стать новым.

**НОВОЕ** — новости; еще не *история* сбывшегося, но уже подчиненное неумолимой логике прохождения сквозь инфляцию настоящего.

**НООСФЕРА** — планетарная утопия царствующего над жизнью постчеловеческого разума.

**ОБРЕТЕНИЕ** — приятное новейшее.

**ОГОНЬ** — первостихия радикального преобразования.

**ОДИНОЧЕСТВО** — удел падшего человека; «Бог любит каждого так, как если бы он был у Него *один*» (преп. Серафим Саровский), но ср. у Лермонтова: «Один я здесь, как *царь воздушный...*».

**ОПТИЗМ** — принцип рецептивной приоритетности зрения.

**ОРГАНИСТИЧНОСТЬ** — качество нерасторжимой связи целого и его частей.

**ПАССИОНАРНОСТЬ** — способность к развернутому самоутверждению.

**ПЕРЕКОДИРОВКА** — смена смысловых показателей, не затрагивающая сущностного ядра.

**ПЕЩЕРА** — интерьерность человеческого сердца.

**ПЛЮРАЛЬНОСТЬ** — со-вместимое много-образие.

**ПОВТОРЕНИЕ** — приход бывшего с последующим его уходом.

**ПОЛЕ** — однородная среда колоссальной протяженности.

**ПОСТМОДЕРН** — показатель конца Нового времени.

**ПРЕВРАТНОСТЬ** — непредсказуемая метаморфичность Бытия.

**ПРИНЦИП** — основание, не подверженное превратностям.

**ПРИСУТСТВИЕ** — ипостасно озаменованное бытие сущности.

**ПРОРЫВ** — необратимый выход за пределы предзаданного смыслового/бессмысленного круга.

**ПРОСВЕЩЕНИЕ** — утопия достоверности знания, интерпретируемого как свет.

**ПРОСТРАНСТВО** — метафизическая утопия Нового времени, имеющая в своей основе истолкование Бытия как однородно-протяженного пространства.

**ПРОФАННОЕ** — результат обвала сакрального, чреватый прорывом inferнального.

**ПРОЦЕСС** — линейно моделируемое изменение.

**ПРОЩАНИЕ** — человеческая аффектация разрыва, боль или радость ухода.

**ПУСТОТНОСТЬ** — забытое западной культурой позитивное качество, выражающее способность вмещения.

- ПУТЬ** — субстанциализированный вектор.
- РАЙ** — богодарованное человеческое место непосредственного богообщения.
- РАСПАД** — результат необратимой утраты цельности.
- РЕАЛЬНОСТЬ** — сомнительный постулат несомненности присутствия.
- РЕЛИГИЯ** — герменевтический концепт духовного опыта как *восстановленной связи*; высшая, сверхчеловеческая инспирация гнозиса.
- РИТОРИКА** — культурновоплощенная вера в доступность Целого словесно-мыслительной регулятивности.
- РОКАЛЬНОЕ** — постбарочный сон интеллекта.
- РОМАНТИЧЕСКОЕ** — характерология эгологического конфликта человека и тотальности.
- РОССИЯ** — метафизический континент; гипостазированное Иное — София, что «не от мира сего» (русская инософия); платоническая идея инаковости, которая «граничит с Богом» (Рильке).
- САКРАЛЬНОЕ** — священное, произрастающее на Земле.
- САМОПОЗНАНИЕ** — эгологическая поглощенность.
- СВЯТОСТЬ** — дар Божий.
- СВЯЩЕННОБЕЗМОЛВИЕ** — метафизический результат, достигаемый молитвенным «умным деланием».
- СЕВЕР** — метафизическая «точка, где кончается космос» (Джемаль); царство Снежной Королевы (Андерсен).
- СЕКС** — заострение тематики пола.
- СЕКТЫ** — организованные искажения религиозной традиции.
- СЕРДЦЕ** — средоточие личностного бытия.
- СЕТЬ** — организованная структура системного взаимодействия и контроля.
- СИМВОЛ** — инициатическая энергема смысла.
- СИМУЛЯКР** — исходно фиктивный символ.
- СИНГУЛЯРНОСТЬ** — точка бесконечной плотности, вмещающая в себя бесконечное многообразие виртуальных хроно-топо-логических вариаций.
- СИНЕРГЕТИКА** — представление о возможности взаимодействия, антисолипсизм.
- СИНТЕЗ** — со-вмещение, дающее креативный подъем.
- СИСТЕМА** — логически непротиворечивая структура.
- СМЕРТЬ** — итог земного пути, который не открыт в полной мере живущим; Новое время вырабатывает самые туманные и легкомысленные представления о смерти; по Ницше, «умереть и снова стать мертвой природой — это можно принять как счастье, тем более, что, с точки зрения космической, жизнь на земле — случайность, мимолетность, происшествие без последствий»; по Бонхефферу, «смерть есть величайший праздник на пути к свободе»; однако за порогом смерти человек уже не идентифицирует счастье и свободу внутри себя в качестве шанса возвращения назад.
- СМЫСЛ** — событие истины: «...все потенциальные интенциональные референты вместе, все объекты, к которым отсылает язык..., образуют структурированное целое, мир «смысла»; эту необъятность смыслов уместно назвать «логосом...» (В. Франкл, «Человек в поисках смысла»).
- СНОВИДНОСТЬ** — открывающаяся зыбкость Бытия.
- СОБОРНОСТЬ** — церковная включенность человеческого своеобразия в Божье «общее дело».
- СОБЫТИЕ** — концентрация свершения.
- СОФИЯ** — «София, — пишет о. Сергей Булгаков, — *есть ВСЁ*», «за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящихся в софийном отношении к Божеству». София от Бога «в себе зачинает все. В этом смысле она женственна, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность». Вместе с тем она есть идеальный, умопостигаемый мир, ВСЕ..., всеединое». В софийности Богом предвосхищен «мир в своем женственном «начале», «АРХЕ», «берешит»; «в Софии... есть... да всему»; «она есть непосредственная основа тварного мира», хотя «ей нельзя приписывать... предиката *бытия* в том, по крайней мере смысле, в каком мы приписываем его тварному миру»; «она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверх-бытием, сущностью Божества — ни бытие, ни сверх-

бытие», «некое МЕТА», «одновременно соединяющее и разъединяющее». «Она есть единое — многое — все...»; «одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает». «София содержит в себе живой и реальный синтез времени, в котором уже переходятся грани времени»; «софийное время — надвременный акт: это есть вечное время». София есть «вечная красота», с нею связана «проблема космодицеи... для христианского богословия». «Софийная душа мира закрыта многими покрывалами...». София «в высшем своем аспекте это — Церковь, Богоматерь, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля; в космосе она есть универсальная связь мира...» («Свет Невечерний»).

**СПАСЕНИЕ** — богочеловеческое восстановление целительной цельности.

**СТЕНА** — одолимая преграда (ср. «Стену» Сартра, где блистательно показано вневольное одоление смертельной ситуации).

**СТИЛЬ** — чудо индивидуальной явленности; способ присутствия; онтологический почерк, приватизированный как культурное достояние; органическое выражение духовного опыта; индивидуализированная структура мира; «стиль как сотворение Вселенной» (Т. А. Касаткина); в силу последнего стилю всегда присуши не только космические, но и меонические энергии; стиль рождается «на стыке» Бытия и Ничто.

**СТРУКТУРА** — антихаос, архитектуроника.

**СУША** — выступающее из воды и пригодное для обитания.

**ТВОРЧЕСТВО** — созидание сущности, сущностное созидание; согласно Гвардини, «подлинное понятие творчества, которое без всякой внутренней необходимости и внешней заданности, в свободном всемогуществе, одним повелевающим Словом воздвигает мир к существованию из ничего, есть только в Библии»; как отмечал Хайдеггер в работе с характерным названием «Слова Ницше «Бог мертв»», «творческое начало, что было прежде отличительной чертой библейского Бога, отмечает теперь человеческую деятельность. Человеческое творчество переходит наконец в бизнес и гешефт».

**ТЕЛО** — во-площенное целое, у гностиков — исходно падшее.

**ТЕРРОР(ИЗМ)** — агрессия бунта, питающаяся демоническими (внеатропологическими!) энергиями.

**ТИТАНИЗМ** — культурное стремление к грандиозным формам.

**ТОТАЛЬНОСТЬ** — всеобъемлющее присутствие.

**ТРАДИЦИЯ** — следование предшествующей смыслоформе.

**ТРИАДИЧНОСТЬ** — характерологическое качество реальности, связанное с тринитарным откровением Абсолюта (с предельной полнотою проявлено в православном богословии, относительно присутствует практически во всех древнейших религиозно-мифологических традициях).

38 **ТРУД** — мифологическая сила рабов, способная, по Марксу, разрушить царство Капитала; плебейский суррогат творчества.

**ТУПИК** — невозможность прорыва.

**УМ** — Царь зверей и самозванец Духа.

**УМОЗРИТЕЛЬНОСТЬ** — оптический рацио-натурализм; лунарное, отраженное, женственное качество, обратная и более высокая — верхняя — сторона чувственности; символическая восприимница Духа и его пассивная носительница (София); умозрительная активность вне духовного подчинения демонична.

**УХОД** — необратимый выход.

**ФАЛЛОЦЕНТРИЗМ** — ян-центризм, тотальность мужской энергетике; героико-трагическое миропонимание, переходящее в суперменство на стадии секуляризации.

**ФАНТАЗИЙНОЕ** — духовная пра-основа всего реального (мир как божественный фантазм).

**ФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ** — морфологическая явленность сущности.

**ФИНАЛ** — антропо-хроно-логический предел; у Бого-вечности нет конца...

**ФОНОЦЕНТРИЗМ** — принцип сквозной гласово-музыкальной упорядоченности Бытия и сознания; по Мандельштаму, логика как поэзия и музыка; Деррида выделяет эту ментальную форму как явление более широкое (охватывающее не только

индоевропейский локус, но и древний Китай), чем «логоцентризм» (укорененный в античности и древнейшей средиземноморской традиции): «власть голоса» пред-варяюще пред-шествует «процессу гуманизации антропоса».

**ХРИСТОЦЕНТРИЗМ** — представление о том, что в метафизическом основании мира лежат тело и кровь Христа (самый поздний Бердяев); нельзя забывать о роковой инфляции *христоцентризма*, порождающем в историческом финале Антихриста; ницшеанское *антихристианство* следует понимать еще более сложно: «Для Ницше христианство — это феномен церкви с ее притязаниями на власть, феномен исторический, феномен светской политики в рамках складывания западного человечества и культуры Нового времени. В этом смысле так понимаемое христианство и христианский дух новозаветной веры — не одно и то же. И жизнь далеко не христианская может утверждать христианство, пользуясь им как фактором силы, и, наоборот, христианская жизнь отнюдь не непременно нуждается в христианстве. Поэтому спор с христианством отнюдь не обязательно должен повлечь за собой борьбу с христианским духом — ведь и критика богословия не означает еще критики веры, истолкованием которой призвано служить богословие. Пока пренебрегают этими существенными различиями, остаются на уровне низкопробной борьбы мировоззрений» (Хайдеггер).

**ЦАРЬ** — символ Бога в миру.

**ЦИВИЛИЗАЦИЯ** — радикальное отвращение от духовного неба под предлогом покорения Земли и космоса, сопровождающееся утратой символического миропонимания.

**ЧЕТВЕРИЦА** — согласно позднему Хайдеггеру, *мир* как мистическое слияние разделенных земли и неба, смертного и божественного; по Юнгу, наиболее универсальный мифологический первопринцип внутримировой устойчивости.

**ЧРЕЗВЫЧАЙНОЕ** — Иное, врывающееся в Это.

**ЧУДО** — нарушение банального равновесия; асимметрия ожидания и неожиданного как Событие; незаказанный выход за пределы обыденности.

**ЭЛЕГИЧЕСКОЕ** — характерология философического плача.

**ЭКЗИСТЕНЦИОЛОГИЯ** — инологика проблемного существования в бытийной тотальности.

**ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ** — проблематика реальности Церкви.

**ЭКОЛОГИЯ** — посталхимическая стратегия превращения мертвой воды в псевдоживую.

**ЭСХАТОЛОГИЯ** — учение о конечной судьбе Бытия; эсхатологическая перспектива — *пред-*решение конца.

**ЭТИКА** — диффузная сфера субъективных нравов, притягивающих Абсолютное тогда, когда им это выгодно; получила предельную автономизацию в протестантско-масонском мире новоевропейской культуры как суррогат христианской милостыни.

**ЭТИМОЛОГИЯ** — исток словесно закрепленного смысла.

**ЮГ** — место, где живут пингины.

**ЮРОДСТВО** — маска, сохраняющая индивидуальность в неприкосновенности.

**Я** — софийный маркер радикальной Инаковости, подлинно существующий лишь пред лицом (в исламской традиции — сокрытым присутствием) вечного Ты.

**ЯЗЫК** — миросодержание; «Язык в полном своем объеме содержит *всё*, превращая все в звук» (В. фон Гумбольдт); «Как Шопенгауэру казалось, что истинный стих от века предопределен и зачат в стихии языка, так — мнится — искони посеяны в ней и всякое гениальное умозрение, отличительное для характера нации, и всякая имеющая процвести в ней святость. И Пушкин, и св. Сергей Радонежский обретают не только формы своего внутреннего опыта, но и первые тайные призывы к предстоящему им подвигу под живым увеом родного «словесного древа», питающего свои корни в Матери-Земле, а вершину возносящего в тонкий эфир софийской голубизны» (Вяч. Иванов, «Наш язык»).

Иногда приходится слышать, что глобальный культурный кризис завершён и человечество вновь вступает в некое «лучшее будущее», которое создается усилиями передовых сил... Несомненно, однако, что кризисологически про-

читываемая эпоха последних столетий человеческой истории принадлежит не только финалу крушения старого мира традиционного уклада жизни на земле, но и самому «новому мировому порядку», поскольку он не может явиться «откуда ни возьмись». Поэтому сохраняет свою актуальность концептологическая и номинативная реконструкция свершившейся катастрофы.

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

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

Заслуживает внимания и современная, чаще всего — метафорическая, диагностика характера постмодерна. Вот — некоторые надписи на стенах «вавилонской библиотеки» Х.-Л. Борхеса:

- Ж. Липовецки: эра пустоты
- В. Курицын: постмодернизм — это наша судьба
- М. Липовецкий: тотальность текста
- А. Зиновьев: глобальный человекоуеиник
- Л. Аннинский: глобализация информации
- Т. Касаткина: сверстники Ноя
- Е. Ермолин: между кладбищем и свалкой
- Р. Гальцева: Баба Яга в борьбе с Логосом
- А. Зверев: замена Бога черепахой, которую не догонит Ахилл
- С. Рассадин: дорвавшаяся до власти бездарность
- Ю. Давыдов: метафизический Чикатило
- И. Жерневская: избыточность ума
- Ю. Малецкий: герой нашего времени
- Б. Гройс: постмодернизм принадлежит прошлому



- Н. Бусова: постмодерн или поздний модерн?
- М. Эпштейн: эпоха Прото — как конец постмодернизма
- Т. Горичева: метафизика путешествия или софийное вездеприсутствие как мистический смысл нашего времени...

Довольно с них.

*Метафизика постмодернизма* выступает как вполне определённый историсофский парадокс: с одной стороны, постмодернизм опознаёт мир исключительно имманентно, отрицая метафизику, с другой, в самих его претензиях на тотальность сказывается некая недораспознанная метафизическая установка старого барочного сознания. Она может обретать и самый высокий научный градус; например — в теоретической утопии А. В. Михайлова о современности как тотальном собирании времён: «...мы-сегодня занимаем особое место в истории и по отношению к истории — это такое место, откуда в принципе видно всё и доступно всё... <...> ...всякое культурно-историческое явление, даже самое замкнутое в себе и не ведающее ничего об *иных* языках культуры, тем не менее, как оказывается, помещено в ту историю культуры, которую именно «нам» выпало теперь на долю собирать в единое духовное пространство» («О некоторых проблемах современной теории литературы»); «Времена обретают иное измерение, на место развития как движения, оставляющего позади одно и достигающего нового, чего не было прежде, приходит новизна собирания всего бывшего как сущего для нас. Это новизна новая — она новая не ради того, чтобы быть новой, не ради того, чтобы быть лучшей; это новизна, всему знающая цену и, скорее, пожалуй, не знающая себя, — ей важно всё как упорядоченная собранность всего. <...> Мы должны, ещё оставаясь самими собою, тем, что мы, учиться говорить иными языками знания. Вот наша ситуация, которую справедливо называть герменевтической, потому что в складывающейся взаимосвязанности всего со всем необходимо знание всех языков культуры».

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

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

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

- Апокалипсис смысла: Сборник работ западных философов XX–XXI веков. М.: «Алгоритм», 2007.
- Белый В. «Постмодерн»: Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь: Международный философский журнал. 1992. № 1.
- Борхес Х. Л. О культуре книг // Борхес Х. Л. Проза разных лет. М., 1989.
- Боткин Л. О постмодернизме и «постмодернизме» // Октябрь. 1996. № 10.
- Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером: Новоевропейская философия. СПб.: «Владимир Даль», 2007.
- Бродский И. *Fin de siecle* // Бродский И. Соч.: В 4 т. Т. 3. СПб., 1994.
- Булгина С. Н. Поэты маргинального сознания в русской литературе начала XX века (М. Волошин, Е. Гуро, Е. Кузьмина-Караваева). М., 2005.
- Буренина О. Что такое абсурд или по следам Мартина Эскина // Абсурд и вокруг. М., 2004.
- Бусова Н. А. Постмодерн или поздний модерн? // Философские перипетии: Вестник Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина. № 623'2004. Сер.: философия. Харьков, 2004.
- Вайнштейн О. Леопарды в храме: Деконструкция и культурная традиция // Вопросы литературы. 1989. № 12.
- Глобальный кризис: метакультурные исследования. Материалы международного научного симпозиума «Глобальный культурный кризис Нового времени и русская словесность» памяти Андрея Тарковского: В 2 т. Шуя, 2006.
- Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. Л., 1991.
- Григулевич И. Р. Папство. Век XX. М.: «Политиздат», 1981.
- Даренский В. Ю. Современная цивилизация как религия смерти // Глобальный кризис: метакультурные исследования. Материалы международного научного симпозиума «Глобальный культурный кризис Нового времени и русская словесность» памяти Андрея Тарковского: В 2 т. Шуя, 2006. Т. 1.
- Джемс У. Многообразии религиозного опыта. М.: «Наука», 1993.
- Добродеева И. Ю. Метафизика катастрофы // Глобальный кризис: метакультурные исследования. Материалы международного научного симпозиума «Глобальный культурный кризис Нового времени и русская словесность» памяти Андрея Тарковского: В 2 т. Шуя, 2006. Т. 1.
- Дугин А. Г. Литература как зло // «День литературы». 1998. № 6.
- Дугин А. Г. Поп-культура и знаки времени. СПб.: «Амфора», 2005.
- 42 Жизнь и текст. СПб.: «Акрополь», 2001.
- Зверев А. Черепаха-квази // Вопросы литературы. 1997. № 3.
- Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. М., 1998.
- Казин А. Л. Искусство и истина // Новый мир. 1989. № 12.
- Казин А. Тишина, в которой слышно Слово // Москва. 1998. № 9.
- Касаткина Т. А. Сверстники Ноя // Новый мир. 1998. № 8.
- Кибиров Т. Интимная лирика. СПб., 1998.
- Кристева Ю. Когда умер Бог на Балканах? // Иностранная литература. 1997. № 10.
- Круглый стол по проблемам модернизма и постмодернизма // Вопросы литературы. 1993. № 3.
- Курицын Вяч. Абсолютно ничего, никого, никак // «Литературная газета». 1998. 14 октября. С. 10.
- Курицын Вяч. Искусство смерти // «Независимая газета». 1992. 9 июля.
- Курицын Вяч. О наших разногласиях по поводу постмодернизма // «Литературная газета». 1992. 14 окт. С. 4.
- Курицын Вяч. Постмодернизм: новая первобытная культура // Новый мир. 1992. № 2.

- Курицын Вяч. Экс-курсия // Октябрь. 1996. № 10.
- Кутырев В. Прогресс или возвращение к вечному // Москва. 1998. № 9.
- Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2.
- Липовецкий М. Закон крутизны // Вопросы литературы. 1991. № 11–12.
- Липовецкий М. Патогенез и лечение глухоноты: Поэты и постмодернизм // Новый мир. 1992. № 7.
- Липовецкий М. Русский постмодернизм: Очерки исторической поэтики. Екатеринбург, 1997.
- Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.
- Мамлеев Ю. В. Чёрное зеркало: Циклы. М.: «Вагриус», 1999.
- Машевский А. В ситуации сороконожки // Новый мир. 1992. № 7.
- Межлокальная контрабанда: Литературно-художественное сооружение. М., Б. г. (Сост. Дм. Трубецкой, 1996–1998).
- Миронов В. Н. Философия истории Фридриха Ницше // Вопросы философии. 2005. № 11.
- Михайлов А. В. «Ангел истории изумлен...» // Михайлов А. В. Языки культуры: Учебное пособие по культурологии. М., 1997.
- Михайлов А. В. О некоторых проблемах современной теории литературы // Известия РАН: Серия литературы и языка. 1994. Т. 53. № 1.
- Михайлов А. В. Терминологические исследования А.Ф. Лосева и историзация нашего знания // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М.: «Наука», 1991.
- Носов С. Н. Вселенная безыдейности // Новый мир. 1992. № 7.
- Океанский В. П. Апокалипсис присутствия: барочное сооружение или настольная книга по филологической герменевтике. Иваново; Шуя: «Ивкиносервис», 2004.
- Океанский В. П. Глобальный культурный кризис: ключевые слова // Интеллигенция и мир: Российский междисциплинарный журнал социально-гуманитарных наук. 2006. № 3.
- Океанский В. П. История или литература?: Вызывающие размышления // Вопросы литературы. 1998. № 1.
- Павич М. Хазарский словарь: Роман-лексикон. Мужская версия. СПб., 1997.
- Панн Л. Альтернативная реальность // Октябрь. 1997. № 1.
- Плахов А. Антониони — постмодернист? // Искусство кино. 1992. № 10.
- Постмодернизм в современном мире // Континент: Литературный, публицистический и религиозный журнал. М.; Париж, 1996. № 3 (89).
- Ратин А. «Человек есть испытатель боли...»: Религиозно-философские мотивы поэзии Бродского и экзистенциализм // Октябрь. 1997. № 1.
- Роднянская И. Заметки к спору // Новый мир. 1989. № 12.
- Руднев В. П. Словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты. М., 1997.
- Савчук В. От постмодернизма к «новой архаике» // Символы в культуре: Сб. СПб., 1992.
- Славецкий Вл. После постмодернизма // Вопросы литературы. 1991. № 11–12.
- Смирнов Вал. Гибель Богов. Поэтика Апокалипсиса: Избр. стихотворения, поэмы, песни. Иваново, 2006.
- Соколов Саша. Школа для дураков. М., 1990.
- Степанян К. Постмодернизм — боль и забота наша // Вопросы литературы. 1998. № 5.
- Тарик Али. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. М.: «Астрель»; «АСТ», 2006.
- Хализев В. С. Текст // Русская словесность: Научно-теоретический и методический журнал. 1995. № 4.
- Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: «АСТ», 2003.
- Эко У. Постмодернизм, ирония, занимательность // Эко У. Имя Розы: Роман. М., 1989.
- Эпштейн М. Искусство авангарда и религиозное сознание // Новый мир. 1989. № 12.
- Эпштейн М. Прото — или конец постмодернизма // Знамя. 1996. № 3.



## Часть II

# ИСТОРИЯ КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

*«В науке есть уже поэзия, потому что  
наука сдружилась с истиной»*

*А. С. Хомяков*



## «КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ ФИЛОЛОГОВ» XVIII ВЕКА

XVIII век принято считать веком триумфа рационализма, буржуазно-ма-сонских революций и просвещения, довольно быстро исчерпавшего себя, уступив место романтической реакции начала XIX века с её культурной реабилитацией тайны, иррациональности, непроницаемой бездны... Такой взгляд слишком банален и схематичен, чтобы полностью соответствовать замысловатым токам самой реальности. «Если, — подчёркивал А. В. Михайлов, — брать романтизм... глубже, как сознание, то правомерно полагать, что он был не просто реакцией на революцию..., он был генетически связан с тем "сознанием", которое привело к революции и обусловило её возможность... Романтизм — это прямой участник универсального, всемирно-исторического поворота... Весь этот процесс в романтизме ещё раз отражён — он протекает и он перерабатывается в формах поэзии и науки: романтизм (такое выпало на его долю по его историческому положению) на деле универсален, и он обнимает и искусство, и науку, причём с плавным переходом между всем художественным и научным, и всё это на фоне и в среде всплывающего на поверхность событий, освобождающегося от оков риторического мифа, а также на основе всех тех подспудных мыслительных комплексов, которые в пору Просвещения были оборотной стороной официального рационализма — обширного герметически-алхимического знания, которое нередко проникает в мышление и поэзию романтиков». То, о чём говорит здесь Михайлов, подводит нас к более глубокому взгляду не только на эпоху романтизма, но и на Просвещение, и на весь XVIII век, который остаётся ещё очень мало понятым.

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

По праву считающийся основателем культурологии как «Новой науки» (1725 г.) итальянский философ из Неаполя и придворный историограф **Дж. Вико (1668–1744)** полемизировал с декартовским рационалистическим субъективизмом, согласно которому индивидуальное мышление оказывалось базисным критерием существования. Согласно же Вико, человек исходно вписан в круг некоей таинственной темпоральной обусловленности и через это связан силами судьбы: в центре его идей — провиденциальная теория исторического круговорота, предполагающая развитие как всех наций, так и всего человечества, по циклам, состоящим из трёх эпох (божественной, героической и человеческой), именуемых как «век богов» (жреческий, догосударственный период), «век героев» (период складывания государств и древней аристократии) и «век людей» (период демократизации общественных отношений). Переходы между этими эпохами имеют характер полной морфологической трансформации, а весь цикл завершается глобальным кризисом, распадом устоявшихся жизненных форм и

воцарением хаоса. Между тем, как в глубинной — сокрытой от полного человеческого понимания — основе исторических изменений лежит не «слепая воля» (как, например, у Шопенгауэра, который — сто лет спустя — также будет писать об историческом круговороте), но Божественное Провидение.

Вико указывает на следы присутствия Бога в языке как «самое непобедимое из всех когда-либо существовавших доказательств истинности христианской религии»: «так как корни глаголов в Священном языке вливаются в третье лицо единственного числа прошедшего времени совершенного вида, то Патриархи, основавшие этот язык, должны были давать приказания в своих семьях именем единого Бога... Это должно быть молнией, которая опровергает всех писателей, полагавших, что евреи были колонией, вышедшей из Египта; когда стал образовываться еврейский язык, начало ему было положено единым Богом». Говоря же о «человеческих мыслях язычества», Вико указывает на факт «ономатопеи, которую, как мы всегда это можем наблюдать, счастливо выражают себя дети»: «По шуму грома латиняне первоначально называли Юпитера Jous; греки по свисту молнии называли его Zevs; по звуку, который производит огонь, когда он сжигает, восточные люди должны были называть его Cr, — отсюда Урим, «сила огня»; то же самое происхождение должно было у греков породить название Uranos — «небо», а у латинян глагол igo — «жечь»; у латинян же от свиста молнии должно было произойти Cel...»

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

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



«символическую» (Восток), «классическую» (античность) и «романтическую» (христианство). В «Исторической поэтике» А. Н. Веселовского (1838–1906) и его последователей в XX веке (А. В. Михайлов, С. С. Аверинцев, В. П. Раков) также развивается глобальная модель трёхчастной мировой истории: мифологическую эпоху дориторического слова, где имена и сущности совпадали, сменяет эпоха риторико-классическая, где слово вздымается над миром, выступая как космообразующая и жизненно-регулятивная сила, её в свой черёд сменяет эпоха антириторическая, где всякое слово выступает по преимуществу как индивидуально-авторский стиль, эгологическое высказывание в глухоманном Бытии... Разумеется, перегородки между эпохами не абсолютны: в надвременном идеале — все эти смыслы смотрятся друг в друга и отражаются в любом художественном целом. В XX же веке крупнейшим социологом П. А. Сорокиным (1889–1968) была разработана циклическая модель трёх типов культурных эпох («идеационной», «идеалистической» и «чувственной»), чисто морфологически напоминающая соображения Дж. Вико. Если для первой характерна доминанта религиозно-мифологического начала, а для последней предельная десакрализация, то для «идеалистической» свойственны «героические» контрасты, высококодифференцированные сочетания и синтезы противоположных смыслов... К слову сказать, эти типы не представляют собою взаимно-детерминированные стадии, и по прогнозам Сорокина наступает именно «идеалистическая» мировая эпоха...

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

Немецкий философ-просветитель, предромантик, ученик Гамана и Канта **И.-Г. Гердер (1744–1803)** видел в качестве макроисторической сверхцели возвращение на земле глобального мира. По Гердеру, «всякий разум, всякое искусство человека начинаются с языка». В крупнейшей гердеровской четырёхтомной книге «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791) изло-

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

Похоже, что культура, для Гердера, есть некая многообразная антропологическая одежда, весьма интересная для специфического изучения, но не достигающая сокрытой глубины человеческой сущности: «Нет ничего менее определённого, — замечает Гердер, — чем это слово — «культура», и нет ничего более обманчивого, как прилагать её к целым векам и народам. Как мало культурных людей в культурном народе! И в каких чертах следует усматривать культурность? И способствует ли культура счастью людей? Счастью отдельных людей?» По Гердеру, есть вещи куда более фундаментальные, связываемые им с понятием «гуманности» как «цели человеческой природы», но и они включены в некую ещё более исходную данность: «Время и пространство — близнецы, и одна у них мать — судьба». Между тем, Всеблагое Провидение, господствующее над Вселенной, направило Бытие к непостижимому для нас совершенству, ещё «когда в безмерности пространств плавал материал будущих миров»...

Огромное значение и, вместе с тем, проблемное поле Гердер обнаруживает в языке: «Дыхание, исходящее из наших уст, становится картиной мира», «у нас разум — только благодаря языку и язык — только благодаря традиции, вере в слово отцов» — между тем, «ни один язык не выражает вещи, но выражает только имена вещей». Согласно Гердеру, «вся наша метафизика — это метафизика; другими словами, это отвлечённый, упорядоченный перечень наименований, отстающий от опытных наблюдений». Налицо здесь — явная номиналисти-

ческая установка предпозитивизма, но мыслитель не заходит слишком уж далеко в этом направлении, подчёркивая, что человеку «довольно того языка, какой есть, при всех его ограничениях»: «Более утончённое наречие, пронизывающее всё сущее, словно луч Солнца, не могло бы быть всеобщим, а для сферы той более грубой деятельности, какой заняты мы в наши дни, оно было бы настоящим бедствием. То же можно сказать и о языке сердца, и этот язык говорит немного, но и этого немногого довольно, и наш человеческий язык создан, скорее, для сердца, чем для разума. Рассудку помогут жест, движение, сам предмет, но чувства сердца так и остались бы скрыты, если бы мелодический поток речи не перенёс их на своих кротких волнах в сердце другого человека. И это ещё одна причина, почему Творец избрал орудием нашего воспитания музыку звуков — язык чувства, язык матери и отца, ребёнка и друга. Если души существ не могут коснуться друг друга и разделены, словно решёткой, они шепчут друг другу слова любви, а если бы эти существа говорили языком света, то и весь их облик и все звенья их воспитания несомненно изменились бы».

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

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

первореальности сквозь любые формы её описания — однако вопрос о природе и структуре этой реальности решается им с культурно-исторически предзаданной опорой на европейскую библейско-христианскую традицию. И, к слову сказать, Гердер был протестантским священником...

Знаменитая в масонских кругах начала XIX века работа **А. Фабра д'Оливе (1767–1825)** «Lettres a Sophie fur l'Histoire» («Историософские письма», 1801 г.) обращает наше внимание к явному оккультно-эзотерическому опыту. В разделе «О первобытном народе и его колониях» автор указывает на древнейшее первобытное удивление Богу в созерцании величественных предметов мироздания и как следствие боготворение древними народами Солнца и Океана, концентрированно выражающими стихии огня и воды. Древнейшее монархическое правление выступало подлинным гарантом человеческой свободы, понимаемой прежде всего как хранимая реализация самобытности (что, заметим, весьма близко к славянофильскому пониманию в России XIX века, направленному на критическое восприятие свободы как индивидуалистического произвола), и первые царства складывались на основе древнейшего семейственного уклада жизни. «Земля, — согласно этому автору, — первоначально была населена людьми чрезвычайными», прометеическими, совершившими хищение божественного огня. Искусства, которыми исходно обладали люди, были даром божественным, чудесным, и люди-гиганты — древнейшие жители земли — бесстрашно шагали в безмерное.

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

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

## ЛИТЕРАТУРА

- Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л.: «Художественная литература», 1940.
- Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. М.: «Наука», 1977.
- Долгенко А. Н. Флуктуации русской литературы (движение отечественного искусства слова от средневековья до современности): Учебное пособие по спецкурсу. Волгоград: «Перемена», 2004.
- Киссель М. Джамбатиста Вико. М., 1980.
- Кьеркегор С. Повторение. М.: «Лабиринт», 1997.
- Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г. Соч.: В 4 т. М.: «Мысль», 1983. Т. 2.
- Нарский И. С. Философия Давида Юма. М.: МГУ, 1967.
- Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое: Книга для свободных умов // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: «Мысль», 1990. Т. 1.
- Океанский В. П. Целое: введение в метакультурные исследования (творческая лаборатория). Иваново; Шуя: «Ивкиносервис», 2005.
- Океанский В. П. Целое и проблемы риторики. Иваново; Шуя: «Ивкиносервис», 2005.
- Рождественский Ю. В. Введение в общую филологию. М., 1979.
- Суслова Л. А. Философия И. Канта. М.: «Высшая школа», 1988.
- Фабр д'Оливе А. О первобытном народе и его колониях // Волшебная Гора: философия, эзотеризм, культурология. Вып. VI. М.: РИЦ «Пилигрим», 1997.

## РОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ В РОССИИ XIX–XX ВЕКОВ

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

Сам А. С. Хомяков, вошедший в историю как религиозный философ, поэт и публицист, по образованию был математиком и европейски образованным интеллектуалом. Учитывая многообразие его действительных интересов, он может быть назван «русским Леонардо» XIX века, а вероятно, даже и «русским Геномом», учитывая глубокую укоренённость в опыте синтетического рассмотрения макроисторических традиций. О Хомякове писал один из его друзей:

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

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

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

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

Архетип «Иранства» содержит символику творящего духа, свободы и личной ответственности, приоритета внутреннего над внешним, прерогативы речи над письмом, а в эстетической сфере предпочтение отдаётся поэзии и музыке. Хомяков, подобно Шопенгауэру, рассматривает генеалогию христианства в контексте развёртывания духовной парадигмы арийского Востока, но, в отличие от последнего, и ветхозаветных пророков «авраамических религий» вписывает в этот ариософский контекст раскрытия уранического откровения. «Иранский» анималогический символизм строится вокруг мифологемы «языка птиц», о котором столетие спустя после Хомякова будет интересно писать Р. Генон.

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

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

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

Впервые в русской мысли и достаточно последовательно на метафизическом уровне именно Хомяков наводит позитивные теоретические мосты с древнеиндийской ведической традицией, точнее, с её брахманической составляющей: согласно его мысли, библейское Откровение имеет некую глубинную восточную индоиранскую подпочву, что если не в сотериологическом, то в культурно-типологическом плане представляет определённый интерес. Здесь опять уместны параллели с Геноном, особенно учитывая тот факт, что Хомяков писал об этих вещах почти за целое столетие до великого суфия XX века... Чисто внешний парадокс в самом сближении кастово-ориентированного Генона и демократически-настроенного Хомякова снимается, если мы проясним для себя тот факт, что один из них двигался к жизненной реализации высшего таинства Церкви, а другой — уходил от него в поисках до- и вне-церковной по своей природе относительной истины.

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

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

Всё сущее, считал он, развивается по единому закону — закону зарождения, расцвета и увядания. Любое целостное образование — есть замкнутый мир, живущий в силу свыше отпущенных ему возможностей, исчерпывая которые, оно иссыхает, уступая место иным видовым единствам... Такая динамическая морфология растительного мира — «жизнь многолетних растений» — положена Данилевским-ботаником и в основу истории культур: историю можно считать чередованием (или — сосуществованием) самобытных, эквивалентных по своей ценности больших и малых культур. В основе каждой из культур в качестве её энергетического центра лежит энтелехийное национальное начало, своеобразный «семенной логос» нации, способный к саморазвитию, благодаря сообщённой ему Божественной энергии. Совокупность племён, ощущающих своё единство в образе жизни, в языках, в стиле, может развиться в культурно-исторический тип, который в своём жизненном цикле проходит следующие стадии: первичного эпического формирования; складывания государственности и обретения способности к самозащите; наивысшего расцвета, сопровождающегося появлением искусств, наук, религии; и, наконец, постепенного превращения в «этнографический материал» с утратой государственной независимости и культурной самобытности... Данилевский выделил более десятка таких культурно-исторических типов: «египетский»; «китайский»; «ассиро-вавилоно-финикийский»; «халдейский» или «древнесемитический»; «индийский»; «иранский»; «еврейский»; «греческий» (о нём автор, который явно не был грекофилом, пишет весьма своеобразно: «Религия греков есть, собственно говоря, поклонение самодовлеющей красоте, и потому от неё



вует эпикуреизмом, который и есть, собственно, особенное греческое мировоззрение — их национальная философия...»); «римский»; «новосемитический» или «аравийский»; «германо-романский» или «европейский»; с некоторыми оговорками выделяются также «мексиканский» и «перуанский» культурно-исторические типы, разрушенные в результате внешнего вторжения раньше, чем они смогли окончательно сформироваться. «Европейский» культурно-исторический тип, по Данилевскому, вступает в полосу упадка, разложения и должен быть сменён «восточно-славянским», центром которого является Россия, призванная освободить православный Царьград, павший в 1453 году... Восточнославянская цивилизация окажется способной развить экономику не в ущерб религиозным, художественным и нравственным ценностям, как это случилось на Западе...

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

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

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

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

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

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

В конце своей книги Данилевский обращается к русской литературе, давая ей очень высокую и даже крайне патетическую оценку (особо контрастирующую с поздним розановским соображением о том, что «Россию убила литература»): словесность выступает у него как самое яркое свидетельство жизненности русской культуры и гарантия её грядущих исторических перспектив. Особенно выделены «Мёртвые души» Гоголя (сравниваются с «Дон Кихотом» Сервантеса и в результате оцениваются даже выше последнего...), «Борис Годунов» Пушкина (ставится выше Шиллера и сопоставляется с драматическими хрониками Шекспира), «Война и мир» гр. Л. Толстого (называется эпическим полотном, вообще не имеющим аналогов в европейской литературе). Также особо отмечена Данилевским картина художника Иванова «Явление Христа народу», в которой ему видится исключительно провиденциальное значение и своеобразный символизм: «Только истинно самобытные русские люди, как Гоголь и Хомяков, поняли и отдали справедливость «Явлению Христа народу» Иванова... Задача художника состояла в изображении того разнообразного впечатления, которое должна была произвести на мир идея христианства при первом своём появлении; впечатления, которое, как в зерне, заключало бы то влияние, которое она произвела при дальнейшем своём развитии... На почве и средствами самой строгой действительности должна была быть представлена самая идеальная духовность. Такую трудную задачу едва ли когда-нибудь задавал себе художник».

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

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

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

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

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

Методологическая и генетическая близость к славянофилам не мешает ему выступить в качестве более принципиально их полемиста, нежели прогрессисты-западники: «Для того, чтобы отнестись правильно к Ив. Вас. Киреевскому, Хомякову и братьям Аксаковым, надо хорошо изучить, во-первых, Данилевского, во-вторых, надо обратить внимание на те оттенки, которыми отличался Катков от Ив. Аксакова в реформенный период и до конца их деятельности. Потом надо познакомиться со взглядами Герцена на Европу и Россию; наконец, полагаю нелишним обратить внимание и на мои славянофилам возражения, там и сям разбросанные... Данилевский... прямо даже говорит, что прежние славянофилы напрасно впадали в излишнюю "гуманитарность"... — надо, правда, заметить, что сами Данилевский и Леонтьев пошли противоположным путём: «натурализации» и «физикализации» феноменов культуры. Это не менее далеко от подлинного символического миропонимания, лежащего в основе традиционной культурной жизни, как и подстановка на место загадочного кантианского «трансцендентального единства апперцепции» известного «глобального человековейника» гуманистической цивилизации...

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

Панацея Леонтьеву видится в отдалении от Европы и славянства и сближении с Востоком — однако, в конце работы «Византизм и славянство» звучит мотив разочарования в исторических возможностях России вообще, во многом напоминающий чаадаевские настроения: «Молодость наша, говорю я с горьким чувством, сомнительна. Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела...». В письмах Фуделю Леонтьев говорит ещё более горькие вещи: «...нужно "творчество"! А способна ли к нему русская и вообще славянская кровь? Боюсь, что не способна! А впрочем Господь, когда захочет, то не только «из камней», как сказано в Писании, но и из этого подлого славянского теста воздвигнет пророков...»; «...православные греки, православные турки, православные немцы, даже искренно православные евреи — всё будет лучше этой скверной славянской отрицательной крови, умеренной и средней во всём, кроме пьянства и малодушия!». В другом месте Леонтьев говорит, что какой-нибудь православный монгол всё будет лучше русского либерала.

В основе леонтьевского пессимизма и разочарования в исторических способностях славян лежит представление о том, что культурам, так же как и людям, отпущен определённый срок жизни — в среднем 1000 лет... Культуры-долгожители Египет, Китай — многозначительные исключения, объясняемые их изоляционизмом: чем меньше культуры общаются с себе подобными — тем дольше они живут... Вослед Данилевскому, Леонтьев выдвигает идею универсального бытийного закона о трёх стадиях существования любых энергосистем во времени: рождение > цветение > гибель; этот процесс необратим во времени, и на уровне культур эти стадии характеризуются им как: «первичная эпическая простота» > «цветущая сложность» > «вторичное смесительное упрощение». Рос-

сия, по Леонтьеву, вступила уже в эту последнюю фазу. Мыслитель предсказывает многие метаморфозы XX века: например, псевдореставрацию псевдомонархии на коммунистической основе (сталинизм), равно как и то, что философия будет служить этой новой идеологии «как собака»... Впрочем, излишняя натурализация-биологизация культурно-исторического процесса, пневматологического в своей основе, а также чрезмерный культурно-морфологический детерминизм закрывали для Леонтьева иные, не вписывающиеся в его схему возможности... Известна розановская оценка своего учителя Леонтьева как «русского Ницше»; более того, Розанов резонёрствовал, что, мол, тот, немецкий Ницше — не настоящий Ницше, а вот, наш, Леонтьев, это — настоящий Ницше! Но если немецкий Ницше черпал утешение в архаической идее «вечного возвращения» — то «русский Ницше» был эсхатологом до конца последовательным: полное и необратимое уничтожение всего посюстороннего...

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

При всей неизбежной человеческой греховности и пагубной «цезарепапистской» практике социального бытия «ромеев», на которые справедливо указывал Соловьёв, едва ли тут правомерно говорить о «точке зрения», якобы лежащей в самом метафизическом основании данной культурно-исторической общности. Испытывая патологическую зависть к духовным и материальным богатствам Византии, откалывающийся от этой цивилизации Запад беспощадно грабил её на протяжении весьма длительного времени, а впоследствии — навязывал миру искажённую модель реальной истории, которая теперь подлежит не только переосмыслению, но и полному демонтажу — и, прежде всего, в самой западноевропейской мысли!

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

Первые «называли себя: агіоі — ”светлые“... любят природу и поклоняются красоте, и, не заглядывая в отдалённое будущее, всецело отдают настоящему свои душевные силы». Многообразие форм исторической деятельности связано с данными особенностями арийского духа: «Объективность — вот то название, которое всего правильнее определяет этот особый склад души. Ум, чувство, воля — все силы душевные у арийца постоянно направлены на внешнее, на встречу впечатлениям, идущим снаружи... Разум, направленный на внешнее, образует науку и философию, которую мы одинаково находим у всех арийских народов. Опытный и наблюдательный характер — черта обусловленная только субъективными особенностями арийского духа». Розанов пытается преодолеть наивный сциентизм XIX века, когда пишет, что «если мы так упорно отвергаем местный и временный характер нашей науки, то это свидетельствует только о том, как бессильны мы встать выше своей природы, как не можем подняться над тем, что есть

в ней особенного и частного». Аристотель, называя искусство «*подражанием*», согласно Розанову, как раз и определил «коренную черту арийской души», ибо «подражать можно лишь тому, что любишь, чем заинтересован». В данном случае перед нами — «воля, направленная на внешнее», «стремление подчинить себе его и регулировать»; поэтому «арийцы создавали государства и устанавливали права»; «наука, искусство, государство — три главные продукта арийского творчества», связанные с его объектоцентрическим психоментальным складом...

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

Переходя к центральной идее своего труда и отмечая, что в людях «живёт "дыхание" Творца нашей природы», автор ставит вопрос: «Почему только семитам... дано Откровение?» Разъясняет он это следующим образом: «По складу своей души арийцы были обращены к внешнему, к физической природе» — напротив,

«дух семитов всегда был обращён внутрь себя, не чувствовал природы и отворачивался от жизни, один в истории сохранил чистоту свою, никогда не переставая быть только дыханием Божества». Розанов цитирует XLI Псалом Давида («Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!») и в качестве позднейшей параллели отмечает, что блаженный Августин не нашёл успокоения в человеческой мудрости и поэтому обратился к Богу (см. самое начало его «Исповеди»). Как раз «в ответ на *такую жажду* (!) еврейскому народу было дано Откровение», однако всечеловеческий смысл его не был понят: «Можно привести из Библии много примеров поразительной замкнутости избранного народа» — между тем, как «в Боге все народы земные имеют своего Отца, который в милосердии своём печётся о заблудших столько же, сколько и о верных, скорбит о них и ищет спасения — эта мысль была совершенно чужда евреям». Христианство же, проповедуя воплощённого Бога, в коем «нет ни эллина, ни иудея», стало историческим и духовным разрешением этой древней драмы, своеобразно выразившейся в реальном и символическом различии путей ариев и семитов.

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

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

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



людьми. Уже в ранний период в работе «Апофеоз беспочвенности» (1905 г.) намечается принципиальная полемика с традициями «соборного разума», идущими из русской литературы и философской мысли прежде всего славянофилов... Но надо заметить, что если в этих традициях мы можем усмотреть некоторый коллективистический уклон, то шестовская антропология представляет собою конвульсии гипертрофированного до самоотрицания индивидуализма...

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

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

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

**В. А. Шмаков (1887?–1927/1929?)** — пожалуй, наименее известный из крупнейших русских мыслителей кризисологического XX века; удивительным остаётся тот факт, что о самой его жизни история отечественной интеллектуальной культуры знает до крайности мало... Его книги: «Священная книга Тота» (1916 г.), «Основы пневматологии» (1922 г.), «Принцип синархии» (?). Согласно этому автору, два фундаментальных начала — пластическое и монадное — действуют в мире на всех уровнях Бытия и человечество, рецептируя их, воспроизводит себя в этих метафизических качествах изнутри истории культуры. Монадное начало — персонологично, лично, начало законченной формы, аполлинического строя, достигнутого совершенства. Но оно, тем не менее, уступает началу пластическому, дионисийскому, трансформационному, принципу вечной жизни, мистерии, неподконтрольности Бытия...

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

Тем не менее, у Шмакова мы находим множество интереснейших частных замечаний и наблюдений. Так, например, рассматривая риторику в расширительном смысле духовного воздействия слова оратора на толпу в качестве метафизи-

ческого взаимодействия Логоса и Субстанции, Шмаков даёт весьма глубокие характеристики качественной природы последней: «Толпа, — пишет он, — не дитя и не чудовище... Природа толпы — пластический поток: *толпа есть вихрь, свободно несущийся в окружающем пространстве...* Если её образование подобно намагничиванию куска железа, в каком-то акте все элементарные магниты ориентируются в определённом направлении, то смерть толпы есть исчезновение магнитного поля, когда все элементарные магниты вновь распределяются в хаотическом беспорядке... Намагниченное железо может попасть также в новое магнитное поле, более мощное и имеющее противоположный заряд; железо при этом не только размагничивается, но и перемагничивается, меняя северный магнетизм на южный и обратно... Толпа может попасть в пластический поток иного и даже обратного стремления», ибо «люди устремляются к новым целям, совершенно забыв о прежних». По Шмакову, «единственно возможный путь к её постижению и творческому руководству — это непосредственное воздействие на её пластичность», и «несомненный успех перед нею будет иметь только тот оратор, который сумеет ярко выразить и укрепить это устремление». Автор указывает, что «простейший способ верного и лёгкого успеха — это убеждать толпу в том, в чём она уже убеждена, выставлять лозунги, непосредственно подходящие к её состоянию», поскольку «лозунг есть классический приём пластического воздействия». «Он, — отмечает Шмаков, — совершенно чужд разумному монадному сознанию; это не есть цель, хотя его и выдают за таковую, это не есть и логически закономерный путь к цели: лозунг — это вежа, указующая направление устремления в данный момент, хотя в дальнейшем криволинейный путь в действительности ведёт к иной, подчас и прямо противоположной цели. Как ни прост и грубо наивен способ успеха пред толпой путём приноравливания к ней и выкидывания соответствующих её состоянию хлестких лозунгов — он всегда был и будет применяться с одинаковым успехом... Будучи в действительности только медиумами, порождениями и игрушками толпы, эти люди принимали на себя личину вождей, <...> бутафорские вожди тотчас же будут обратно ввергнуты в ничтожество, откуда они вышли. Как волна несёт на своём гребне щепку, так и вожди толпы несутся ею, и только наивные люди принимают высоту их положения за показатель их действительной силы и достоинства... Люди, обладающие сравнительно большими дарованиями и достоинствами, встречаются толпой или вовсе враждебно или просто ею игнорируются, в то время как совершенные ничтожества достигают и почестей, и известности. Первые не достигли ещё дара творческого теургического воздействия на массы, но уже считают недостойным себя подлаживаться под толпу, а потому и терпят неудачи; вторые идут по последнему пути и достигают желанного... "Как мало надо иметь ума, чтобы управлять людьми"... Такое правление в действительности иллюзорно», но оно — «видимо всеми и всеми принимается за действительное».

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

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

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

Синхронистическое понимание «большого времени истории культуры» — несомненная прерогатива бахтинской школы: так, например, Античность, Средневековье, Новое время и Современность, при всей их неразстворимости друг в друге и существенной особенности, мыслятся со-существующими в едином макроисторическом присутствии как некие взаимодополнительные формы со-временного мышления. «Время культуры, — пишет один из знаменитых учеников Бахтина, — это всегда настоящее время разновременных культур». Этот ведущий современный отечественный представитель «школы диалога культур» — В. С. Библиер — пишет и о проблемности самого знания, а также о сомнении в его высоком статусе как основе подлинного понимания, включающего в себя с необходимостью НЕ-понимание: «Беда в том, что до сих пор в нашем опыте (даже в опыте учебного диалога) мы часто поступаем так: вот пришли к ученикам, теперь наша задача дать «наличный» предмет: физику, математику, биологию, литературоведение как они есть, но мы не хотим обнаруживать внутреннюю странность, диалогичность, сомнительность самих этих предметов, не доводим знание до предела, не раскрываем срез современного бытия человека..., который характерен для культурного обращения с понятиями. Тут важно сотрудничество крупнейших учёных. Но учёные бывают разные. Учёный на среднем уровне знания — это наибольший враг такого отношения к понятиям как к средоточиям

«учёного незнания». Только на уровне Бора, Эйнштейна, Гейзенберга, на основе изучения их работ мы действительно находим этот статус современного знания, сомневающегося не только в тех или иных понятиях, но и самом абсолютном значении познания в качестве исчерпывающей характеристики разума». В этой роскошной фразе, между тем, сквозит и элитарный скепсис послекантовской университетской науки с её известным методологическим недоверием к прежнему традиционному знанию, эпистемологическим сомнением в самой возможности апеллировать к метафизическому опыту...

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

Вампирическая вагинальность диалога, обрекающая его участников на невозможность окончательного «да» и «нет», сама эта обречённость на невозможность знака восклицания — связаны с открытием оборотной стороны диалогии, никогда не обнаруживаемой в её наивном саморазвёртывании, и были великолепно отмечены Г. Джемалем в его известной метафизической поэме «Ориентация — Север» (1996 г.). С другой стороны, возражая Джемалю, можно интерпретировать диалог не как инерционный метод, но как редкостную цель, как со-бытие встречи, исполненной и завершённой в самой себе.

Антибахтинским пафосом проникнута и глубокая статья Н. Бонецкой «Бахтин глазами метафизика» (1997 г., напеч. — 2006 г.): «Философия Бахтина принципиальнейшим образом антиметафизична, бессущностна; пафос Бахтина-философа — десубстанциализация реальности... Мир, конструируемый Бахтиным — мир одних исключительно отношений, и в этом смысле — сплошь релятивизированный мир»; «разрушение метафизики у Бахтина идёт рука-об-руку с обезбоживанием мира...». Автор, говоря далее об «иудейских корнях диалогической философии», ставит Бахтина в один типологический ряд с мыслителями-диалогистами конца Нового времени (М. Бубером, Э. Левинасом) и подчёркивает при этом: «Неприятие иудейскими мыслителями метафизики имеет религиозную, а не философскую природу, и проистекает оно в итоге из глубинного страха сотворить себе кумира, поклониться ему — под видом метафизической сущности». Согласно Бонецкой «платонический дух "Афин"» у Бахтина «с беспощадностью изгоняется и торжествуют мировоззренческие интуиции "Иерусалима"», более того, она даже указывает на «ненависть Бахтина к христианским и гре-

ческим мировоззренческим элементам — вообще, к учению Церкви», которая «в полной мере обнаружилась в книге о Рабле». Карнавализация Благой Вести оборачивается у Бахтина в «метафизику инфермальную, обращённую вниз... в преисподнюю»: «неотвратимое перерождение "диалога" в "карнавал"» вполне согласуется с «метафизикой, обратной христианской — метафизикой преисподней»; «Бахтин подробно рассуждает о том, что всё, попавшее в карнавальный ад, сводится на уровень "подтирок" ... Исчезают и имена вещей, превращаясь в клички и прозвища. Бахтинская "весёлая преисподняя" — антипод *софийного космоса*, в который был устремлён взгляд русских метафизиков». Это — так, но, к сожалению, сам интеллектуальный мир софиологической проблематики в XX веке напоминает «карнавальное ад»...

**В. Н. Топоров (1928–2005)** в книге «Эней — человек судьбы» (1993 г.) писал о дальних предпосылках «всеобщей общительности», о макроисторическом генезисе «средиземноморской персонологии» и «ареальном балканском макроконтексте», откуда вырастают «великие тексты культуры» (в центре авторского рассмотрения — «Энеида» Виргилия) как «голос места сего»: благодаря ему подготавливается и осуществляется «прорыв в новое духовное пространство» изнутри «ветхого» Древнего мира. Эней предстаёт как *человек перед лицом моря*, здесь — его настоящее: ему суждено двигаться в неведомое для него самого будущее (потомки Энея, как известно, создадут Рим, а потому сам Эней формирует уникальный «фундамент будущего римского человека»), уплывая из разрушенной Трои, которая навсегда остаётся прошлым этого древнего героя. На дальнейшем осмыслении данной сотериологической ситуации строится всё последующее изложение.

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

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

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

Из троянского воина Эней постепенно превращается — сквозь своё морское странствие! — в творческого землеустроителя: здесь, согласно Топорову, символически раскрывается исходно-ментальная обусловленность «средиземноморского человека дела»: от финикийских мореплавателей-торговцев — до Леонардо и архитекторов современной технотронной цивилизации «нового Карфагена»... Между тем, весьма интересно прорисована макроисторическая модель такого «тотального делячества», сводящего саму тотальность к чисто человеческим пропорциям, в книгах **А. Г. Дугина (р. 1962)** («Мистерии Евразии», «Основы геополитики», «Философия войны» и др.), который выдвигает «базовую идею о неснимаемом конфликтном противоречии, существующем во все эпохи между цивилизацией Моря и цивилизацией Суши»: «Север + Восток, Икона, индоевропейцы. Огонь, Дом, оседлость, Традиция и Суша. Это силы номоса Земли. Сторонники культуры и порядка, ответившие на вызов трансцендентного Огня веером арийских традиций — вплоть до христианства. Юг + Запад, иконоклазм, семитские народы, Вода, Корабль, кочевничество, модернизм и Море. Это силы отрицания земли, носители растворения, апокалиптические энергии рационального Хаоса, номоса Моря. Они ответили на вызов Океана тем, что стали на его сторону против Земли и против древнейшего, почти забытого огненного прометеического вопроса, который предшествовал номосу Земли и всей человеческой Истории». «Земля, — согласно этому автору, — не может больше ответить на вызов номоса Моря, ставшего глобальным и единственным». Дугин указывает на тотальный и роковой «Триумф Воды» в качестве ключевой характерологии большой современности... В книге «Гипербореяская теория» Дугин излагает концепцию «происхождения человечества» Г. Вирта, согласно которой макроисторическая деградация обусловлена космическими факторами.

Тот очевидный факт, что глобальный кризис охватил в последние века не только западно-европейский мир, но и всё культурное человечество, самым замечательным образом подтверждается книгой **В. В. Малявина (р. 1950)** «Сумерки Дао» (2003 г.): знаменитый китаист даёт здесь тонкий и подробный анализ процессов, протекающих в китайской культуре «на пороге Нового времени», и показывает, что они представляют собою странные аналоги тому, что синхронно происходило в «фаустовском» культурно-историческом мире...

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

## ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. М., 1996.
- Березовая Л. Г., Берлякова Н. П. История русской культуры: В 2 ч. М.: «ВЛАДОС», 2002.
- Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: «Водолей», 1996.
- Библер В. С. Диалог культур и школа XXI века // Школа диалога культур: Идеи. Опыт. Проблемы. Перспективы. Кемерово: «Алеф», 1993.
- Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М.: «Высшая школа», 1995.
- Бонецкая Н. Бахтин глазами метафизика // Волшебная Гора: традиция, религия, культура. Вып. XII. М.: «Волшебная Гора», 2006.
- Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: «Книга», 1991.
- Егоров Б. Ф. От Хомякова до Лотмана. М.: «Языки славянской культуры», 2003.
- Ермилова Г. Г. От Гоголя до Набокова: Статьи о русской литературе. Иваново, 2007.
- Жуков К. А. Восточный вопрос в историософской концепции К. Н. Леонтьева. СПб.: «Алетейя», 2006.
- Капустин Н. В. «Чужое слово» в прозе А. П. Чехова: жанровые трансформации. Иваново, 2003.
- Карпенко Г. Ю. Возвращение Белинского: литературно-художественное сознание русской критики в контексте историософских представлений. Самара, 2001.
- Киреевский И. В. Разум на пути к Истине. Философские статьи, публицистика, письма. Переписка с преп. Макарием (Ивановым), старцем Оптиной пустыни. Дневник. М.: «Правило веры», 2002.
- Крохина Н. П. Неподвижное солнце любви: о софийных началах русской литературы XIX–XX веков. Иваново, 2004.
- Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993.
- Леонтьев К. Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К. Н. Цветущая сложность: Избр. статьи. М., 1992.
- Лермонтов М. Ю. Предсказание // Лермонтов М. Ю. Соч.: В 2 т. М.: «Правда», 1988. Т. 1.
- Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990.
- Малявин В. В. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2003.
- Михайлов А. В. Обратный перевод. М., 2000.
- Михайлов А. В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
- Михайлов А. В. Терминологические исследования А. Ф. Лосева и историоризация нашего знания // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М.: «Наука», 1991.
- Михайлов А. В. Языки культуры: Учебное пособие по культурологии. М., 1997.
- Невлева И. М. Философия культуры С. Л. Франка. СПб.: «Алетейя», 2007.
- Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. М.: Изд-во «Эксмо», 2003.
- Океанский В. П., Океанская Ж. Л. От Хомякова — до Булгакова... Книга очерков кризисологической метафизики. Шуя, 2007.
- Океанский В. П. Русский Леонардо: художественная концепция мира в творчестве А. С. Хомякова (поэтическая метафизика имени). Шуя, 2006.
- Розанов В. В. Место христианства в истории. СПб., 1904.
- Розанов В. В. Философия урожая // Литературная учёба: Литературно-философский журнал. 1992. № 1–2–3.
- Соловьёв В. С. Краткая повесть об Антихристе // Соловьёв В. С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: «Современник», 1991.
- Тамаев П. М. Проблема «русской художественной школы» в отечественной литературе середины XIX века: поэзия и драматургия. Иваново, 2005.

- Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995.
- Топоров В. Н. Эней — человек Судьбы: К «средиземноморской» персонологии. М., 1993.
- Усманов С. М. Безысходные мечтания: Русская интеллигенция между Востоком и Западом во второй половине XIX – начале XX века. Иваново, 1998.
- Флоренский П. А., священник. Автореферат; Троице-Сергиева Лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имён в историческом освещении. Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. М.: «Мир книги»; «Литература», 2007.
- Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М.: «Правда», 1990. Т. 2: У водоразделов мысли.
- Фудель С. И. Собр. соч.: В 3 т. М.: «Русский путь», 2005.
- Холодный В. И. А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии. М.: «Академический проект», 2004.
- Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М.: «Медиум», 1994.
- Хомяков А. С. Избранное: Лирика. Трагедии. Тула: Приокское книжное изд-во, 2004.
- Хомяков А. С. Стихотворения. М.: «Прогресс-Плеяда», 2005.
- Хомяков А. С. Записки о Всемирной Истории // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 5–7.
- А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции, состоявшейся 14–17 апреля 2004 года в г. Москве в Литературном институте им. А. М. Горького: В 2 т. / Отв. ред. Б. Н. Тарасов. М.: «Языки славянских культур», 2007.
- Хомяков А. С. Церковь одна. Семирамида. М.: «ИХТИОС», 2004.
- Шестов Л. Афины и Иерусалим. Paris, 1951.
- Шмаков В. Основы пневматологии. К.: «София», 1994.
- Шмаков В. Принцип синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств. К.: «София», 1994.
- Эпштейн М. Слово и молчание: Метафизика русской литературы. М.: «Высшая школа», 2006.



## ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ КРИЗИСОЛОГИЯ XIX–XX ВЕКОВ

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

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

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

Мышление Ницше оказалось глубочайшей сейсмографией и одновременно диагностикой исторической эпохи, в которой «Бог умер», благодать покинула людей, а европейское человечество, на все лады рассуждающее о христианских и гуманистических «ценностях», устраивается над бездною опустевшего Бытия в скудных пределах своего жизненного мира на совершенно иных принципах, внутренний механизм порождения которых был Ницше вскрыт и объяснён как «воля к власти». Как справедливо и многократно писали, особенно под-

чёркнуто — в России, давшей крупномасштабно развёрнутую «нищедицею», Ницше, поплатившийся за своё познание сумасшествием, не убивал Бога, но застал его «мёртвым» в душе и судьбе своей эпохи...

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

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

В ранней работе (1872 г.) «Рождение трагедии из духа музыки» тема «эллинство и пессимизм» разрешается в особой метафизике творчества, предполагающей самооправдание Бытия в искусстве. Сам мир рассматривается Ницше как художественное произведение: «Только как эстетическое явление бытие и мир имеют вечное оправдание»; «Только пессимизм нуждается в искусстве, и только для него оно понятно; искусство одно только и спасает от практических последствий пессимизма»; «Греков оно избавило от опасности буддийского отрицания воли». Никогда, за исключением, может быть, «Философии искусства» романтика Шеллинга, искусству и художественной деятельности не придавалось столь исключительного значения, как в этом труде Ницше. Весь мир существует только для искусства и вся наша жизнь — постоянный акт эстетического творчества. Художественное произведение и человек — оба представляют собою повторение основного процесса, создавшего мир. Только ради художественных целей «Воля» вылилась в эти миры, звёзды, тела и атомы, в нас с вами; отсюда ясно, что искусство необходимо не для отдельных личностей, а для самой этой мистической «Воли», вослед за Шопенгауэром отождествляемой Ницше с некоей трансцендентной сверхчеловеческой музыкой, от смертоносного волшебства которой нас защищают те или иные мифы: «Миф охраняет нас от музыки, — пишет Ницше, — художественность исполнения сама по себе вводит страсть и сковывает её формами».

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

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

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

Трудно согласиться с тезисом об отсутствии у прежнего человечества цели — не только библейская, но и все традиции содержат в себе телеологическую перспективу прихождения человечества в новое качество. Здесь сказыва-

ются новоевропейские заблуждения Ницше, связанные с представлением об антропогенности смыслов — результат длительного перерождения, механизм которого Хайдеггер обозначил следующим образом: «Творчество, бывшее прежде отличительной чертой библейского Бога, переходит в Новое время к субъекту и, наконец, вырождается в бизнес...»

В XIX веке стал укореняться натуралистический взгляд на человека как на природное существо: ботанизм Гёте, зоологизм Ницше... Человек оказался размыт в безличной природе, которая не только «знать не знает о былом», но и не ведаёт будущего, ибо в новоевропейской утопии бесконечного однородного пространства «затерялось время»... Вместе с Богом умирает весь верховный метафизический план бытийности, от которого остаётся лишь вампирическое «вечное жерло» матери-природы. Бог удалился в бесконечную даль: осталась — перекошенная бесконечность... Благодать Божья оставила европейскую культуру, но Ницше, как отмечал Бердяев, «хочет, чтобы Бог вернулся». Осознавая невозможность человеку быть без Бога, Ницше готовит некий прорыв: «Бог умер, и мы хотим: пусть живёт сверхчеловек!» В частности, он восклицает устами своего героя: «В том и горе моё, что я не выношу вас, современников, ни нагими, ни одетыми! Всё страшное будущего и всё, что когда-либо заставляло содрогаться залётных птиц, — всё это ещё приятнее и уютнее, чем ваша «действительность». Ибо вы говорите так: «Мы всецело настоящие, без веры и суеверия», так гордитесь вы — ах, даже ещё не имея чем гордиться! Да и как могли бы вы верить, испещрённые! — Когда вы суть картины всего, чему когда-либо верили! Вы — ходячее опровержение самой веры и членовредители всякой мысли. Недостойные веры: так зову я вас, действительные! Все времена говорят друг против друга в ваших умах; сны и говор всех времён были всё-таки действительнее, чем ваше бодрствование. Вы не плодоносны; поэтому вам недостаёт веры. Но кто должен был создавать, тот всегда обладал также своими действительными снами и звёздными знаками и верил в веру. Вы — полуотворённые врата, у которых ждут могильщики. И ваша действительность: «всё стоит того, чтобы погибнуть». Но я хочу отнестись к вам полегче, так как мне приходится нести тяжёлую ношу, и что мне до того, что ещё жуки и крылатые черви сядут на мою душу! Поистине, от этого мне не станет тяжелее! И не из вас, современники, должно прийти ко мне великое утомление. Ах, куда ещё мне взобраться со своей тоской! Со всякой горы высматриваю я на страны Отца и Матери. Но родни я не нашёл нигде: бродягой являюсь я во всех городах и отхожу ото всех ворот. Чужды мне и смешны, современники, к которым недавно влекло меня сердце; я изгнан из стран отца и матери. Люблю я ещё только страну детей своих, неоткрытую, в далёком море: к ней я заставляю стремиться моё парусное судно. На детях своих хочу я заглядить то, что был чадом отцов моих; и на всём будущем — это настоящее. — Так говорил Заратустра».

В принципе, мы можем сказать, что неомифологическое состояние сверхчеловечества — так, как его замысливает Ницше — есть нечто иное по отношению к тому, что мы понимаем как «религиозное» и «светское», и даже как «сакральное» и «профанное», но он не проговаривает свою мысль до конца: «Держите в тайне свои основания! Ибо «ныне» принадлежит черни». Весьма интересно в этой связи он осмысливает устами Заратустры своё расставание с наукой: «Во время моего сна овца ела плющевый веноч на моей голове, ела и приговаривала: "Заратустра больше не учёный". Сказала и ушла, помахивая головою и выступая горделиво. Мне рассказал об этом ребёнок. Люблю я лежать там, где играют дети, у сломанной стены, окружённой волчками и красным маком. Я ещё учё-

ный для детей, волчцов и красных маков. Они невинны даже в своей злобе. Но для овец я уже не учёный; такова моя судьба — да будет она благословенна! Ибо истина заключается в том, что я ушёл из дома учёных, да ещё и дверь захопнул за собою». Ницше прекрасно понимал, что наука, «научная картина мира» — это миф Нового времени, которое идёт к концу, а значит и этот миф — «есть нечто, что должно быть преодолено»: «Придёт время, и человечество отбросит науку, как излечившийся больной отбрасывает не нужный костыль...»

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

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

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

Ницше писал перед смертью своему другу: «Я никогда не изменил христианству в своём сердце». В «Путях русского богословия» прот. Георгий Флоровский отмечал, что «странным образом, именно Ницше подсказал идею религиоз-

ного синтеза, религиозной культуры», а Хайдеггер увидел в словах Ницше «Бог мёртв» феномен «негативной теологии»; и уже в конце XX века Т. М. Горичева будет писать о Ницше как неузнанном православном юридивом...

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

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

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

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

«Шпенглер, — особо подчёркивал Бердяев, — в русском Востоке видит тот новый мир, который идёт на смену умирающему миру Запада... Россия для него — таинственный мир, непостижимый для мира западного. Душа России ещё более далёкая и непроницаемая для западного человека, чем душа Греции или Египта. Россия есть апокалиптический бунт против античности. Россия — религиозна и нигилистична. В Достоевском открывается тайна России». Вспоминается любопытная характеристика России у О. Вайнингера: «Русские — самый негре-

ческий (неклассический) народ из всех народов». «В мыслях Шпенглера, — отмечает далее Бердяев, — есть какое-то вывернутое наизнанку, с противоположного конца утверждаемое славянофильство. Нам интересны эти мысли, эта обращённость Запада к России, эти ожидания, связанные с Россией... Душа Европы не представляется нам далёкой и непонятной душой. Мы с ней во внутреннем общении, мы чувствуем в себе её энергию. И в то же время мы русский Восток. Поэтому кругозор русской мысли должен быть шире, для неё виднее дали. ... Россия — посредница между Востоком и Западом. В ней сталкиваются два потока всемирной истории, восточной и западной. В России скрыта тайна, которую мы сами не можем разгадать. Но тайна эта связана с разрешением какой-то темы всемирной истории. Час наш ещё не настал. Он связан будет с кризисом европейской культуры. И потому такие книги, как книга Шпенглера, не могут не волновать нас. Такие книги нам ближе, чем европейским людям. Это — нашего стиля книга».

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

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

Вспоминая замечание П. П. Гайденко, сопоставлявшей мир Хайдеггера с величественным молчанием пирамид и путём одинокого странника в пустыне, отметим близкую параллель Свасьяна относительно Шпенглера: «Жизненный мир Освальда Шпенглера конструировался по той модели пространства, которую он философски измышлял в "Закате Европы": в рассуждениях о "прочувствованной глубине", растягивающей ощущение плоскости до мира, и в магическом отрывке о египетской душе, кристаллизирующей свою форму мира непрерывным осуществлением пространственной глубины — "бытием странника", идущим вдоль нескончаемых рельефов и стенописи и самой поступью своей растягивающим мир до предела и цели растягивания: гроба. Это описание мистериального шествия вглубь фотографически воспроизводило ещё один «оригинал» детского опыта, сохранившегося на всю жизнь; благоговение Шпенглера перед египетской культурой, особый трепет стиля, сопровождающий каждое

его прикосновение к египетской теме, определялись, пользуясь его излюбленным оборотом, "глубокой внутренней необходимостью" избирательного (добавим мы) сродства; полагать, что он переносил на "Египет" собственные субъекции, было бы правомерно лишь в том случае, если бы мы допустили заранее, что он делал это лишь от того, что на собственные его субъекции был уже перенесён сам "Египет"...". Поэтому совершенно однозначно здесь можно сказать, что «культурфилософская модель копировала модель автобиографическую...»

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

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

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

Согласно Шпенглеру, «дом — это самое чистое выражение породы, которое вообще существует. Первоначальная форма дома всецело вырастает из органического чувства. Душа людей и душа их дома — одно и то же. История искусства никогда не могла освоить этой области. Было ошибкой, когда в структуре жилого дома усмотрели часть строительного искусства. Эта форма родилась из тотемного житейского обихода, не для глаза, ищущего выявляющихся на свету форм, и ни один архитектор никогда и не помышлял работать над планировкой крестьянского дома так, как работают над планировкой собора... Дом и



равным образом основные, т. е. употребительные, формы утвари, оружия, одежды и посуды принадлежат к тотемной стороне бытия. Они характеризуют не вкус, но навыки борьбы, жизни и работы. Каждый исконный вид мебели есть слепок телесной осанки определённой породы людей, каждая рукоятка сосуда продолжает *подвижную руку*. Шпенглер здесь развивает известную мысль Шопенгауэра о простоте античных сосудов, которые так естественно выражают то, для чего они предназначены...

В последней работе «Человек и техника» (1936 г.) Шпенглер видел в технике «тактику жизни», отходя от своей грандиозной концепции эквивалентных высоких культур. Ей на смену здесь приходит монистическая картина всемирно-исторического развития, в центре которой «воля к власти» и «борьба за существование» (нищезанство и дарвинизм). Всемирная культура и искусство интерпретируются уже исключительно как «искусственность» и противоестественность — лишь научно-технические открытия фаустовского человека на Западе имеют глубинный бытийный смысл: установление всемирно-исторического господства посредством техники. Но и оно протекает под знаком фатальной обречённости.

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

**М. Шелер (1874–1928)** — крупный немецкий философ начала XX века, основатель философской антропологии, в своей последней работе «Положение человека в космосе» (1928 г.) указывает на расслоение понимания современного ему образованного европейца при ответе на вопрос «что такое человек?» и выделяет в качестве возможных вариантов три несовместимых круга идей: 1) представления иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении; 2) греко-античные представления о Логосе: надчеловеческий разум + причастный ему человек, в этой причастности — его особость в Бытии, ибо он — «мера всех вещей»; 3) современное естествознание и генетическая психология: человек — достаточно поздний итог развития земли, отличный от других форм лишь степенью сложности... Таким образом, Шелер отмечает, что «в европейском культурном круге» нет никакого единства между естественно-научной, философской и теологической антропологиями, ставя задачу по новому обосновать приоритетность философской антропологии: человек — единственное существо, которому нужен смысл для того, чтобы *быть*. «Образ жизни, ориентированный только на наслаждение, представляет собой явно *старческое* явление, как в ин-

дивидуальной жизни, так и в жизни народов», — отмечает Шелер и приводит в качестве любопытных примеров буддизм, пьянство и эротику... Духовное существо человека выражается в «экзистенциальной независимости от органического, свободе, отрешённости от принуждения и давления, от «жизни» и *всего*, что относится к «жизни»...» Такое существо «открыто миру» и, следовательно, у него есть «мир». Эта «открытость миру», недетерминируемость жизнью духовного существа человека выражается следующей формулой:

человек > < мир > > (открытая система)	животное > < окружающий мир (закрытая система)
-------------------------------------------	---------------------------------------------------

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

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

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

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

Вместе с тем, у Камю часто звучат гедонистические мотивы возврата к естественному, природному, земному, против которого человек восстал своим историческим существованием (особенно ярко в этом отношении его эссе «Изгнанничество Елены», 1948 г.). И недаром книга «Бунтующий человек» заканчивается не такой уж «бунтарской» мыслью: «... тайна Европы в том, что она разлюбила жизнь». Можно говорить о самоисчерпани бунта как базисной культурно-исторической стратегии в творчестве Камю, а также о косвенном свидетельстве о полной капитуляции безблагодатной истории в лоно природного мира, в котором культурный герой тщетно ищет себя. Камю однажды заметил, что даже если наука докажет, что Бог есть, мы всё равно Его будем отрицать — по моральным соображениям...

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

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

Исходной у Тойнби оказывается разъединённость культурных миров, которая господствует в праистории до появления ростков современной цивилизации в бассейне Нила, Тигра и Ефрата — именно здесь, в этой увертюре всемирной истории, как её принято понимать и изучать в новоевропейской академической науке, был совершён первый шаг к грядущему общечеловеческому единству. Разумеется, перед нами — очередной миф.

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

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

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

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

Порицая всевластие атеистической науки, противопоставившей свой рационалистический инструментарий живому многообразию мира, Тойнби парадоксальным образом считает, что продукты этой науки — техника и технологии — служат делу реального живого объединения человечества в единую цивилизацию. Техника как символически означенная и праксиологически воплощённая «тактика жизни» оказывается даже ближе к природе, чем абстракционистская наука...

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

Ясперс выделяет нечто вроде хронотопа Всемирной Истории, называя это осевой эпохой человечества. В хронологическом отношении это время между 800–

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

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

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

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

**М. Элиаде (1907–1986)** — один из наиболее глубоких и интересных мыслителей и учёных XX века; исследовал религиозно-мифологическую символику и архаические способы мышления. Автор книг: «Космос и история», «Священное и мирское», «Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость», «Азиатская алхимия», двухтомный «Трактат по истории религий»... До известной степени развивал идеи, обратные ясперсовской диагностике древности: там, где у Ясперса — духовный подъём, здесь — начало духовного упадка... Элиаде указывал на смысловой и жизненный приоритет «кольцевого времени», «вечного возвращения» над линейной, «осевой» перспективой развития, уходящей в дурную антиантроп-

ную бесконечность — в традиционном же обществе человек был защищён от «кошмара истории», которым охвачен человек исторический, современный; сохранение целостности универсума, в котором человек жил, представляется все менее доступным по мере того, как жизнь становится всё более исторической...

«Свобода делать историю, которой хвалится современный человек, иллюзорна почти для всего человеческого рода... Свобода, — подчёркивал Элиаде, — могла быть возможна — и то в определённых пределах — в начале современной эпохи, но она становится всё более недоступной по мере того, как эта эпоха становится всё более «исторической», мы хотим сказать — всё более чуждой любым трансисторическим моделям... Напротив, человек архаических цивилизаций может гордиться своим способом существования, который позволяет ему быть свободным и творить... (...) ...архаические и традиционные общества допускали свободу ежегодно начинать новое существование — «чистое», с новыми, нетронутыми возможностями... (...) ...архаический человек, конечно, вправе считать себя в большей мере *творцом*, чем современный человек... Каждый год он участвует в повторении космогонии, особого созидательного акта... (...) ...человек был «творцом» в плане космическом, имитируя эту периодическую космогонию..., преодолевая рамки человеческого существования... Ни одна из историцистских философий не в состоянии защитить от страха перед историей».

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

**Р. Гвардини (1885–1968)** — немецкий католический теолог итальянского происхождения, воззрения которого близки христианскому персонализму. «Каждый, будучи поставлен Богом в себе, не может быть ни замещён, ни подменён, ни вытеснен», — подчёркивал Гвардини, переосмысляя и феномен «массовости», ненавистный экзистенциалистскому сознанию: «Тогда хорошо, что людей много, и в каждом из них открыта эта чудесная возможность — быть лицом». Из-под пера Гвардини вышли работы о Достоевском, Паскале, Данте, Шекспире, Кьеркегоре, Гёльдерлине, Рильке...

П. П. Гайденко отмечает «особое благоговение перед бытием», «принятие бытия как некоего незаслуженного дара», которые отличают Р. Гвардини от таких современных ему представителей философии культуры, как Шпенглер, Юнгер и др. При этом Гвардини отнюдь не является онтологическим оптимистом — скорее, напротив, этот дар для каждой эпохи есть весьма трудная, подчас неподъёмная ноша, однако, «пессимизм, — подчёркивает Гвардини, — это та горькая сила, которая постонно побуждает нас трудиться...»

В знаменитой работе «Конец Нового времени» (1950 г.), которая может быть сопоставлена с «Закатом Европы» (1918–1922 г.) О. Шпенглера, «Новым Средневековьем» (1924 г.) Н. А. Бердяева, «Кризисом современного мира» (1928 г.) Р. Генона, «Восстанием масс» (1930 г.) Х. Ортеги-и-Гассета, «Духовной ситуацией времени» (1931 г.) К. Ясперса, «Прощанием с прежней историей» (1946 г.) А. Вебера, в центр рассмотрения выдвигается проблема современного глобального кризиса. А поскольку кризис развёртывается прежде всего во времени, феномены культу-

ры Гвардини рассматривает прежде всего как типы сменяющих друг друга «картин мира». Работа композиционно построена на поэтапном анализе сменяющихся «картин мира» от античной эпохи через Средние века, Возрождение, Новое время — к распаду новоевропейской «картины мира» и вступлению в совершенно иную мировую эпоху, современниками которой оказываемся уже мы с Вами...

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

существование всё ближе подходит... к области величайших возможностей и предельных опасностей». На этой многозначительной ноте Гвардини заканчивает свою работу о завершении новоевропейской истории. Действительно ли она завершена в своём существе — остаётся, однако, под вопросом...

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

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

Х. Арентд назвала Хайдеггера «последним великим романтиком»; между тем, богоискание позднего Хайдеггера позволяет говорить о его, по крайней мере, смысловом приближении к святотеческой традиции: «Теперь только Бог может нас спасти...» — а может и не спасти...

Автор трудов «Шпоры: стили Ницше», «Хайдеггер и вопрошание», «О грамматологии», «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда», «Конец Книги — начало письма» **Ж. Деррида (1930–2004)** однажды, придя с работы домой и услышав о том, что ему из Германии позвонил Хайдеггер, был весьма огорчён, поскольку эта информация оказалась ошибочной: несостоявшийся звонок Хайдеггера и обманутые ожидания послужили своеобразным камертоном его основных историко-культурных соображений о судьбе человеческого мышления и его возможностях. Деррида считал всю европейскую онтологию и метафизику от Фалеса до Хайдеггера фоноцентрической утопией, построенной на репрессивной власти человеческого голоса, обнаруживающейся уже на ранних стадиях современной человеческой истории в индоевропейских языках и мифах. Целое, Мир, антропос, субстанция и т. п. универсалии — не более, чем идиоматические фикции, присущие этой языковой реальности, однако правящие человеческим мышлением на протяжении тысячелетий... Необходима деконструкция этих стереотипов, дающая шанс прорыва в неведомое и неподвластное регулятивному мышлению. Господство речи связывается с патернализмом, с триумфом маскулинного фактора, жёстко репрессирующего энигматуру женского начала с его базисной неоднозначностью (la difference). По этой логике, мужчина говорит — женщина пишет(ся!). Она ближе к праосновности письма, составляющего безначальную анархическую ткань всякого существования, о котором

нельзя адекватно помыслить в онтолого-метафизических категориях. Само «живое настоящее» — не более, чем умозрительный конструкт, продукт репрессивности мужской логики. Где границы этого «настоящего», если в нём прошлое оставляет свои следы и будущее неподконтрольно набрасывает контуры своих очертаний... Деррида высказывался в пользу плюрального иноглобализма, против любых возможностей униформизма, подспудно подрывая кантовскую утопию будущего глобального мира.

Указывая на то, что «имя Бога есть источник нашего языка», Деррида отказывался от самой возможности онтологического рассмотрения слова и странным образом приближался к апофатическому богословию, если только предположить что имплицитная «метафизика текста» и эксплицированный «пантеизм языка» не оказываются для этого существенной помехой. Французский мыслитель в арабосемитическом духе настаивает на радикальной апофатичности Бога: «Бог является истиной всего отрицания скорее, нежели атеизм — истиной негативной теологии». Вопреки традиционному тезису о том, что «существование Бога не нуждается ни в каких иных доказательствах, кроме как в религиозной симптоматике», Деррида подчёркивает, что «отрицание или воздержание... является первым знаком признания, уважения божественной причины, которая не должна даже "быть"».

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

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

Генон родился в семье архитектора, с детства он обладал высоким интеллектом, получил звание бакалавра философии, позже изучал математику, занимался наукой; встретившись в Париже с кругами оккультистов, он вступает в их тайные масонские общества, что в конечном итоге приводит его к разочарованию в современном масонстве. Сотрудничая в журнале «Антимасонская Франция», Генон критикует это сообщество, отмечая его полное вырождение за последние века, однако — что принципиально для адекватного понимания всего массива геноновских идей! — сохраняет до конца веру в глубинные изначальные инициатические основания розенкрейцерства как явления надрелигиозного и надцерковного, эзотерического и метафизического; лишь ему доступна полнота истины. Это убеждение в изначальной благодатности масонства оказывается сквозным лейтмотивом всех сочинений Генона... В 1912 году в поисках истинной традиции он принимает Ислам, хотя публикует много материалов в защиту католического христианства — протестантизм же он считал «псевдорелигией», равно как и «первые Вселенские соборы» выступают для него лишь как последовательные шаги к утрате первоначальной христианской инициации. Католичество же, изнутри которого отчасти восстанавливается эзотерика раннего христианства, Генон считал единственной аутентичной формой посвящения

на современном Западе, а своё принятие Ислама никогда не рассматривал как пример для подражания, объясняя свой шаг как исключительно индивидуальный выбор... Для мышления Генона актуальна классическая для новоевропейского сознания поляризация: Восток (апофеоз традиций и сакральных ценностей) и Запад (закат человечества, профанизация, инфернализация).

С начала 1930-х гг. Генон остаётся в Египте до конца жизни; Каир становится для него второй родиной: он знакомится с египетским шейхом и вскоре берёт в жёны его дочь; всю оставшуюся жизнь Генон живёт традициями мусульманского суфизма, хотя и продолжает сотрудничать с европейскими эзотерическими органами и изданиями... На Западе у него остаются ученики и различные почитатели: столь разные, как М. Элиаде, Ю. Эвола и А. Жид... Опираясь на традиционную уже критику европейского рационализма Генон вносит в неё и нечто существенно новое, интеллектуально захватывающее. С картезианством XVII века им связывается полная деградация традиционного духа и конец былой сакральности, начавшиеся ещё в XIV веке, в эпоху европейского Возрождения: именно здесь надо искать истоки последующего вырождения масонства в XVIII веке; ныне — тёмный век революционных масс, царство консенсуса... СССР и США — библейские Гоги и Магоги. Генон указывает на существование семи башен сатаны (три из них — в СССР), предсказывает грядущее воцарение спиритизма (экстрасенсы, неоколдуны и проч.).

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

Одной из самых глубоких и захватывающих книг Генона является труд «Царство количества и знамения времени», написанный в годы второй мировой войны: здесь затрагиваются самые различные — и для профанов: не-сводимые! — стороны современной жизни в её отношении к потерянной традиции, как бы завязанные в единый универсально-эстетический узел, что позволяет читать книгу на едином метафизическом дыхании... Здесь поднимаются вопросы энергичности имени и невыразимости словом, исторического вырождения языка и господства рационализма, сакральной географии и алхимической металлургии, неошаманизма и девальвации денег... Например, известный любой деревенской хозяйке факт, что «когда считают кур — они дохнут», расширяется до общечеловеческих масштабов: развитие макроэкономики и универсальной банковской системы ведёт неизбежным ходом к тотальной финансовой и антропологичес-

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

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

В свете однозначной ориентации на сверхчеловеческий религиозный идеал (который Бердяев на примере К. Леонтьева называл «практическим монофизитством») становится понятно и *полное неприятие гуманизма* Р. Геноном (что мы уже отмечали во втором тематическом разделе первой части): «Существует термин, который стал популярным в эпоху Возрождения и который изначально содержал в себе всю программу современной цивилизации: этот термин — "гуманизм". Люди Возрождения действительно стремились свести всё к чисто человеческим пропорциям, исключить любые принципы более высокого уровня и, выражаясь символически, отвернуться от неба под предлогом покорения земли. Древние греки, чему примеру они, как им казалось, следовали, никогда не заходили столь далеко в этом направлении, даже в периоды самого глубокого интеллектуального упадка. Для них сугубо утилитарные соображения никогда не играли решающей роли, как это происходит с современными гуманистически ориентированными людьми. Гуманизм представлял собой первую форму того, что впоследствии стало современным «лаицизмом» — чисто секулярным светским мировоз-

зрением. Именно благодаря своему стремлению свести всё к человеку как к самоцели, современная цивилизация вступила на путь последовательных нисхождений и деградации, завершившихся обращением к уровню нижайших элементов в человеке и ориентацией на удовлетворение его наиболее грубых материальных запросов, что само по себе является достаточно иллюзорной целью, поскольку цивилизация постоянно порождает значительно большее количество искусственных потребностей, чем она сама способна удовлетворить».

В таком же ключе — напомним здесь и это — формулируется отношение к философии. Генон, по-своему рассматривавший процесс деградации архаического человечества на фоне инволюции древней мудрости по мере перерождения её в «философию», пишет следующее: «Сам термин «философия» может быть истолкован в весьма позитивном и закономерном смысле (который, несомненно, и вкладывался в это слово первоначально), особенно, если верно то, что впервые его употребил именно Пифагор. Этимологически он обозначает ни что иное, как «любовь к мудрости». Это предполагает, прежде всего, некую изначальную склонность к достижению мудрости и, в более широком значении, поиск, порождённый этой склонностью и ведущий к обретению знания. Таким образом, «философия» является лишь предварительной и подготовительной стадией, лишь движением по направлению к мудрости или, другими словами, ступенью, соответствующей низшим проявлениям этой мудрости (Между «философией» и мудростью существует такое же отношение, как между «одарённым человеком» и «трансцендентным человеком» или «истинным человеком» в даосской традиции). Последующее извращение этого понятия состояло в том, что промежуточная ступень была принята за цель в себе, и что появилось стремление заменить «философией» («любовью к мудрости») саму мудрость, а это предполагало забвение или игнорирование истинной природы последней. Именно таким образом возникло то, что может быть названо «профанической философией», то есть поддельной, ложной мудростью чисто человеческого и потому исключительно рационального порядка, занявшей место истинной, традиционной, сверхрациональной и «нечеловеческой» мудрости. Однако нечто от этой истинной мудрости в эпоху античности ещё оставалось. Это подтверждается, прежде всего, наличием мистерий, чей сущностно инициатический характер несомненен. Кроме того, учения самих философов подчас имели «экзотерическую» и «эзотерическую» стороны. Эзотерическая сторона в «философии» оставляла открытой возможность перехода к более высокой точке зрения, что стало особенно очевидным (хотя, возможно, и не в полной мере) несколькими столетиями позже в учениях александрийских гностиков. Для того чтобы «профаническая философия» смогла окончательно сложиться, необходимо было оставить только экзотерическую сторону, полностью отбросив сторону эзотерическую. Именно к такому результату привели тенденции, впервые проявившиеся в древнегреческой мысли. Позднее им суждено было достичь своих последних пределов. Однако прежде, чем возник рационализм, то есть сугубо современное мировоззрение, не просто оставляющее без внимания, но подчёркнуто отрицающее всё, что принадлежит сверх-рациональному уровню, непомерное значение, придававшееся рационалистической мысли, должно было ещё более возрасти». Размышляя о связи современной философской мысли с тем, что можно назвать духовным опытом или, по Элиоту, «священными делами человечества», Генон особо подчёркивает, что «...философия, оставаясь тем, что она есть, не имеет никакого права считаться «традицией», так как она относится исключительно к рациональному человеческому уровню, и это верно даже в том случае, если она прямо

и не отрицает реальностей, выходящих за пределы этого уровня. «Философия» — это не более, чем продукт мыслительной деятельности человеческих индивидуумов, лишенных каких-либо источников нечеловеческого откровения или инспирации, а значит, одним словом, это чисто «профаническое» явление».

Надо отметить одну принципиальную вещь в аспекте христианского прочтения и отношения к геноновскому эзотеризму: если у Ницше телеологическая установка на сверхчеловеческое явно направлена против христианского богочеловеческого измерения Бытия (как бы мы ни усложняли в интерпретации эту проблему!), то у Генона та же самая модель развёртывается тайно — «эзотерически»... В итоге же происходит своеобразное размывание церковности изнутри, приводящее, например, к полной делегитимации Кирилло-Методиевского дела, основанного на якобы неинициатической традиции. Так А. Г. Дугин пишет в работе «Крестовый поход Солнца», что «в рамках "авраамических" традиций именно древнееврейский и арабский языки рассматриваются как "сакральные языки" в полном смысле слова. (...) Генон подчёркивает, что "сакральным языком" может быть только тот язык, где традиция имеет письменный характер, т. е. основывается на духовном авторитете фиксированного текста. Греческий и латынь Генон к числу "сакральных языков" не относит, так как с его т. зр., они лишь послужили для поздней фиксации чисто вербальной традиции, связанной с устной передачей, а не с "богоданным" текстом».

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

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

В работе о Данте Генон затрагивает и тему «вечного возвращения», связываемую в новоевропейской философии с именем Ницше. Между тем, согласно Генону, «полагать», что «всё окажется к концу в положении идентичном — значит впасть в ошибку "вечного возвращения" Ницше». У Данте же Генон отмечает «формальное указание на то "вечное возвращение", которое занимает важное место во всех традиционных учениях и на котором, что является довольно замечательным совпадением, особенно настаивают исламский эзотеризм и даосизм»; эти же идеи отмечены им «у Гераклита и стоиков», «от Пуран до Апокалипсиса, — видит Генон, — согласие этих традиций с герметическим учением».

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

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

«В конце концов, — пишет Генон, — все традиции между собой согласны, насколько ни отличались бы они по форме». Во всяком случае, внутри христианской традиции такой интегрально-экуменический принцип часто интерпретировался как «дело Антихриста»... Захватченность этой синтетической идеей приводит к явному ослаблению духовного критицизма в «распознании духов», когда, например, Генон пишет: «Действительно, не только основание учений всегда и



повсюду одно и то же, но, более того, что может казаться ещё более удивительным на первый взгляд, способы выражения сами представляют часто поразительное сходство, в том числе и для традиций, которые слишком удалены друг от друга во времени или в пространстве, чтобы можно было предположить непосредственное влияние их друг на друга; в таком случае, конечно, надо было бы для того, чтобы открыть эффективную связь, идти гораздо далее, чем позволяет нам это сделать история». В итоге возникает убедительно-красивая и весьма проникновенная мегаутопия эзотерической **обозримости** и полной метафизической **понятности** макроисторического бытия в его символических границах: «...почему земной рай описывается как сад с растительным символизмом, тогда как небесный Иерусалим — как город с минеральным символизмом? Потому что растительность представляет собою выработку ростков в сфере витального усвоения, тогда как минералы представляют окончательно зафиксированный результат, "кристаллизацию", так сказать, в терминах циклического развития».

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

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

Итальянский мыслитель **Ю. Эвола (1898–1974)** был учеником Генона, но если последний стремился к духовной самореализации на уровне «мудреца», то Эвола был последовательным «воином». Его книга «Люди и руины» (1953 г.) посвящена осмыслению кризиса современного западного мира, связанного с «революциями», «одержимостью экономикой», крушением традиционного миропорядка — за все эти «завоевания материалистической цивилизации» современному человеку «приходится расплачиваться»... Между тем, автор верил в реальную возможность реконструкции древних духовных традиций в случае прихода к власти определённо мыслящей «военизированной» элиты.

В классической работе Эволы «Метафизика пола» на переднем плане — «вечная тематика» Эроса и «магического пробуждения» половой энергии; здесь развёрнута яркая метафизическая апологетика мужского начала, говорится о «священной проституции» и в целом завышенная роль женского начала в феминистической философии будущих французских постструктуралистов переосмысливается в режиме радикального «инициатического» понижения: метафизический сервиллизм вагины — первое и последнее в самой природе женской субстанции... Если христианство духовно и социально **повысило** роль женщины, а западноевропейский гуманизм **превысил** её — то неоязычество Эволы работает на её «оперативно-конструктивное» **понижение** в условиях современного антропологического кризиса.

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

## ЛИТЕРАТУРА

- Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
- Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1992.
- Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999.
- Бимель В. Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и иллюстраций). Челябинск: «Урал LTD», 1998.
- Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером: Новоевропейская философия. СПб.: «Владимир Даль», 2007.
- Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4.
- Генон Р. Избр. произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М.: «Беловодье», 2004.
- Генон Р. Кризис современного мира. М.: «Арктогея», 1991.
- Генон Р. Метафизическая символика креста // Литературное обозрение. 1994. № 3–4.
- Генон Р. Онтология Неопалимой Купины // Литературное обозрение. 1994. № 3–4.
- Генон Р. Основные признаки метафизики // Литературное обозрение. 1994. № 3–4.
- Генон Р. Символика креста. М.: «Прогресс–Традиция», 2004.
- Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: «Беловодье», 1994.
- Генон Р. Эзотеризм Данте // Философские науки. 1991. № 8.
- Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
- Гулыга А. «Дело Хайдеггера» // «Литературная Россия». 30 ноября 1988 г. № 48 (5216). С. 15.
- Derrida J. Heidegger et la question: De l'esprit et autre essays. Paris, 1990.
- Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. СПб., 1994.
- Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4.
- Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 3–4.
- Деррида Ж. Эссе об имени. СПб., 1998.
- Доброхотов А. Л. Метафизика // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 363.

- Дугин А. Г. Крестовый поход Солнца // Милый Ангел: Метафизика. Традиция. Эзотеризм. Инициация. Символизм. Эсхатология. Сакральная география. Традиционные науки. Т. 2. М.: Арктогея, б. г.
- Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993.
- Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.
- Иванова В. А. Кризис культуры и трагедия гуманизма // Наука и религия: проблемы современного гуманизма: Материалы Межрегиональной научной конференции. Нижневартовск, 2003.
- Камю А. Бунтующий человек: философия, политика, искусство. М., 1990.
- Камю А. Изгнанничество Елены // Камю А. Избранное: Сборник. М.: «Радуга», 1988.
- Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Творчество и свобода: статьи, эссе, записные книжки. М.: «Радуга», 1990.
- Лукач Й. Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. М., 1984.
- Мережковский Д. С. Бог // Мережковский Д. С. Собр. соч.: В 4 т. М.: «Правда», 1990. Т. 4. С. 521.
- Martin Heidegger: Gesamtausgabe: Ausgabe letzter Hand. Stand: Juni 1989 / Vittorio Klostermann.
- Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: «Высшая школа», 1988.
- Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
- Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
- Подорога В. Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии: Сёрен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. М.: «Ad Marginem», 1995.
- Подорога В. Egestio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: «Наука», 1991. С. 102–120.
- Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1985.
- Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991.
- Сафрански Р. Хайдеггер: Германский мастер и его время. М.: «Молодая гвардия»; «Серебряные нити», 2002.
- Сендеров В. Просёлок и магистраль: Стиль и образ философии Мартина Хайдеггера // «Русская мысль». № 4065. 16–22 февраля 1995. С. 12.
- Сумерки богов: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр. М., 1989.
- Тойнби А. Дж. Постижение истории: Избранное. М., 2004.
- Фауст и Заратустра. СПб.: «Азбука», 2001.
- Фридрих Ницше и русская религиозная философия: В 2 т. Минск, 1996.
- Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: «Наука», 2002.
- Хайдеггер М. Вместо вступления. Творческий ландшафт: Почему мы остаёмся в провинции? // Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.: «Алгоритм»; «Эксмо», 2006. С. 5–8.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: «Республика», 1993.
- Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М.: «Высшая школа», 1991.
- Хайдеггер М. Творческий ландшафт: почему мы остаёмся в провинции? // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: «Гнозис», 1993. С. 218–221.
- Хайдеггер М. Язык. СПб., 1991.
- Хомяков А. С. Черты из жизни калифов // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М.: «Медиум», 1994. Т. 1: Работы по историософии.
- Шварц Т. От Шопенгауэра к Хейдеггеру. М., 1963.
- Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. М.: «Эксмо», 2007.
- Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т.
- Шпенглер О. Годы решений. М., 2006.

- Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993.
- Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.
- Шпенглер О. Пессимизм? М., 2003.
- Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.
- Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002.
- Эвола Ю. Метафизика пола. М.: «Беловодье», 1996.
- Эвола Ю. Мистерия Грааля // Милый Ангел: Эзотерическое ревю. Т. 1. М., 1991.
- Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998.
- Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2005.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость. СПб.: «Алетейя», 1998.
- Элиаде М. Ностальгия по истокам. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006.
- Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Элиаде М. Трактат по истории религий: В 2 т. СПб., 2000.
- Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Ясперс К. Ницше и христианство. М.: «Медиум», 1994.

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ  
В НЕОПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКОВ

Специфика отечественной неоправославной мысли, обозначившаяся достаточно ярко уже у Хомякова и других славянофилов — приятие мира как Богозданного творения: о. Василий Зеньковский справедливо отмечал, что «Хомяков... в своих космологических идеях вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX веке обозначили себя как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков)». В той или иной степени все русские религиозные мыслители последних двух столетий затронуты этой темой, уходящей корнями в древлеправославное каппадокийское богословие и, прежде всего, к «Беседам на Шестоднев» свт. Василия Великого. При всём том весьма характерно, что, по словам Бердяева, оказывающиеся под рукой новейшие «западно-европейские схемы» в опыте русской мысли «наполнялись новым содержанием, новой силой»...

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

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

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

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

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

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

Принципиальными для понимания взглядов Бердяева на феномен культуры можно считать его знаменитые работы «Смысл творчества» (1916 г.) и «Смысл истории», написанную уже после революции. «Первая философия истории, — пишет он, — книга пророка Даниила»; «Философия истории есть философия не эмпирической действительности, а философия миров загробных, есть подлинное откровение иных миров»; «История есть миф; мифология, по Шеллингу, есть первоначальная история человечества». История — это «движение, мчащее все миры к катастрофическому факту», и необходимо проникновение в метафизику этой катастрофы... «Первый этап земной судьбы человечества зарождался на небе». Бердяев выступает против классического статического понимания вечности и говорит об «огненном движении» в недрах самого Божества, о трагедии внутрибожественной жизни, о неисследимой бездне Ungrund, предшествующей Богу, который из неё рождается... Всё это учение Бердяева есть своеобразный неогностицизм: глубочайший онтологически обусловленный кризис охватывает как все традиционные начала культуры, так и любые прогрессистские упования на будущее, мыслимое Бердяевым в радикально катастрофических образах. В поздней работе «Экзистенциальная диалектика Божественного и Человеческого» он пишет: «Классическая культура хотела бы затвердения мира — между тем, как мир должен быть расплавлен в огне».

Настоящее мыслится подчёркнуто кризисологически. Согласно Бердяеву, «мы живём в эпоху, аналогичную гибели античного мира... Все привычные категории мысли и формы самых «передовых», «прогрессивных», даже «революционных» людей XIX и XX веков безнадежно устарели и потеряли всякое значение для насто-

ящего и особенно для будущего... Индивидуализм, атомизация общества, безудержная похоть жизни, неограниченный рост потребностей, упадок веры, ослабление духовной жизни — всё это привело к созданию индустриально-капиталистической системы, которая изменила весь характер человеческой жизни, весь стиль её, оторвав жизнь человеческую от ритма природы. Машины, техника, та власть, которую она с собой приносит, та быстрота движения, которую она порождает, создают химеры и фантазмы, направляют жизнь человеческую к фикциям, которые производят впечатление наиреальных реальностей. Повсюду раскрывается дурная бесконечность, не знающая завершения». В работе «Смысл истории» Бердяев указывает на выход из этого, казалось бы, совершенно беспросветного тупика: он осуществляется изнутри метафизических глубин истории, изнутри разрешения проблемы исторической конечности как религиозной задачи, переносающей нас в вечное сверхисторическое настоящее, за пределы самой истории (таким образом, в динамическом персонализме Бердяева проявляется своеобразный платонизм).

Согласно историософии Бердяева (в некоторых пунктах напоминающей соображения А. С. Хомякова и В. В. Розанова), «идея исторического внесена в мировую историю евреями»; «история началась со свободы», «эллинский мир не знал по-настоящему свободы», но — лишь «покорность судьбе», «греки не знали исторического движения»; для чисто отвлечённого арийского сознания, для арийского монизма всегда несоединимы «историческое» и «метафизическое»... чисто арийское сознание обращено даже не к эллинской форме арийской культуры, а к индусской, более первоначальной и, может быть, более строгой, чистой форме арийского духа». «Всё, что было наиболее глубокого в Индии, не было связано с историей». «Персы» — «единственный арийский народ, которому было дано сознать «историческое», и это связано с тем, что у персов в их религиозном сознании очень силен момент эсхатологический, апокалиптика, которая имела сильное влияние на апокалиптику еврейскую. Персии принадлежит первенство в раскрытии момента эсхатологического. Это единственный из народов, кроме еврейского, для которого судьба раскрывалась в перспективе разрешающего конца. Борьба Ормузда и Аримана разрешается катастрофой, после которой кончается история и начинается уже что-то иное. Без этой перспективы конца процесс не может быть воспринят как историческое движение». И всё же, согласно Бердяеву, именно «еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории... Еврейский народ есть, по преимуществу, народ истории». «Еврейство» Бердяев называет даже «осью всемирной истории». «Греки более всего сделали для выработки идеи бессмертия психеи, бессмертия души... В еврейском понимании отношения между Богом и человеком бессмертен один Бог». Но «еврейство, по своей духовной природе, коллективистично, в то время как ариичество — индивидуалистично». Бердяев даже ссылается здесь на Ренана: «Семит дал Бога, ариец дал бессмертие души». Антиномия арийского антиисторизма и еврейского историзма, по Бердяеву, разрешается в христианской Апокалиптике, отворяющей изнутри истории сверхисторическую перспективу.

Интересно, что, по Бердяеву, «христианство открывается человеку в период культурной утончённости», оно «возникло в период позднего цветения и утончения древней культуры». Поэтому, можно сказать, христианство — религия не природная, а культурно-историческая. Особо интересно в культурологическом плане приложение к работе «Смысл истории» — «Воля к жизни и воля к культуре»: Бердяев противопоставляет здесь эти две константы исторической жизни, причём, если воля к культуре порождает в итоге мешанство и техническую культуру, то воля к жизни порождает культуру — такова историческая ди-

алектика культурной жизни. Больше того, согласно Бердяеву, «культура всегда бывала великой неудачей жизни» и «существует как бы противоположность между культурой и "жизнью"». «Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобия иной, духовной действительности. Всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями». Однако, «культура духовно истощает себя» и «из стадии "органической" она переходит в стадию "критическую"». Чтобы понять судьбу культуры, нужно рассматривать её динамически и проникнуть в её роковую диалектику. Внутри культуры обнаруживается цивилизаторская тенденция...», а «цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она — реалистична, демократична, механична. Личное начало раскрывалось лишь в культуре».

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

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

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

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



С именем бердяевского друга **отца Сергия Булгакова (1871–1944)** связывают чаще всего ту неоправославную линию в истории русской мысли, которая получила название софиологии: «Центральной проблемой софиологии, — писал сам Булгаков, — является вопрос об отношении Бога и мира, или — что по существу является тем же самым — Бога и человека... В софийном миропонимании лежит будущее Христианства. Софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики. В полном смысле слова она является богословием Кризиса (суда) — но в смысле спасения, а не гибели. И в конце мы обращаемся к потерявшей свою душу, обессиленной обмирщением и язычеством культуре, к нашей исторической трагедии, которая кажется безвыходной. Исход может быть найден через обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества». В работе «Догматическое обоснование культуры» (1930 г.) отец Сергий указывал на космологические основания человеческой деятельности: «Бог сотворил человека как вершину мира, как существо космическое, а мир как бытие человеческое, т. е. человек космичен, а мир человекен»; «человек продолжает раскрытие Божественного замысла о мире». Отмечая, что «человек призван быть со-творцом Бога» и «мир дан человеку проективно», Булгаков сожалеет о том, что «человек сделался пленником космоса из-за недолжного отношения к миру». Культура выступает прежде всего как творческое отношение, обратное адаптивному. По Булгакову, человечеству «открываются два пути для осуществления творческих способностей человека: путь *цивилизации* и путь *творчества (культуры)*. Цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе... Ещё в Библии намечены эти два пути — путь рабства миру, путь Каина и каинитов, ковачей и изобретателей орудий, — и путь культуры — путь народа Божия». В церковной традиции «мир означает космос, в котором человек есть космиург», а потому «христианская жизнь есть непрерывная борьба с миром, борьба за духовное существование».

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

Культура как очеловечивание мира — в этом видит Булгаков «последнее задание культуры»: «Задача культуры — дело богочеловечества, т. е. очеловечивание мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно», ибо «недостижимый предел культурного творчества есть Царство Божие».

Говоря о религиозных основах культуры, отец Сергей пишет: «Культ есть духовное средоточие культуры», а потому любое «"кое-как" есть отречение от культуры в пользу цивилизации» — «всякое человеческое делание... проектируется как агс».

Всемирно-известный православный патролог, профессор основанного отцом Сергием Булгаковым Свято-Сергиевского Православного Богословского Института в Париже, духовник И. А. Бунина, архимандрит Киприан Керн (1899–1960) в своей докторской диссертации «Антропология Святителя Григория Паламы» (1950 г.) проникновенно писал о метафизическом смысле культуры и одновременно о её трагедии. «В Господнем замысле о человеке дарована ему возможность, даже точнее, задание творить и создавать нечто новое. Человек должен осуществить этот божественный о нём замысел. Человек должен будет дать и ответ создавшему об осуществлении этого творческого дара. Страшный Суд поэтому будет и судом о том, как и насколько мы исполнили это своё задание, осуществили ли мы своё творческое назначение на земле. "Добрый ответ на Страшном Судищи" будет ответом на предвечный замысел Творца неба и земли быть и нам творцами на этой земле, чтобы получить свой удел в Небесном Царстве»; «Жизнь в области только природы, природное творчество, т. е. размножение естества человеческих особей всегда связано со смертью; давая грядущим поколениям жизнь, мы её отнимаем от прошедших; мы способствуем процессу отвращения от отцов, от истории, от культурной традиции», — пишет Керн с явными реминисценциями из Н. Ф. Фёдорова. «Но, — говорит он далее в духе Анри Бергсона, — творчество, исходящее из любви, движимое божественным Эросом, проявляется... и может быть заметнее всего... в области красоты и разума, которые вместе с Логосом сочетаются в преобразующем творческом порыве. Хаос зла, безначалья, неразумия и безобразности, силою творческой любви Логоса Божия преображаются в Космос. «Космос» по-гречески, вспомним это, значит и «мир» и «красота». И человек призван в силу этого творить, т. е. из бездны хаоса и небытия создавать духовные и иные ценности»; «Образ Божий в человеке, искра божественного Эроса в нас ищет выхода из себя. По природе своей Эрос экстаичен. И эта платоновская концепция вошла по линии Ареопагитиков в мистику Православного Востока. Жажда выхода из себя, наш Эрос ждёт идущий навстречу ему Эрос божественный, выходящий из себя же. Всё учение псевдо-Дионисия о творении мира, как раскрытии божественного Эроса, является метафизическим обоснованием для творчества человека».

Именно «с вопросом творчества стоит в связи тема культуры, строительства жизни, участия христианина в созидании истории мира». Архимандрит Киприан говорит здесь о «творчестве как особом задании человеку»: «Человеку задано творить, дана заповедь "возделывать землю, из которой человек взят" (Бытие, 3 : 23)... Он творит с жаждою того, что плод его творчества избежит тления, но всею окружающею действительностью он убеждается в том, что всё, созданное человеком, гибнет и исчезает». Таким образом ставится тема трагедии культуры и неизбежные вопросы: «Есть ли смысл творчества? Нужна ли культура? Совместимы ли они с наличием смерти, исторических и геологических катаклизмов, и с самой идеей последнего космического пожара, который уничтожит всё...»

Согласно интерпретации Керна именно свт. Григорий Палама «в творчестве человека увидел изволение Предвечного Совета Божия; предназначение человеку быть по образу Божию, быть творцом, быть соделателем Божиим, быть выше ангелов... Культура, "обработка" земли исходит не из греха Адама, а из вечного замысла о человеке»; и «не об уничтожении созданного учит Благая Весть Христова, а о преображении его». Культура — есть первая заповедь о «хранении и возделывании сада», данная Господом Адаму в Раю; эта заповедь носит «творческий» характер, в

отличие от заповеди упредительной, о «невкушении плодов с древа познания добра и зла»... Несмотря на новую ситуацию, возникшую после нарушения последней, первая заповедь не была отменена Господом, но остаётся человечеству в наследие: и как воспоминание о райском бытии, и как некое исходное призвание к почитательному отношению человека к дарованному участку Божьего мира... «Самый корень слова "культура", как и "культя", имеет в себе нечто религиозное, — подчёркивает архимандрит Киприан вослед Булгакову и Флоренскому, — есть что-то в каждом творчестве (мысль, наука, художество), что в себе содержит семя вечности, свой "семенной логос", роднящий его с Первоисточником Премудрости, с Предвечным Логосом». «Человек стремится к Богу, как к совершенной Красоте», участвуя в созидании тварной красоты в мире, однако «Святая София, как и все памятники человечества, уничтожатся при последнем акте земной истории, но в каком-то преображённом виде её "genius", её логос не пропадут».

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

Такое своеобразное *оптимистическое* сочетание неоправославия и неогностицизма, византизма и гуманизма, размытость их качественных — смысловых и культурно-исторических! — различий вообще характерно для отечественной церковно-ориентированной культурфилософской мысли последних двух столетий, начиная, конечно, с самого Хомякова... Пожалуй, есть только одно исключение в XX веке — **А. Ф. Лосев (1893–1988)**, дигностирующий историю прямо в леонтьевском духе... В дополнениях к «Диалектике мифа», онтологически реабилитирующей само понятие «мифа», Лосев развёртывает свою феноменальную апокалиптологию и ярко показывает, как западный мир, обретая планетарный характер, «гибнет в новом язычестве и еретичестве»... Об этом великолепно пишет В.В. Библихин в «Материалах к исихастским спорам»: «У А. Ф. Лосева учение Св. Григория Паламы о божественных энергиях стало серединой его собственной апокалиптической историософии. Мир, западный мир гибнет в языческом, еретическом, гнусном и отвратительном, пакостном и мерзостном дуализме. Происхождение этого дуализма прослеживается Лосевым, но история болезни становится уже не столь существенной, если беда подступила так близко, так схватила за горло. Беда не в том, что живой Бог испарился для человека в заоблачные сферы, обескровленный мир стал мёртвым телом, над которым человек производит безысходные мертвящие манипуляции. Собственное тело человека тоже стало мертво для него и отдано холодным истерическим сатанинским страстям. И как ещё спасти мир, материю, вещество, тело, если из них

вынуто живое божество. Тогда остаётся выбирать только один из коридоров ада наяву, всё равно какой, потому что все ведут к предсмертным судорогам. В картезианском рационализме всё в мире сводится к глухим столкновениям протяжённых масс, в кантианском субъективизме — к такому же безысходному перетасовыванию сознанием его же собственных порождений, наконец в позитивизме, где трансценденция, уже у Декарта и Канта далеко затерянная, теперь просто выбрасывается за ненужностью и человек задыхается среди пыли распавшегося на атомы бездушного мира. Как воздух, больше воздуха требуется обратный приток божества в мир. Жизнь сохраняется только на островке православия, где мир омыт энергиями, которые и есть прямые божественные присутствия. «Свет Фаворский неотделим от существа Божия и потому есть сам Бог» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 873), «вселенско-ликующее умозрение колокольного звона», «где апофатизм неистощимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин соединяется со вселенскими просторами космического преображения и с внешним ликованием софийно-умной спасённой твари» (Там же. С. 883)».

Интересно излагает лосевскую апокалиптологию, построенную на своеобразной синергии древнего иконографического монументализма и новых политэкономических учений, А. В. Гулыга: «Вся история человечества есть история борьбы между Христом и антихристом, Богом и сатаной. Феодализм — высшая ступень в истории человечества, торжество Бога; феодализм падает под ударами сатаны, дальнейшая история есть история развёртывания и оформления сатанинского духа. Ступени этого развёртывания — капитализм, социализм, анархизм...»

Современные неоправославные авторы (не только в России, но и в Европе) ищут позитивные точки отсчёта для преодоления сложившейся макроисторической ситуации: указывают на «инореальности» фактора «православной цивилизации в глобальном мире» (А. С. Панарин (1940–2003)) или «веры Церкви» как «другой культуры, противоположной западной цивилизации» (Х. Яннарас (р. 1935)) — у них есть много ярких мыслящих последователей... Неодолимая проблема нам видится в том, что в современную антихолистическую эпоху любые интенции с фатальной неизбежностью потонут в информационно-символическом хаосе: постулируемая уже у Лосева тотальная «мифичность» всех описаний реальности и соответственно любого языка сегодня оборачивается отнюдь не ощущением мистического дыхания «неистощимого моря сущности», предполагающим, конечно же, неразстворимость реальности в языке, но, скорее, прямо противоположные вещи: апелляция от языка к реальности объявляется «наивной» и практически никогда не достигает цели... Говоря об исходной мифичности Бытия, делают неожиданный для Лосева вывод: то, что мы называем «реальностью», соткано субъективными намерениями, неисчислимым многообразием интенций. Парадокс полной интериоризации тотальности состоит не только в том, что без Канта была бы невозможна онтологическая реабилитация мифа, но и в том, что потеряно ощущение реальной упругости Бытия: оно уже не просто течёт, но — хаотически расплывается в млеющем ожидании достойного архитектора...

Здесь можно было бы указать и на опыт почти забытого в бурном XX веке афонского имяславия и возрастающий к нему современный интерес — но ограничимся лишь великолепным замечанием 1922 года, сделанным В. Шмаковым: «Благовестие Имяславия есть безусловно величайшее духовное событие последнего столетия; это не было понято нами, и отсюда наша печальная судьба». Верно, однако, и то, что писал полтора века назад, в самый канун Крымской войны, А. С. Хомяков: «Немало христианских держав исчезло с лица земли, а

Китай насчитывает тысячелетия существования, и в том числе целые века высокого благоденствия. В восьмом и девятом столетиях царство Оммиадов и Аббасидов цветущим состоянием и просвещением превосходило христианские народы; но принимать ли в соображение подобного рода факты, когда дело идёт об истине религиозной?» Непревзойдённый Хомяков вообще поставил множество принципиальных вопросов, на которые ещё долго предстоит отвечать неоправданной мысли; вот, напоследок, ещё один из них: «Человек, если рассматривать его с внешней стороны, как особь среди бесконечного ряда других особей, представляет собой слишком ничтожное явление сравнительно с теми мировыми громадами, с которыми знакомит нас, например, астрономия... Сообразна ли с понятием о премудрости и всемогуществе Божьем затрата столь громадных средств для достижения сравнительно ничтожной цели?»

#### ЛИТЕРАТУРА

- Анисимов, игумен Августин. Записки миссионера: размышления православного священника о современном мире, Церкви и государстве, о человеке, об устойчивом образе жизни. Нижний Новгород, 2003.
- Анисимов, игумен Августин. По вере вашей да будет вам: Проповеди на литургии. Нижний Новгород, 2004.
- Бибахин В. В. Материалы к исихастским спорам // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 190–191.
- Бердяев Н. А. Война и кризис интеллигентского сознания. Сила и насилие // Советская литература. 1990. № 7.
- Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
- Бердяев Н. А. Новое Средневековье // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
- Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991.
- Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.
- Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
- Бердяев Н. А. Собр. соч.: В 4 т. Paris, 1989–1991.
- Булгаков, Отец Сергей. Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования). М.: Православное Братство Трезвости «Отрада и Утешение», 1991.
- Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 2: Избр. статьи.
- Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 2001.
- Булгаков С. Н. Философия имени. Paris, 1953.
- Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии.
- Булгаков, отец Сергей. Центральная проблема софиологии // Русские философы (конец XIX – середина XX века). Антология. Вып. 1. М., 1993. Бультманн Р. Иисус // Путь: Международный философский журнал. 1992. № 2.
- Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: «Ладомир», 2007.
- Вальцев С. В. Закат человечества. М.: «Книжный Мир», 2008.
- Гулыга А. В. Православный философ эпохи ленинизма // «Литературная Россия». 29 октября 1993 г. № 39. С. 12.
- Дугин А. Г. Философия войны. М.: «Яуза»; «Эксмо», 2004.
- Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. (4 ч.). Л.: «ЭГО», 1991.
- Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1.
- Карпенко Л. Б. Священная азбука Кирилла. Самара, 2004.

- Керн, Архимандрит Киприан. Антропология Святителя Григория Паламы. Париж, 1950.
- Клеман О. Смысл земли. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
- Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991.
- Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: «Мысль», 2001.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века (III–IV века). М., 1988.
- Лосев А. Ф. Лексика древнегреческого учения об элементах // Вопросы филологии. М., 1969.
- Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
- Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990.
- Лосев А. Ф. Философия имени. М.: МГУ, 1990.
- Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: «Путь к истине», 1991.
- Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. М., 1998.
- Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. М., 1991.
- Мечковская Н. Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий. М., 1998.
- Нестерук А. В. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
- Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: «Алгоритм», 2002.
- Панищев А. Л. Русский Ренессанс: человек между Богом и бесом. М.: Изд-во «Академия Естествознания», 2007.
- Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. М., 1993.
- Розанов В. В. О писательстве и писателях. М.: «Республика», 1995.
- Роуз, Иеромонах Серафим. Человек против Бога. Калифорния; Москва, 1995.
- Рябов О. В. Русская философия женственности (XI–XX века). Иваново: «Юнона», 1999.
- Свеча — 2002. Истоки: Север — Центр: Сборник материалов международных конференций. 70-летию Андрея Тарковского посвящается. Архангельск: Поморский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 2002.
- Священник Тимофей. Православное мировоззрение и современное естествознание: Уроки креационной науки в старших классах средней школы. М.: «Паломник», 2004.
- Семёнова С. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М.: «Советский писатель», 1989.
- Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Флоренский, Отец Павел. Имена. Кострома, 1993.
- Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 2003.
- Ханзак Э. Значение, понятие, имя. Иваново, 1995.
- Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994.
- Хомяков Д. А. Православие, самодержавие, народность. Монреаль, 1983.
- Шмаков В. Основы пневматологии. К.: «София», 1994.
- Шпет Г. Г. Внутренняя форма Слова: Этюды и вариации на темы Гумбольта / Отв. ред. А. Н. Портнов. Иваново, 1999.
- Шукуров Д. Л. Концепция слова в дискурсе русского литературного авангарда. СПб.; Иваново, 2007.
- Экономцев, игумен Иоанн. Православие. Византия. Россия: Сборник статей. М.: «Христианская литература», 1992.
- Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса // Литературная учёба: Литературно-философский журнал. 1991. Кн. вторая. Март–апрель.
- Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в Православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992.
- Яннарас Х. Истина и единство Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

# ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ ПРАКТИКУМ

## СИКСТИНСКАЯ МАДОННА В НЕОКАТОЛИЧЕСКОМ И НЕОПРАВОСЛАВНОМ КУЛЬТУРНОМ СОЗНАНИИ XX века

*«Мать, держащая дитя — будущее —  
у груди: культ Марии в этом новом,  
фаустовском смысле расцвёл  
лишь в столетия готики.  
Своё высочайшее выражение он нашёл  
в Сикстинской Мадонне Рафаэля.  
Это не есть общехристианская черта,  
так как магическое христианство  
возвело Марию  
в качестве Теотокос, Богоматери,  
в совершенно по-иному  
прочувствованный символ»*

*О. Шпенглер*





Когда люди — даже специалисты! — говорят об искусстве, чаще всего опускается самое существенное, с чем мы имеем дело изнутри его. Это совсем не мудрено в наши дни, и культурологическая герменевтика призвана восполнить этот существенный пробел в понимании.

Проанализировав иконологическое восприятие Рафаэлевой Мадонны Мартином Хайдеггером и выделив основную мысль в его рецепции, мы попытаемся здесь целостно охарактеризовать специфику онтологического восприятия явлений искусства и культуры. Далее нам предстоит рассмотреть ценностную эволюцию, проделанную отцом Сергием Булгаковым в осмыслении онтологического статуса рафаэлевского шедевра и обратить внимание не только на различия в итоговых позициях, но и на близкую культурно-историческую диагностику эпохи Нового времени, осуществляемую в работах Булгакова и Хайдеггера, а также поразмыслить о проблемах и перспективах теологии культуры, учитывая факторы как сакрализирующих мифооснов культурного бытия, так и процесса тотальной десакрализации культурного опыта в Новое время, оборачивающейся нарастающей инфернализацией современной нам культурной жизни.

Хайдеггер, с детства воспитанный в католической вере, в небольшом очерке под названием "О «Сикстинской Мадонне»" (1), начинает своё осмысление с многозначительного тезиса, предполагающего признание глубинной взаимосвязи между вочеловечением Господним и человеческим творчеством, что было и сквозной темой для русской религиозно-философской мысли XIX–XX веков; с другой же стороны, в своей ёмкой фразе немецкий мыслитель указывает и на проблемный характер отношения искусства и действительности: «Вокруг этого образа собираются все не решённые ещё вопросы об искусстве и художественном творении» (2). При этом Хайдеггер понятие «образа» поднимает на непривычную для расхожей современной эстетики онтологическую и даже ипостасную высоту: «Слово «образ» означает всегда лишь одно: лик — то, что смотрит на нас...» (3). Современность же современной эстетики исчисляется им последними веками европейской культуры Нового времени: «Если «Сикстинская Мадонна» стала станковой картиной и музейным экспонатом, то в этом обстоятельстве скрывается собственное протекание истории западного искусства со времён Ренессанса» (4). Между тем секуляризация не только не затронула глубинно-корневых оснований традиционного религиозно-ориентированного искусства, но и не выветрила вполне способность восприятия его сакральной сущности: «...«Сикстинская Мадонна»... была, а это значит, и остаётся, хотя и в превращении, единственным в своём роде живописным образованием» (5). Характеризуя это превращение, Хайдеггер справедливо утверждает, что Она исходно «привязана к одному храму и... требует, чтобы её выставляли... определённым образом», в то время как ныне, находясь в Дрезденской галерее либо выставляясь где-то ещё, «образ блуждает на чужбине» (6).

Почему возникает такое убеждение? Потому что «музейные представления всё равняют — всё сводят к единообразию «выставленного». На выставке всему найдётся место, но не всё находит там своё место», тогда как, по убеждению католика Хайдеггера, «Сикстинская Мадонна» неотделима от церкви в Пьяченце...» (7).

Но далее мыслитель настаивает на большем, нежели просто традиционалистское противопоставление сакрального и профанного, храма и музея: «...в единственном случае — в совершении этого единственного в своём роде образа — ...образ... образует... окно, — потому-то он и не простой алтарный образ в привычном смысле. Это алтарный образ в гораздо более глубоком смысле» (8). О чём идёт речь? Для Хайдеггера очевидно, что она здесь должна вестись в сотериологичес-

ком русле, причём, так, как это понимается изнутри христианской церковной литургической традиции, а именно — об исключительном событии Спасения, имеющем всечеловеческое значение, само по себе не зависящее от того, воспринимают его в полной мере все люди либо же нет: «...образ... *есть* не что иное, как внезапность свечения. Мария несёт на своих руках младенца Иисуса *так*, что сама же она приносится — про-изводится им в своё при-бывание — всякий раз её выход в наглядность производит то сокровенно таящееся, что присуще её истоку» (9).

Хайдеггер указывает не просто на иконографичность, но и на евхаристичность картины Рафаэля: «И Мария, и младенец Иисус бытийствуют в приношении... <...> ...совещается явление вочеловечения Господня — совершается то самое превращение, которое на алтаре совершается как самое центральное событие литургии, как пресуществление» (10). И далее он поясняет и развёртывает свою мысль: «...образ — не отображение и не символ святого таинства пресуществления. Образ — это явление-свечение того времени-пространства, которое есть то место, где совершается таинство пресуществления. Такое место — это всегда алтарь одной из церквей. Эта церковь неотделима от этого образа, и наоборот» (11). В итоге мы видим, что для Хайдеггера не только онтологичность, ипостасность, но и евхаристичность, а также храмовость в специфически церковно-христианском смысле оказываются неотъемлемыми атрибутами Сикстинской Мадонны Рафаэля.

Специфика христианского храма — отнюдь не в его локализации в конкретном месте земли (12), но в его космологической и сотериологической уникальности: «...единственность места — скромное, неприметное место в церкви, одной из многих. Эта церковь в свою очередь — а это значит, и всякая иная отдельная церковь в её же роде, — все они взывают к единственному в своём роде образу... этот образ, основывает и завершает здание церкви. Так образ образует место, на котором совершается... явление Богочеловека» (13).

В заключение Хайдеггер проявляет смирение и вполне в духе древних христианских книжников пишет: «Истина образа — его красота. Но чувствую, что слова мои остаются лепетом — а этого мало» (14). Для нас же остаётся очень важным и это заключительное указание на *единство красоты и истины*, которое могло бы быть интерпретировано и вполне патристически. В целом же, очевидно, что в этой небольшой статье подчёркивается онтологизм культурного опыта и активизируются сакральные корни человеческой культуры на фоне её тотальной десакрализации в Новое время...

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

Обращаясь к рецепции Сикстинской Мадонны отцом Сергием Булгаковым, отметим, что этот сюжет разрабатывается им подробно как минимум в двух материалах — «Зовы и встречи» (15), вошедшие в книгу «Свет невечерний», и «Две встречи (1898–1924)» (16); к последнему как более подробному мы и обратимся.

Две булгаковские встречи разделяет четверть века, о которых отец Сергей пишет так: «... всю свою зрелую жизнь я «бойкотировал запад», славянофильствуя, и за границу почти не ездил...» (17). О первой встрече с Рафаэлевой Мадонной он говорит следующее: «... я был тогда глупым-глупым, наивным-наивным марксистом, с благоговением взиравшим на самую улицу, по которой ступали «вожди», и в услаждение была мне вся тошнота берлинского асфальта и убийственное бездушие улиц. <...> ... состояние молодого социал-идеотического щенка продолжалось, конечно, недолго, и очень скоро и быстро началось «линяние»... Ходил я по картинным галереям... увидел и с первого же взгляда принял в сердце Сикстинскую Мадонну Рафаэля в Дрездене. Это не было чисто художественное впечатление, эта встреча явилась *событием* моей жизни, — вернее сказать, то было настоящее духовное потрясение...» (18).

Булгаков говорит здесь о близком хайдеггеровскому восприятию ипостасном и онтологическом характере этой встречи, когда не мы смотрим на икону (чаще всего в молитвенном акте мы и вообще не смотрим, а склоняем очи и голову пред иконографическим образом!), а *она смотрит* на нас: «... мне глянули очи Царицы Небесной, грядущей в небесах с Превечным Младенцем. <...> Они знают, что ждёт Их, на что Они обречены, и вольно грядут Себя отдать совершить волю Пославшего... Я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание *молитвою*...» (19).

О второй встрече — четверть века спустя — отец Сергей пишет так: «Давно позабыто мальчишеское социал-идиотство, слиняло и славянофильство, окончательно определились, наконец, мои церковные судьбы. <...> ... я по велению судеб снова неожиданно получил бессрочную командировку в Европу. <...> Остановка в Дрездене между поездками. <...> Первое впечатление было, что я *не туда* попал и передо мной не *она*. Но скоро узнаю и убеждаюсь, что это она, и, однако, действительно, *не она*, или я уже — *не — он*. Увы! Не ударила в сердце радостною волною горячая кровь, оно не дрогнуло, осталось спокойно. Неужели же так охладилось за всю долгую жизнь?» (20).

В итоге же, преодолевая рефлексию психологического характера, Булгаков делает принципиальнейший для нашего последующего понимания этого нового отношения вывод с последующим описанием новых впечатлений: «... моя *не состоялась* встреча... я не увидел Богоматери. Здесь — красота, лишь дивная человеческая красота, с её религиозной двусмысленностью, но... безблагодатность. Молиться перед этим изображением? — да эта хула и невозможность! Почему-то особенно ударили по нервам эти ангелочки и парфюмерная Варвара в приторной позе с кокетливой полуулыбкой. Я помню, что и раньше всегда мне это мешало, но я как-то сравнительно легко справлялся с ними. Но теперь это ощущалось мною как откровенное нечестие, неверие и какая-то кошунственная фамильярность: ну можно ли, после видения Матери Божией, брать такой тон, как будто глумиться над собственной святыней? <...> ... я... впился глазами в лики Матери и Младенца. Без вдохновенья, с щемящей болью от пустоты в сердце... Одно стало для меня уже с первого взгляда — *увы!* — несомненно: это *не* есть образ Богоматери, Пречистой Приснодевы, не есть *Её икона*. Это — картина, сверхчеловечески гениальная, однако совсем иного смысла и содержания, нежели икона. Здесь явление прекрасной женственности в высшем образе жертвенного самоотдания, но «человеческим, слишком человеческим» кажется оно. Грядёт твёрдой человеческой поступью по густым, тяжёлым облакам, словно по талому снегу, юная мать с вещим младенцем. Это, может быть, даже и не Дева, а просто прекрасная молодая женщина, полная обаяния, красоты и мудрости. Нет здесь девства, а наипаче

*Приснодевства*, напротив, царит его отрицание — женственность и женщина, пол. Приснодевство же свободно и от женственности, ибо оно выше пола, оно освобождает от его плена. Посему Пречистая Приснодева не может быть рассматриваема как женщина, хотя Она выражает женскую ипостась в человеке. <...> *Присно дева*... пребывает превыше пола. <...> ...ложным... оказывается всякий натурализм при её изображении...» (21). Указывая на «ослепительную мудрость православной *иконы*», отец Сергей говорит, что «это *она* обесвкусила» для него «Рафаэля вместе со всей натуралистической иконографией», где явственно «вопиющее несоответствие средств и заданий», поскольку «видение сверхприродного, благодатного состояния мира» не редуцируемо к «религиозной живописи», ибо последняя «никогда не достигает цели, если видит своё достижение в *религиозном*, а не в живописном эффекте» (22).

«Этим, — подчёркивает Булгаков, — определяется судьба всего Ренессанса как в живописи, так и в скульптуре и архитектуре. Он создал искусство человеческой гениальности, но не религиозного вдохновения. Его красота не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое прикрывает пустоту, и улыбка его играет на устах леонардовских героев» (23). Характерно, что аналогичная точка зрения относительно Леонардо да Винчи развивалась Акимом Волынским, отцом Павлом Флоренским, А. Ф. Лосевым — то есть самыми яркими и глубокими представителями русской эстетической мысли начала XX века. В частности, Лосев писал о «двусмысленной улыбке-grimase» знаменитой Моны Лизы: «...стоит только всмотреться в глаза Джоконды, как можно без труда заметить, что она, собственно говоря совсем не улыбается. Это не улыбка, но хищная физиономия с холодными глазами и с отчётливым знанием беспомощности той жертвы, которой Джоконда хочет овладеть и в которой кроме слабости она рассчитывает ещё на бессилие перед овладевшим ею скверным чувством. <...> Мелкокорыстная, но тем не менее бесовская улыбочка выводит эту картину далеко за пределы Ренессанса...» (24).

Разумеется, возможен и совсем иной не лишённый глубины взгляд на Джоконду, который приводит, например, Р. Уоллейс в качестве цитаты из неизвестного автора в книге «Мир Леонардо» и который, похоже, разделял поздний Андрей Тарковский: «Эта красота, к которой стремится изболевшаяся душа, весь опыт мира собраны здесь и воплощены в форму женщины... Животное начало в отношении к жизни в древней Греции, страстность мира, грехи Борджия... Она старше скал, среди которых сидит, как вампир, она умирала множество раз и познала тайны гробницы, она погружалась в глубины морей и путешествовала за драгоценными тканями с восточными купцами, как Леда, была матерью Елены Прекрасной, как святая Анна — матерью Марии. И всё это было для неё не более чем звуком лиры или флейты» (25). Но весьма характерна эта церковно (!) недопустимая антиномичность: содомия, разврат, кровопийство — святость, материнство, жертвенность...

Вспоминая впечатления от первой встречи с Мадонной, отец Сергей рассказывает о том, как он попробовал поделиться ими со своим марксистским окружением и встретил в ответ только «варварство» и «духовную грубость», сопоставимые с неприличной бранью в церкви: «Мадонна в... социал-демократическом сознании вызывает... только мужскую похоть» (26). Аналогично реагировал и отлучённый от церкви новый законоучитель человечества, с которым Булгакову довелось лично общаться в свои юные дни: «Пример подобной же изощрённой грубости относительно Мадонны я имел ещё в беседе с Л. Толстым... Я имел нео-

сторожность в разговоре выразить свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать приступ задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием. Глаза его загорелись недобрый огнём, и он начал, задыхаясь, богохульствовать. «Да, привели меня туда, посадили... я тёр её, тёр ж..., ничего не высидел. Ну что же: девка родила малого, девка родила малого, только всего, что же особенного?» И он искал ещё новых кощунственных слов, — тяжело было присутствовать при этих судорогах духа» (27).

Но интересно, что спустя четверть века отец Сергей берёт эти некогда «кощунственные» для него слова на вооружение для новой недоступной ему тогда ещё позиции и её аргументации: «Теперь я увидел и почувствовал *нечистоту*, нецеломудрые картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную её нескромность, — пишет он, — в изображении Мадонны неуловимо ощущается, действительно, *мужское* чувство, мужская влюблённость и похоть. <...> Икона не даёт места похоти и её тончайшим услаждениям, поэтому она суха и бессодержательна для их любителей, но потому на икону можно молиться трезвенно и без соблазна. А здесь? <...> ...чисто женское очарование... преднамеренная нескромность и тонкая чувственность... чуть-чуть больше чем следует приоткрытые волосы, нежность кожи и поворот шеи, очертание рта, красота рук и ног... женская прелесть... <...> К слову сказать, *такую* красоту и знал только Достоевский, свидетельствующий о наличии в ней и содомских и миротворческих начал, видевший в ней арену борьбы Бога с дьяволом. Про эту красоту Ренессанса нельзя сказать, чтобы она могла «спасти мир», ибо сама она нуждается в спасении» (28).

Впрочем, нуждается ли? В следующем шаге своей мысли отец Сергей идёт дальше и указывает на прельстительность и духовную гибельность этого культурного опыта: «...шокирующая эротика... составляет душу картины. <...> ...ложная и греховная мистическая эротика отразилась и в русской литературе, <...> ...делала Приснодеву, Пречистую и Пренепорочную, предметом мужских чувств и воздыханий (чего вообще не бывало на Востоке, кроме как в туманных низинах гностицизма)...» (29). Он особо отмечает «глубокое проникновение» всех этих элементов «в душу западного христианства, вместе с духом рыцарства и его культом» (30), а уже через них вторичное влияние в Новое время, в частности, на русское литературно-романтическое сознание в XIX веке. Источник болезни — «фамильярность с Божеством... *мистическое* обмирщение, торжество языческого мироощущения, жертвою, а вместе и орудием которого сделались деятели Ренессанса» (31). Нам представляется, что он указан совершенно точно.

Интересно, что и такой крупный филолог, как Ф. И. Буслаев своевременно писал о том же: «Ни в чём так резко не оказывается на Западе разлад между цивилизацией и религией, как в религиозной живописи» (32); новейшим художникам «вместо идеалов Св. Писания... в Мадонне или Иоанне Предтече виделись только любопытные для этнографии типы Палестины, или по крайней мере Евреи Римского квартала Гетто» (33); «в Италии... Богородица и некоторые Святые сделались до такой степени человечны, что давали повод к соблазну людей благочестивых» (34).

Отец Сергей Булгаков за четверть века до неокатолического теолога Романо Гвардини (35) и за полвека до православного подвижника в Америке иеромонаха Серафима Роуза (36) даёт великолепную духовную диагностику Новому времени, последовательно вскрывая корневые слои и основания метафизической болезни: «...*свидетельство* духовного состояния западного мира, более подлинное и убедительное, чем все фолианты богословия... языческое человекобожие... <...> ...люди не видят, не понимают этого подмена... <...> ...прямая дорога

отсюда, чрез это открывается в «новое время» с его пустотой и падением... <...> ...сопоставление европейского Запада и византийского Востока, который при всех своих ересях, грехах и преступлениях мистического блуда вообще не знал... <...> ...на Западе воспользовались античностью, чтобы её осодомить... <...> ...то, что с такой остротой я почувствовал в Сикстине, это же самое имеет силу для *всей* религиозной живописи Ренессанса. <...> ...очеловечение и обмирщение божественного, <...> ...в терминах богословия... восторжествовало некое художественное арианство или же монофизитство... <...> ...божественное потускнело и заслонило человеческой красотой... <...> ...человеческое без духа перестало быть человеческим, стало плотским. Это оплотнение человечества и ведёт к религиозному упадку нового времени... <...> ...это могущественнее Лютера и реформации... <...> ...отрыв Запада от Востока... духовно обездолил Запад более существенным образом, нежели Восток...» (37).

В итоге же отец Сергей квалифицирует как «заблуждение» рассмотренное нами выше хайдеггеровское «мнение, будто бы картина Рафаэля является иконой и вообще «Мадонной»...»; самое большее, что здесь можно признать, согласно Булгакову, это — «прекрасную человечность», «героическое искусство», «трагическую жертвенность и волю к ней», «высший *amor fati*», «изображение пути человеческого восхождения», «трагическую судьбу», иными словами — добродетели *античного* мира, но истинно «трагический путь необходимо ведёт к религии» (38), и он был пройден древним человечеством, призванным через Благую Весть в неотмирное Царство Христа.

Призывая «не смешивать человеческого и благодатного», отец Сергей в итоге всё-таки признаёт за картиной Рафаэля, как и за любым явлением культурной жизни, некую онтологическую силу: она для него остаётся «творением, которое» само «смотрит в душу с своего холста и собою меряет времена и сроки души» (39).

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

Проблемное поле культурфилософии и богословия культуры для Нового времени не сводимо только к типологии многообразия культурно-исторического опыта (40), что само по себе, конечно же, очень важно и заслуживает всяческого внимания и изучения. Говоря о глобальном кризисе традиционных форм как объединяющем показателе культуры Нового времени, отметим: ещё не достаточно учитывалось большинством крупных авторов, писавших о «новоевропейском нигилизме» (41), что для Нового времени была характерна и своя специфически *религиозная* настроенность, отнюдь не уступающая в *интенсивности* эпохам предшествующим, однако характеризующаяся прежде всего радикальной неоднородностью привлекаемых путей и смыслов, хотя и заведомо трансцендирующих всю проблематику так называемого межконфессионального диалога, слишком рационалистичного и абстрактного для всего *реально пережитого* в культурной истории на протяжении последних столетий. В конечном итоге, эта высокая мозаика слагается сначала из глубоко *индивидуализированных* духовных опытов, а за

тем, уже на излёте XX века, из их беллетризованных осколков. Кризис мифологического сознания, составляя основу всей макроистории человеческой культуры, обретает изнутри собственно христианской истории дополнительное и продуктивное напряжение, однако романтический «поворот к мифу» в последние века, то есть во время, именуемое в большой истории культуры «новым», породил совершенно новое качество прежде небывалого неомифологического сознания...

*Мифопоэтика культуры индивидуально-авторского стиля* иллюстрируется тем несомненным фактом, что концептуально репрезентированные Вселенные Гегеля и Шопенгауэра значительно дальше отстоят друг от друга в каком угодно отношении, чем древние миры Вавилона и Египта, Индии и Китая... Латентное движение к такой *субъективизации и релятивизации реальности* можно проследить от античных истоков самой философской мысли, совершенно по-разному отвечавшей на знаменитый фалесовский вопрос «Что есть Всё?»...

Напомним здесь, что Ж. Делёз и Ф. Гваттари, отвечая на вопрос «что такое философия?», в частности, пишут: «...именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, друзьями мудрости, которые ищут её, но формально ею не обладают. Однако между философом и мудрецом различие не просто в степени, словно по некоторой шкале: скорее дело в том, что древний восточный мудрец мыслил Фигурами, философ же изобрёл Концепты и начал мыслить ими» (42).

Начиная с Вико и Гердера, Фабра д'Оливе и Гамана, Хомякова и Леонтьева, Ницше и Шпенглера — основоположники культурологической мысли, оставаясь в указанном смысле философами, тем не менее обращаются в своей рефлексии к мифологической мудрости, то есть к *до- и сверх-* философским основаниям человеческого бытия, иными словами — к его теологической основе.

Разумеется Делёз упрощает: то, что для греков было сначала алетеей, а потом эпистемологическим эйдосом, в Средние века становится суммой, в Новое время — системой, и лишь в Новейшее — окончательно оформляется как концепт, хотя нечто внешне похожее на это слово встречается в позднесредневековых спорах реалистов и номиналистов... Но *антропологическая* основа чисто философских построений вполне очевидна. Св. апостол Павел предостерегает братию от «увлечения философией» (Кол., 2 : 8–9) и предпочитает последней некую высшую Премудрость, пред которой всякая иная мудрость — безумие.

Сложность и внутренняя проблематичность самого теологического опыта заключается прежде всего в определённой (и прежде всего — языковой!) зависимости от философии. Однако, когда *статус теологии* предельно высок, эта зависимость становится скорее обратной: *философия работает* как «служанка теологии» (Фома Аквинат), как те необходимые разнообразные фигуры на шахматной доске, без которых нет короля в его универсальном качестве, кладущем конец самой игре. Когда же статус теологии понижается — а именно с этим процессом мы имеем дело на протяжении всего Нового времени! — на первый план снова выходит философская мысль с её индивидуально-авторской родословной, то есть некоей изначальной продуктивной кризисностью, если вспомнить о том, что единственным предметом собственно философии было и остаётся Целое, а также — вопрошание о Целом. Философы — это те, кто говорят об общем, имея «лица необщее выражение». Но как раз отец Сергей Булгаков великолепно писал об эгологической «трагедии философии», обращаясь к богословскому опыту как единственно возможной изнутри философского броска фундаментальной альтернативе.

Возникшая в начале Нового времени историсософско-культурологическая мысль, будучи изначальной рефлексией о Целом, воплощённом в многообразии культурно-исторического опыта человечества (прежде всего — «Новая наука» Дж. Вико, 1725 г.), исходно имеет дело с понижающимся статусом теологии и усиливающимся кризисом философской мысли — с тем, что можно было бы

назвать закатом логоцентризма (а именно — веры в сквозную смысловую упорядоченность мира), и по-своему — как уже говорилось: индивидуально-авторскими путями — она силится преодолеть эту углубляющуюся на наших глазах метафизическую катастрофу, катастрофу метафизики вообще.

Взаимо-отчуждение сакрального и светского преодолевается, согласно П. Тиллиху, в некоей *теологии культуры*, направленной на открытие сущностного единства религии и культуры. Тем не менее, нельзя не видеть кризисности и проблемности самого смыслового узла, в который пытается по-своему завязать культуру и религию Новое время.

Инфернализация и маргинализация культурной жизни становятся сегодня артефактами повседневного опыта, который для большинства людей давно уже утратил историческое измерение и более всего напоминает перманентную шизофрению «жизни насекомых».

Русская религиозная философия Нового времени в её внутреннем кризисологическом качестве, литературно-поэтическом генезисе, общекультурологическом значении и христианской аксиологии, а также примыкающая к ней на правах, пожалуй, некоторого культурологического дополнения западноевропейская виталистическая, герменевтическая и экзистенциально-феноменологическая мысль, в центре внимания которой, начиная с Ницше, всегда был глобальный кризис, оказываются далеко не просто продуктами распада классических форм интеллектуально-академической культуры, но и многообещающим подспорьем на путях преодоления сложившихся за последние века деструктивных стереотипов современной жизни. Опыт репрезентативного анализа восприятия Сикстинской Мадонны Хайдеггером и Булгаковым подтверждает эту мысль.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Хайдеггер М. О «Сикстинской Мадонне» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 262–264.
2. Там же. С. 262.
3. Там же.
4. Там же.
5. Там же.
6. Там же.
7. Там же. С. 262–263.
8. Там же. С. 263.
9. Там же.
10. Там же.
11. Там же.
12. На сакраментальное значение «места» мыслитель обратит внимание в другой своей работе, посвящённой рассмотрению скульптурного образа; см.: Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 312–314.
13. Там же. С. 264.
14. Там же.
15. Булгаков С. Н. Зовы и встречи // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. М.; СПб., 1999. Т. 1: Свет невечерний. С. 30–32.
16. Булгаков С. Н. Две встречи (1898–1924) // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. СПб.; М., 1999. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. С. 380–386.
17. Там же. С. 380.
18. Там же.



19. Там же. С. 381.
20. Там же.
21. Там же. С. 382.
22. Там же.
23. Там же. С. 382–383.
24. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М., 1998. С. 408, 439.
25. Уоллейс Р. Мир Леонардо. М., 1997. С. 140.
26. Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 383.
27. Там же. С. 383.
28. Там же. С. 383. Отметим мимоходом, что здесь, как и в ряде других мест у Булгакова, слова героя Достоевского о борьбе «дьявола с Богом» приводятся в обратной последовательности: думается, что это не просто ошибка, которая могла бы свидетельствовать об отсутствии пневматологической глубины, манихействе и проч., но некий антропологический поворот темы и икономический символ, связанный с пониманием, что в «сердцах людей» Бог окончательно победит дьявола, а потому через одухотворяющее восстановление своего образа в человеке с нечистой силой «Бог борется».
29. Там же. С. 384.
30. Там же.
31. Там же.
32. Буслаев Ф. И. «Жизнь Иисуса Христа» Ренана и современное церковное искусство на Западе // Буслаев Ф. И. Исцеление языка: Опыт национального самосознания: Работы разных лет. СПб., 2005. С. 331.
33. Там же. С. 332.
34. Там же. С. 335.
35. См.: Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127–163.
36. См.: Роуз, Иеромонах Серафим. Человек против Бога. М., 1995.
37. Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 385.
38. Там же.
39. Там же. С. 386.
40. См.: Океанский В. П., Океанская Ж. Л. Проблематика богословия культуры // В движении к открытому научному пространству: интеграция наук: Сборник научных трудов. Шуя, 2006. С. 161–180. См. также: Океанский В. П. Проблематика богословия культуры // Страницы: богословие, культура, образование. Т. 12. Вып. 1. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 88–108.
41. См., например: Хайдеггер М. Ницше и пустота. М., 2006.
42. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 11. Специфическое развитие этой темы см. в нашей работе: Океанская Ж. Л., Океанский В. П. Философия трагедии Н. А. Бердяева в контексте «Трагедии философии» о. Сергия Булгакова // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / Под ред. Владимира Поруса. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 26–37.



# ПРИЛОЖЕНИЕ

## ПРОБЛЕМА МЕТОДА

*«Наука, т.е. анализ, по сущности своей  
везде один и тот же.  
Его законы одни для всех земель,  
для всех времён;  
но синтез, который его сопровождает,  
изменяется с местностями  
и со временем...»*

*А. С. Хомяков*



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

а) Для первого, технологически достижимого и сугубо положительного варианта особо характерна в качестве сопровождающей оркестровки деляческая психология, весьма распространённая в наши дни: это — предприимчивость, никогда не поднимающаяся выше плана феноменального... Здесь никогда не идут до конца — и все, остающиеся нерешёнными, «метафизические вопросы» подлежат комфортабельной «редукции». Непосредственно с самих метафизических позиций такой оборотистый активизм «одномерного человека» предстаёт «рациональным хаосом», броуновским движением атомизированных монад, утративших бывшее синархическое согласие, потерявших то, что можно было бы, вслед В. Франклу, назвать «сверхсмыслом» (1). Такая методология с неизбежностью носит имманентный, сугубо технический характер, и её прагматическая польза столь очевидна, что не слишком понятно, в чём же собственно *проблема* метода, ибо сам выбор *между* тем или иным методом вполне банален и никогда не достигает сущностной сферы методологического проблематизма... У сторонников этой позиции всегда легко просматриваются черты несмыслимого большевизма: экзистенциальные вопросы объявляются мелкобуржуазным вздором и даже преследуются в силу сложившихся правил «научной жизни».

б) Второй путь в лучшую сторону отличается от первого, поскольку приводит мыслящего человека в критическое — патовое! — состояние: здесь впервые начинается продумывание оснований и понимание того, что они весьма зыбки; здесь встают вопросы об историчности, релятивности, иллюзионизме... Так, Г.-Г. Гадамер в книге «Истина и метод» (1960 г.) однозначно показывает, что выбор совершается между ними: «истина» или «метод»? — так стоит вопрос (2). Сама методологическая озабоченность перекрывает возможность усвоения культурно-исторического самораскрытия истины. Данный тезис стал ключевым в современной герменевтике: любая последовательная методологически проведённая стратегия исследования с фатальной неизбежностью всегда только мешает открытию *собственной истины* художественного произведения. А. В. Михайлов, отмечавший, что «одна из важнейших, насущных, актуальных задач современной науки о литературе и, следовательно, её теории — это занятия историей её слов и понятий, пребывающих в вечном историческом движении и в смысловой неустойчивости, занятия тем, что можно было бы назвать ономасиологией и семасиологией языка», в этой же связи особо подчёркивал: «Не стоит останавливаться сейчас на проблемах методов... По мере углубления в ту сферу, которую мы назвали *основаниями* науки о

литературе, будет, по всей видимости, проясняться, что сегодняшнее многообразие "методов" — дело условное и преходящее (хотя, конечно, и в этих "методах" отражение истинности-адекватности отношения к истории). При обдумывании сути науки о литературе, при её осмыслении и по мере такого осмысления методы, наверное, будут отодвигаться от нас в область сугубо исторической относительности и необязательности» (3). Ещё П. Фейерабенд в знаменитой книге «Против метода» (1975 г.) выступил куда более радикально, отрицая любую объективную детерминацию и с завидной убедительностью обосновывая теорию анархического субъективизма: «В общеобязательных школах изучение почти всех областей науки является обязательным. В то время как родители шестилетнего малыша могут решать, воспитывать ли из него протестанта, католика или атеиста, они не обладают такой свободой в отношении науки. Физика, астрономия, история *должны* изучаться. Их нельзя заменить астрологией, натуральной магией или легендами. В наших школах не довольствуются просто *историческим* изложением физических (астрономических, исторических и т. п.) фактов и принципов. Не говорят так: существовали люди, которые *верили*, что Земля вращается вокруг Солнца, а другие считали её полый сферой, содержащей Солнце. А провозглашают: Земля *вращается* вокруг Солнца, а все остальное — глупость. Наконец, принятие или отбрасывание научных фактов и принципов полностью отделено от демократического процесса информирования общественности, обсуждения и голосования. Мы принимаем научные законы и факты, изучаем их в школах, делаем их основой важных политических решений, даже не пытаемся поставить их на голосование. Изредка обсуждаются и ставятся на голосование конкретные предложения, но люди не вмешиваются в процесс создания общих теорий и основополагающих фактов. Современное общество является "коперниканским" потому, что коперниканцами являются *учёные*, и потому, что их космологию сегодня принимают столь же некритично, как когда-то принимали космологию епископов и кардиналов. Это слияние государства и науки ведёт к парадоксу, мучительному для демократии и либерального мышления» (4). Довольно интересно этих вопросов касался Ж. Деррида во время своего приезда в «перестроечную» Москву — при этом апелляция шла уже не к современному состоянию управляемой демократии, а к хайдеггеровскому осмыслению «древнегреческого чуда»: «Вы наверняка знаете текст Хайдеггера о "годосе" и "методосе", где он говорит о том, что греки не знали "методоса", но только "годос". Методологическая же забота — таков тезис Хайдеггера, и я оставляю это на его ответственности — появляется у Декарта, Гегеля и т. д., но греки, утверждает Хайдеггер, интересовались "годосом", а не "методосом", не формализацией какой-либо технической процедуры. Так что "годос" — это прорыв, след; след же — то, благодаря чему и как открывается путь; путь есть способ раскрытия пространства и раскрытия нового пути, который прежде не был открытым; а писать или читать текст, если делать это в духе нового начала, это и есть раскрытие новой формы опространствливания в тексте или обретение для себя нового пространства"» (5). Главная же трудность, с которой сегодня сталкивается любой мыслящий учёный, была великолепно обозначена самим Хайдеггером: «Решительное развитие современного производственного характера науки создаёт соответственно и новую породу людей. Учёный исчезает. Его сменяет исследователь, включённый в штат исследовательского предприятия. Это, а не культивирование учёности, придаёт его работе злободневность. Исследователю уже не нужна дома библиотека. Кроме того, он везде проездом. Он проводит обсуждения на конференциях и получает информацию на конгрессах. Он связан заказами издателей. Они теперь, между

прочим, определяют, какие надо писать книги» (6). Для Хайдеггера «поворот» к мифу и «прислушивание к языку» ранней античности — своеобразный выход, прихотливо осуществлённый на индивидуальном уровне, оставляющем в глубокой яме все «методы» и их обломки... Ещё Шпенглер говорил о своём крупнейшем труде «Закат Европы» (1918–1922 гг.): «Метод — это я!» (7). Шпенглеровская «эксклюзивность» культурного опыта, его невоспроизводимость и недоступность — могут служить теоретическим итогом этого по-своему весьма глубокомысленного бес-путя...

в) Метод как Путь, которым уже прошли и на который надо вступить, чтобы непременно дойти до Цели — таков образ, реализуемый в третьем варианте решения проблемы метода. По сути это — всегда методологический ансамбль, в который необходимо осмысленное включение. К такому пониманию, предполагающему одухотворённое со-чувствие, приблизились многие русские религиозные мыслители XIX–XX века. Так, А. С. Хомяков в работе «Церковь одна» подчёркивал, что она «не есть множество лиц в их личной отдельности, но есть единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (8): тем самым, по словам Ю. Ф. Самарина, «церковность понимается им как метод» (9). Н. Н. Страхов в книге «Мир как целое» замечательно писал о «трагикомедии атомизма» (10); на то же самое указывали В. С. Соловьёв в труде «Кризис западной философии» (11) и отец Сергей Булгаков в работе «Трагедия философии» (12), обнаруживая «трагедию» и «кризис» в самой эгологической структуре мысли. Отец Павел Флоренский в монадохогически ориентированных «Именах» (13) и В. Шамаков в «Основах пневматологии» (14), где «пластическая интуиция» ставится выше «монадной», видели в зерне любого смысла прежде всего поток, формирующий свои берега: метод как *реальный* путь, обладающий «чертами конкретной метафизики» (15). Следуя славянофильскому идеалу, в XIX веке С. Н. Трубецкой писал о «метафизическом социализме» (16), но в XX столетии продолжающий холистическое направление отечественной мысли А. Ф. Лосев в своей «Диалектике мифа» отмечал, что «соборности и организму» противостоят «канцелярская смета», «кооперация и буржуазный по своей природе социализм» (17)... Уже в наше время греческий православный богослов Х. Яннарас развивает праксиологию истины как соборного Богообщения (18). Церковность при таком понимании лучше всего была раскрыта в следующих словах Н. А. Бердяева (не — в концептуальном объёме его эгологической философии!): «Истины антропологии и космологии не были ещё достаточно раскрыты христианством вселенских соборов и учителей церкви... Церковь космична по своей природе, и в неё входит вся полнота бытия. Церковь есть охристовленный космос» (19).

Эзотерические модели западного традиционализма XX века, связанные с именем Р. Генона, по-своему приближаются к этим духовным открытиям (20), но «в огромной мере зависят от предпосылок своей традиции» (21): француз Генон, писавший о плодотворном «влиянии Исламской цивилизации на Европу» (22), как хорошо известно, уходит в мусульманство, объявляя это своим «личным решением», которое не должно служить примером для какого-либо «подражания». Яркие генонисты: Ю. Эвола, А. Г. Дугин, Г. Джемаль (каждый по-своему) — работают в жанре захватывающей метафизической импровизации (23), но она навсегда остаётся путём одинокого охотника за восхитительными миражами...

Проблема метода состоит ещё и в понимании того факта, насколько трудно найти с-путников и реализовать этот путь со-путствия в наше за-путанное время, избегая упрёков в методологической эклектике: это видно хотя бы из того, что все вышеперечисленные авторитеты третьей позиции их не избегли...

Существует и дьявольская пародия на этот Путь в форме былой «партийности» с её распутством, иными словами, в прогнившей корзине «проворовавшейся соборности» марксистско-ленинского коммунизма, исходно-обращённого к сугубо имманентному плану, его активному присвоению и разработке. Сегодня мы имеем дело с инерционной трансгрессией этой модели в самые различные в идейно-содержательном отношении стратегические векторы модного «искусства управления», — а потому остаются навсегда актуальными следующие слова одного из замечательных русских богословов XX века: «Сын Божий, Истина-Христос сошёл на землю. К нам пришёл Он. Пришёл незаметным образом, неузнанный, хотя и ясно начертанный пророками и через них Богом в мире проповеданный. Не люди, а Ангелы первыми возвестили о Его пришествии в мир, и, по слову пророка Давида, вся земля поклонилась Рождённому: своего Творца приветствовала Природа, склонила главу свою пред Истиной-Христом, в лице волхвов, Наука, пришли поклониться Ему и дети Труда и Природы — пастухи. Ему не поклонились и не послужили Ему дельцы. Между Природой и Наукой, между людьми Науки и Труда существует прослойка, это — повседневную жизнь творящие дельцы; они-то и не поклонились Ему. Центром жизни и внимания этих людей является ”дело князя мира сего“, успех в делах своего общественного и политического ”я“. Истина, для познания и принятия которой необходимо от земли свой взор оторвать и ”возвести очи свои на небо“; Истина, требующая Небом землю осветить и освятить все дела мирские, является помехой в их расчётах, в политике их. Посему-то они Истину-Христа или преследуют, или отвергают или же так извращают, чтобы можно было использовать имя Христа и Церковь Его, именно использовать, в своих мирских, часто явно анти-христианских замыслах» (24).

Необходимо также подчеркнуть, что «постноминимальное» возвращение к «священным именам» (25), о «нетости» которых так впечатляюще писал ещё Хайдеггер, позволит нам сущностно и окончательно перейти от тотальности кризисологической структуры Бытия — к его необратимой холистической реконструкции, в результате которой уже не мы будем искать «правильный метод» в сгущающемся мраке пространств и времён — но сами окажемся найденными, обрётёнными со всеми своими путями и целями, в близкой вечности. В этом, однако, состоит уже генерализирующая интенция человеческой метаистории...

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: «Прогресс», 1990; Он же. Доктор и душа. СПб.: «Ювента», 1997. См. также: Вламос, Митрополит Иерофей. Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.
2. См.: Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988.
3. Михайлов А. В. О некоторых проблемах современной теории литературы // Известия РАН. Серия литературы и языка. Т. 53. № 1. 1994. С. 22–23.
4. Фейерабенд П. Против метода: очерк анархистской теории познания. М.: «АСТ»: «АСТ МОСКВА»: «Хранитель», 2007. С. 19–20.
5. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993. С. 181.
6. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 99–100.
7. См.: Свасьян К. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993.



8. См.: Хомяков А. С. О Церкви / Под ред. Л. П. Карсавина. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1926.
9. См.: Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2.
10. См.: Страхов Н. Н. Мир как целое. М.: «Айрис-пресс»: «Айрис-Дидактика», 2007. См. также: Океанский В. П. Целое: Введение в метакультурные исследования (творческая лаборатория). Иваново; Шуя: «Ивкиносервис», 2005.
11. См.: Соловьёв В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М.: «Мысль», 1990. Т. 2.
12. См.: Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии.
13. См.: Флоренский П. А. Имена. М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио», 2006.
14. См.: Шмаков В. Основы пневматологии. Киев: «София», 1994.
15. См.: Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2: У водоразделов мысли.
16. Гайденко П. П. Трубецкой Сергей Николаевич // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: «Республика», 1995. С. 526. См.: Трубецкой С. Н. Соч. М., 1994. См. также: Киреевский И. В. Разум на пути к Истине. М.: «Правило веры», 2002; Эрн В. Ф. Время славянофильствует // Славянофильство: pro et contra: Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2006.
17. См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: «Мысль», 2001.
18. См.: Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992; Он же. Истина и единство Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. См. также: Клеман О. Смысл земли. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
19. Бердяев Н. А. Новое Средневековье // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 430. См. также: Океанская Ж. Л., Океанский В. П. Философия трагедии Н. А. Бердяева в контексте «Трагедии философии» о. Сергия Булгакова // Н. А. Бердяев и единство европейского духа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
20. См.: Генон Р. Кризис современного мира. М.: «Арктогея», 1991; Он же. Царство количества и знамения времени. М.: «Беловодье», 1994.
21. Михайлов А. В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989. С. 5.
22. См.: Генон Р. О влиянии исламской цивилизации на Европу // Вопросы философии. 1991. № 4.
23. См., например: Эвола Ю. Люди и руины. М.: МОО «Русское Стрелковое Общество», 2002; Дугин А. Г. Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм). М.: «Арктогея», 1996; Джемаль Г. Ориентация — Север // Волшебная Гора: философия — эзотеризм — культурология. Вып. VI. М.: «Волшебная Гора», 1997.
24. Зноско-Боровский, Протоиерей Митрофан. Православие, Римо-католичество, Протестантизм и Сектантство (Лекции по сравнительному богословию, читанные в Свято-Троицкой духовной семинарии). Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991. С. 155–156.
25. См. обширную литературу по проблематике имяславия: Флоренский, Священник Павел. Священное переименование: Изменение имён как внешний знак перемен в религиозном сознании. М.: Храм святой мученицы Татианы, 2006; Он же. Имена. М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио», 2006; Булгаков С. Н. Философия имени. Paris, 1953; Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. М.: МГУ, 1982; Он же. Философия имени. М. МГУ, 1990; Гогтишвилли Л. А. Лингвистический аспект трёх версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997; Лескин, Протоиерей Дмитрий. О Церкви. О России. О школе. Тольятти: Православная классическая гимназия, 2005; Гурко Е. Божественная ономотология: именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск: «Экономпресс», 2006; Забытые страницы рус-

ского имяславия: Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. / Сост. А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М.: «Паломник», 2001; Имяславие: Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев / Общ. ред., сост. и коммент.: протоиерей Константин Борщ. М., 2003; Святогорский монах Климент. Имябожнический бунт, или Плоды учения книги «На горах Кавказа»: Краткий исторический очерк афонской смуты. М., 2005; Бердяев Н. А. Гасители духа // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989; Алфеев, Епископ Иларион. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007; Тимирханов В. Р. Имяславие и лингвистика корня. М.: «МАКС Пресс», 2007; Океанская Ж. Л. Язык и космос в «Философии имени» С. Н. Булгакова // Энтелехия: Научно-публицистический журнал / Гл. ред. И. А. Едошина. 2005. Вып. № 10. Январь — июнь. Кострома, 2005.

# **ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ**

(творческих работ)

## **И ТЕСТОВЫЕ ВАРИАНТЫ**

*«...к нашей эпохе,  
больше чем к любой другой,  
можно приложить арабскую пословицу,  
согласно которой  
существует много учений,  
но мало учёных»*

*Р. Генон*



В тестовых заданиях имеется ряд вопросов, допускающих вариативность ответов, а также возможность нескольких правильных позиций. По договоренности с преподавателем студент может сам сформулировать тему реферата (или творческой работы) сообразно своим интересам в пределах изучаемого курса. Возможен и вполне осмысленный выбор из приводимого ниже списка (многие темы отражают различные аспекты или уровни одних и тех же фундаментальных проблем):

1. Культурологические идеи Дж. Вико, их истоки и последующая рецепция
2. Оптимистический вариант макроистории: культурологические опыты И.-Г. Гердера
3. Дуалистическая историософия А. С. Хомякова и её основополагающее значение в процессе становления культурфилософской мысли
4. Пессимизм А. Шопенгауэра и философия культуры Ф. Ницше
5. Историософия Н. Я. Данилевского
6. Историософия К. Н. Леонтьева
7. В. Дильтей и А. Бергсон: дуалистическое учение о природе и истории
8. Морфология культуры О. Шпенглера
9. Культурологические идеи А. Дж. Тойнби
10. Антропологические идеи М. Шелера
11. Теологическая культурология Р. Гвардини
12. Философия культуры И. А. Ильина
13. Философия культуры Н. А. Бердяева
14. Философия культуры К. Ясперса
15. Первобытная онтология М. Элиаде
16. Онтологическая герменевтика М. Хайдеггера
17. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера
18. Диалогика М. М. Бахтина и её современное развитие
19. Деконструкция Ж. Деррида и современная гео-логия языка
20. Философское имяславие в России: В. Ф. Эрн, отец Павел Флоренский, отец Сергей Булгаков, А. Ф. Лосев и их современные последователи
21. «Глубинное» и «вершинное» в опыте осмысления культуры: теория архетипов К.-Г. Юнга и логотерапия В. Франкла
22. Эзотерический традиционализм Р. Генона и его рецепция в современной России
23. Гиперборейская теория «происхождения человечества» Г. Вирта в изложении А. Г. Дугина
24. Культурологические опыты в современной России: критический обзор
25. Проблема единства культурно-исторического пространства
26. XIX век как культурно-исторический феномен
27. Культурно-морфологические концепции
28. Теория метакультурных типов
29. Античность и современный мир
30. Византизм и «Третий Рим»
31. «Фаустовская» культура
32. Феномен «американизма»
33. Проблема «столкновения цивилизаций»
34. Эгология и метафизические предпосылки терроризма
35. Традиционные культуры: проблемы изучения

36. Культурные особенности современной России
37. Культурные очаги Дальнего Востока, их «нелогоцентрическая» специфика
38. Гиперборейская теория и Атлантида: проблемы реконструкции прото-истории
39. Р. Генон о кризисе современного мира
40. К. Г. Юнг о современных мифах (проблема НЛО)
41. Кризис «исторического христианства» и «эра Водолея»
42. Современная космология и уникальность человеческого бытия в мире: экзистенциальная проблематика
43. Кризисология как форма смысла
44. Культурфилософский потенциал киномира Андрея Тарковского

### Тест № 1

#### 1. Различные интерпретации феномена «культуры» и Ваше толкование.

Наиболее адекватное постижение культурно-исторического опыта является по природе своей:

- а) герменевтическим; б) техническим; в) логическим; г) чувственным

#### 2. Инициатическая и символическая природа культурного опыта: культура и Бытие.

Посвятельная сущность культуры состоит в:

- а) человеческом самовыражении; б) подражании природе;  
в) отражении бытия; г) творческом раскрытии Всеобъемлющего

#### 3. Проблемность современного культурно-исторического присутствия. Пост-модернизм.

Что такое постмодернизм?:

- а) стиль; б) индивидуальное видение;  
в) тотальная ситуация мировой культуры; г) эпоха

#### 4. Культура и цивилизация: история проблемы и ее суть.

Название произведения, автором которого является мыслитель, впервые выдвинувший идею разграничения культуры и цивилизации:

- а) «Семирамида»; б) «Постижение истории»;  
в) «Люди и руины»; г) «Закат Европы»

#### 5. «Новая наука» Дж. Вико, «Идеи к философии истории человечества» И.-Г. Гердера, эзотерические концепции XVIII века.

Кто из перечисленных мыслителей XVIII века развивал идею всемирно-исторического круговорота?:

- а) И.-Г. Гердер; б) Дж. Вико; в) А.-Ф. де Оливе; г) И.-Г. Гаман

#### 6. «Записки о Всемирной Истории» А. С. Хомякова.

А. С. Хомяков разграничил культурно-исторический опыт человечества на:

- а) восточный и западный; б) иранский и кушитский;  
в) древний и новый; г) сакральный и профанный

**7. «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского.**

Н. Я. Данилевский впервые в истории культурологической мысли выдвинул идею:

- а) культурной конвергенции; б) мультикультурализма;
- в) культурно-исторических типов; г) упадка Востока

**8. «Византизм и славянство» К. Н. Леонтьева.**

К. Н. Леонтьев писал о «племенном» факторе как о:

- а) деструктивном начале; б) прогрессивном начале;
- в) культурообразующем начале; г) главной силе истории

**9. «Закат Европы» и «Человек и техника» О. Шпенглера.**

О. Шпенглер проэволюционировал:

- а) от идеи многополярности культурной жизни к панораме монистического развития человечества;
- б) от дарвинизма — к неопозитивизму;
- в) от Ницше — к Платону;
- г) от оптимизма — к пессимизму

**10. «Постижение истории» А. Дж. Тойнби.**

А. Дж. Тойнби полагал, что культурно-цивилизационное единство человечества:

- а) химера; б) складывающаяся в истории реальность;
- в) дело далёкого прошлого; г) исключительно западная идея

**11. «Истоки истории и ее цель» К. Ясперса и «Космос и история» М. Элиаде.**

Идею «вечного возвращения» считал(и) спасительной:

- а) К. Ясперс; б) К. Ясперс и М. Элиаде;
- в) М. Элиаде; г) большинство мыслителей Нового времени

**12. «Положение человека в космосе» М. Шелера.**

Согласно М. Шелеру в основе антропологических представлений конца нового времени лежат:

- а) библейские представления о грехопадении;
- б) античные представления о человеке — мере всех вещей;
- в) данные генетической психологии, коренящиеся в естественнонаучных представлениях об эволюции;
- г) модель диалога культур

**13. «Афины и Иерусалим» Л. Шестова.**

Л. Шестов указывал на диалогическую природу культурного опыта:

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

**14. Культурологические идеи Н. А. Бердяева и А. Камю.**

Абсурдность человеческого существования:

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

**15. Культурологические идеи М. М. Бахтина и М. Хайдеггера.**

М. М. Бахтина и М. Хайдеггера, как мыслителей, сближает:

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

**16. Проблемность «диалога культур» и опыт деконструкции.**

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

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

**17. Р. Генон о кризисе современного мира.**

Согласно Р. Генону современное человечество находится:

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

**18. Культурно-морфологические концепции и теория метакультурных типов.**

Культурно-типологические концепции в XX веке развивали:

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

**19. «Трагедия культуры» в наследии архимандрита Киприана Керна.**

Культура, согласно архимандриту Киприану Керну, есть осуществление:

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

**20. «Догматическое» обоснование культуры у С. Н. Булгакова.**

Для отца Сергия Булгакова культурный опыт есть:

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

**21. Проблема единства культурно-исторического пространства.**

Единство мировой культуры обусловлено:

- а) единой структурно-символической основой человеческого бытия в мире;
- б) мировым заговором;
- в) однонаправленной эволюцией животного царства;
- г) высшим замыслом о ней

**22. Проблематика глобального культурного кризиса.**

Глобальный культурный кризис исходно обусловлен:

- а) загрязнением окружающей среды обитания;
- б) глобальным потеплением;
- в) «призраком коммунизма»; г) эсхатологически

**23. Различие знака и символа.**

Символы являются:

- а) условным обозначением; б) синонимами метафоры;
- в) преградой на пути к истине; г) энергемами Целого



**24. Космология культуры.**

*Культурно-исторические образы мира:*

*а) грёзы; б) гипотезы; в) открытия; г) антропологические проекции*

**25. Кризисология — апокалиптология.**

*Глобальный кризис — показатель:*

*а) гибели; б) неопределённости; в) болезни; г) переходности*

**Принципы выставления оценок:**

НЕЗАЧТЕНО — двенадцать или менее двенадцати правильных ответов;

ЗАЧТЕНО — тринадцать или более тринадцати правильных ответов;

НЕУДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО — двенадцать или менее двенадцати правильных ответов;

УДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО — тринадцать-семнадцать правильных ответов;

ХОРОШО — от восемнадцати до двадцати двух правильных ответов;

ОТЛИЧНО — от двадцати трех до двадцати пяти правильных ответов

**Тест № 2**

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

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

2. Концепция «осевого времени» была разработана:

*а) О. Шпенглером; б) К. Ясперсом; в) М. Элиаде; г) Н. А. Бердяевым*

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

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

4. Темпоральность как основа культурологической рефлексии свойственна концепциям:

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

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

*а) Н. Я. Данилевского; б) А. Дж. Тойнби; в) Н. А. Бердяева; г) А. Ф. Лосева*

6. Циклические концепции культуры были созданы:

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

7. Христиански-ориентированные модели культуры принадлежат:

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

8. Проблематику глобального кризиса современного мира разрабатывали:

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

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

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

10. Образ «фаустовской культуры» принадлежит перу:  
 а) А. Ф. Оливе; б) Г. Д. Гачева; в) О. Шпенглера; г) И. Г. Гердера
11. В. Н. Топоров связывал «средиземноморскую персонологию» с образом:  
 а) Одиссея; б) Авраама; в) Энея;  
 г) Спартака; д) Диониса; е) Аполлона
12. Согласно М. Шелеру в основе антропологических представлений конца Нового времени лежат:  
 а) библейские представления о грехопадении;  
 б) античные представления о человеке — мере всех вещей;  
 в) данные генетической психологии, корнящейся в естественнонаучных представлениях об эволюции; г) модель диалога культур
13. Сотериологическая основа буддизма:  
 а) эгоцентричность; б) логоцентричность; в) антиэго
14. Наличие субстанциально-энергичной связи между именем и именуемым фиксирует:  
 а) имяславие; б) номинализм; в) концептуализм
15. Наиболее адекватный герменевтический ключ к пониманию проблемной связи божественной сферы и человеческой культуры:  
 а) оксюморон; б) парадокс; в) символика квадратуры круга

#### Принципы выставления оценок:

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

#### Тест № 3

1. Богословие культуры?:  
 а) нонсенс; б) миф; в) метафизическая проблема
2. Энергичность имени?:  
 а) имяславие; б) номинализм; в) концептуализм
3. Сотериологическая модель буддизма:  
 а) эгология; б) логоцентризм; в) антиэго
4. Символ —  
 а) конвент; б) смысловая фигура; в) сращение Целого и части

5. Автор понятия «теология культуры»:

а) Хомяков; б) Тиллих; в) Лосев

6. Истоки новейшей антропологии по Шелеру:

а) Библия; б) философия; в) наука

7. Первый русский культуролог:

а) Бердяев; б) Розанов; в) Хомяков

8. Автор «Новой науки»:

а) Гердер; б) Ницше; в) Вико

9. Автор «Весёлой науки»:

а) Лейбниц; б) Шопенгауэр; в) Ницше

10. Первый автор тезиса «Бог мёртв»:

а) Гегель; б) Ницше; в) Хайдеггер

11. «Кушитская» символика:

а) музыка; б) небо; в) змея

12. О райском начале культуры писали:

а) отец Сергей Булгаков; б) архимандрит Киприан Керн; в) Шпенглер

#### Принципы выставления оценок:

НЕЗАЧТЕНО — пять или менее пяти правильных ответов;

ЗАЧТЕНО — шесть или более шести правильных ответов;

НЕУДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО — пять или менее пяти правильных ответов;

УДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНО — шесть-восемь правильных ответов;

ХОРОШО — девять-десять правильных ответов;

ОТЛИЧНО — одиннадцать-двенадцать правильных ответов



**Имена**

ПЕРСОНОЛОГИЧЕСКИЙ  
УКАЗАТЕЛЬ

*”Космос — лестница  
разной степени словесности“*

*А. Ф. Лосев*

Ограничимся здесь небольшим, но совершенно принципиальным замечанием. Обезличивание мира, столь характерное для современной цивилизации, привело к тому, что персонологический уровень стал отождествляться с реальностью сугубо антропологического плана — напротив, архаическим культурам свойственно персонифицированное восприятие тотальности. Этот несомненный факт великолепно показан в трудах М. Элиаде и А.Ф. Лосева, которые пытались актуализировать это сакральное наследие человечества в поле современного мышления. Близкая интенция отличает различных теоретиков культуры: Н. А. Бердяев и М. Хайдеггер, каждый по-своему, приближались к своеобразной пневматологии техники; Н. О. Лосский и Д. Л. Андреев писали о специфической «одухотворённости природного мира» и даже о «рождении души в детских игрушках»; Андрей Тарковский говорил похожие слова об интерьере старинных домов, а «русский Леонардо» А.С. Хомяков отмечал, что «мир субъективного создания, с его пространством и временем, так же действителен, как мир внешний». Учитывая все эти сакраментальные обстоятельства, и мы полагаем, что в аспекте метафизики культуры вполне закономерно персонологическое соседство Ницше и Гермеса, Снежной Королевы и Заратустры... Здесь торжествует отнюдь не механизм детализированного уравнивания, но — совсем напротив — принцип несводимого качественного различия: персоналистическая Вселенная неравновесна, и в ней совсем не безразлично, куда и с кем идти... **Выделены** имена тридцати семи мыслителей, наследию которых уделяется повышенное внимание в рамках непосредственно истории культур-философских учений.

Аббасиды	109
Августин, блаженный	26, 64
Авдеева Л. Р.	58
Аверинцев С. С.	49
Авпаам	26
Адам	81, 106
Аксаков И. С.	60
Аксаков К. С.	60
Аллах	92
Алфеев, епископ Илларион	130
Амвросий, преп., Оптинский старец	60
Андерсен Г.-Х.	31, 37
Андрей, св. апостол	121, 129
Анисимов, игумен Августин	109
Анна, св. праведная	116
Аннинский Л.	40
Антихрист	18, 24, 39, 71, 77, 96
Антоненко С.	25
Арендт Х.	90
Ариман	103
Аристотель	27, 63, 87
Арьес Ф.	98
Аполлон Гиперборейский	30, 65, 75, 80
Ахилл	40
Баба Яга	40

Бажанова Р. К.	15
Банфи А.	28
Баратынский Е. А.	29
Батай Ж.	17
Бауэр В.	15
<b>Бахтин М. М.</b>	<b>27, 67, 68, 69, 71</b>
Белинский В. Г.	71
Белый А.	15
Белый В.	42
Бергсон А.	31, 55, 83, 90, 98, 106
<b>Бердяев Н. А.</b>	<b>7, 25, 39, 55, 58, 71, 76, 78, 79, 84, 86, 93, 96, 101, 102, 103, 104, 109, 121, 127, 129, 130</b>
Березовая Л. Г.	71
Берлякова Н. П.	71
Бибихин В. В.	14, 15, 18, 30, 107, 109
Библер В. С.	67, 71
Бимель В.	98
Благова Т. И.	71
Бледный С. Н.	15
Бог (Творец мира)	7, 17, 25, 26, 27, 31, 36, 37, 38, 39, 42, 48, 50, 51, 52, 58, 64, 73, 76, 78, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 99, 101, 105, 106, 107, 108, 110, 114, 121, 129
Богородица, Пресвятая Дева Мария	60, 73, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120
Бонецкая Н.	68, 69, 71
Бонхёффер Д.	37
Борджиа	116
Бор Н.	68
Борхес Х.-Л.	40, 42
Борщ, протоиерей Константин	130
Боткин Л.	42
Бофре Ж.	41, 42, 98
Бродский И.	42, 43
Бруно Дж.	89
Бубер М.	65, 68
Будда	17, 31, 32, 73, 74, 82, 84, 85
Булгаков М. А.	30
<b>Булгаков, отец Сергей</b>	<b>7, 11, 15, 18, 22, 37, 65, 71, 101, 102, 105, 106, 107, 109, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 127, 129</b>
Бультман Н. Р.	24
Бунин И. А.	106
Булгина С. Н.	42
Буренина О.	42
Буслаев Ф. И.	117, 121
Бусова Н.	41
Бычков В. В.	109

Вагнер Р.	74
Вайнингер О.	78, 79
Вайнштейн О. Б.	42
Вальцев С. В.	109
Василий Великий, свт.	101
Вебер А.	85, 86
Веселовский А. Н.	49
Вивекананда С.	38
<b>Вико Дж.</b>	<b>7, 47, 48, 49, 53, 119</b>
Виргилий	69
Вирт Г.	70
Витгенштейн Л.	15
Влахос, митрополит Иерофей	128
Волков В. Н.	15
Волошин М.	42
Вольтер	40, 73
Волынский А.	116
Выготский Л. С.	28
Гадамер Х.-Г.	35, 67, 125, 128
Гайденок П. П.	79, 86, 129
Гальцева Р.	17, 24, 40, 79
<b>Гаман И.-Г.</b>	<b>49, 119</b>
Гачев Г. Д.	28, 68
<b>Гвардини Р.</b>	<b>7, 25, 35, 38, 86, 87, 88, 89, 90, 98, 121</b>
Гваттари Ф.	23, 24, 119, 121
Гегель Г.	7, 23, 25, 32, 34, 48, 84, 90, 119, 126
Гейзенберг В.	68
<b>Генон Р.</b>	<b>7, 20, 21, 24, 28, 29, 34, 47, 48, 54, 55, 83, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 127, 129, 131</b>
Гераклит Эфесский	33, 35, 79, 87, 96
Герасимова О. В.	15
Герда	31
<b>Гердер И.-Г.</b>	<b>49, 50, 51, 52, 53, 119</b>
Гермес	30
Герцен А. И.	34, 60
Гесиод	98
Гея	11, 15
Гёльдерлин	18, 86
Гёте В.-А.	73, 88
Гоги	92
Гоголь Н. В.	59, 71, 104
Гоготишвилли Л. А.	129
Головин Сергиус	15
Горичева Т. М.	41, 42, 78
Григорий Палама, свт.	106, 107, 110
Григулевич И. Р.	42
Гройс Б.	40
Губман Б. Л.	14



Гулыга А. В.	98, 108, 109
Гумбольдт В. фон	39, 110
Гурко Е.	129
Гуро Е.	42
Гуссерль Э.	64
Давид, св. библейский пророк	64, 128
Давыдов Ю.	40
Даниил, св. библейский пророк	102
<b>Данилевский Н. Я.</b>	<b>35, 50, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 71, 78, 81</b>
Данте А.	30, 48, 86, 95, 96, 98
Дарвин Ч.	56
Даренский В. Ю.	42
Декарт Р.	96, 108, 126
Делёз Ж.	23, 24, 119, 121
<b>Деррида Ж.</b>	<b>17, 35, 38, 90, 91, 98, 99, 126, 128</b>
Джемаль Г.	35, 37, 68, 127, 129
Джемс У.	42
Джойс Дж.	15
Дианова В. М.	29
Диккенс Ч.	15
Дильтей В.	22, 24, 27, 67
Дионис65,	75
Дионисий Ареопagit, св.	106
Добродеева И. Ю.	42
Доброхотов А. Л.	98
Долгенко А. Н.	53
Достоевский Ф. М.	30, 64, 67, 69, 86, 104, 121
Драч Г. В.	16
<b>Дугин А. Г.</b>	<b>42, 70, 92, 95, 99, 109, 127, 129</b>
Дюмотц И.	15
Ева	81
Егоров Б. Ф.	71
Едошина И. А.	130
Елена Прекрасная	83, 99, 116
Ермилова Г. Г.	71
Ермолин Е.	40
Жаринов В. М.	15
Жерневская И.	40
Жид А.	92
Жуков К. А.	71
Жуковский В. А.	33
Заратустра	75, 76, 77, 85, 99
Зверев А.	40, 42
Зеньковский, отец Василий	101, 109
Зиновьев А.	40, 60
Зноско-Боровский, протоиерей Митрофан	128, 129
Зосима, старец	30
Иафет	33

Иванов А. А.	59
Иванова В. А.	99
Иванов Вяч.	15, 39
Иезекииль	30
Иисус Христос	11, 18, 19, 21, 24, 34, 39, 59, 64, 65, 73, 74, 82, 84, 86, 89, 91, 95, 102, 108, 114, 115, 118, 121, 128
Иконникова С. Н.	29
<b>Ильин И. А.</b>	<b>101, 102, 109</b>
Ильин И. П.	42
Иоанн, св. Креститель	117
Иоанн, св. апостол-евангелист	96, 102, 109
Иоаким Флор	48, 96
Исайя	30
Казин А. Л.	42
Каин	55, 105
Какичи Кадоваки	15
Кай	31
<b>Камю А.</b>	<b>82, 83, 99</b>
Кант И.	49, 53, 60, 90, 91, 108
Капустин Н. В.	71
Каразин В. Н.	42
Карпенко Г. Ю.	71
Карпенко Л. Б.	109
Касаткина Т. А.	27, 38, 40, 42
Катков М. Н.	60
Кафка Ф.	15, 30, 99
<b>Керн, архимандрит Киприан</b>	<b>106, 107, 110</b>
Кибиров Т.	42
Киреевский И. В.	26, 60, 71, 129
Кирилл, св. равноапостольный	95, 109
Киссель М.	53
Клеман О.	110, 129
Климент, святогорский монах	130
Ключников С.	91
Когаловский С. Р.	15
Кондаков И. В.	15
Конфуций	30
Корольков А. А.	110
Котляревский Н.	26, 27
Кристева Ю.	18, 42
Кришна	33
Крохина Н. П.	15, 71
Кузьмина-Караваева Е.	42
Курицын Вяч.	40, 42
Кутырёв В.	43
Кьеркегор (Киркегор) С.	26, 49, 53, 64, 86, 99
Левинас Э.	68
Леда	116

Леонардо да Винчи	25, 54, 70, 71, 116, 121
Лейбниц Г.	7, 40, 43, 47, 51, 53, 80
Ленин В. И.	12
<b>Леонтьев К. Н. (инок Климент)</b>	<b>54, 60, 61, 62, 71, 78, 93, 104, 110, 119</b>
Лермонтов М. Ю.	27, 36, 57, 71
Лескин, Протоиерей Дмитрий	129
Лето, богиня	30
Лиотар Ж.-Ф.	65
Липовецки Ж.	40
Липовецкий М.	40, 43
Ломоносов М. В.	30, 110
<b>Лосев А. Ф.</b>	<b>7, 12, 15, 18, 33, 71, 107, 108, 109, 110, 116, 121, 127, 129, 141</b>
Лосский В. Н.	110
Лосский Н. О.	110
Лотман Ю. М.	43, 71
Лукач Й.	99
Лютер М.	64, 96
Люцифер (дьявол)	30, 31, 36, 65, 96, 98, 110
Магоги	92
Мадонна Сикстинская	111, 113–121
Макарий, преп. Оптинский старец	71
Маковский М. М.	15
Малецкий Ю	40
<b>Малявин В. В.</b>	<b>70, 71</b>
Мамлеев Ю. В.	43
Мандельштам О. Э.	28, 29, 39
Манн Т.	78
Маркова А. Н.	15
Маркс К.	22, 38, 115
Маркузе Г.	65
Маслин М. А.	129
Матфей, св. апостол-евангелист	89, 102
Мать Сыра Земля	39
Машевский А.	43
Мережковский Д. С.	99
Меркурий	31
Мефистофель	96
Мечковская Н. Б.	110
Мечников И.	83
Мечников Л.	83
Миронов В. Н.	43
<b>Михайлов А. В.</b>	<b>18, 24, 31, 41, 43, 47, 49, 70, 71, 125, 128, 129</b>
Молчанов В. И.	99
Мона Лиза (Джоконда)	116
Набоков В. В.	14, 15, 26, 71, 90
Нарский И. С.	53
Невлева И. М.	71

Нестерук А. В.	110
Никон, патриарх	62
<b>Ницше Ф.</b>	<b>18, 22, 26, 33, 37, 39, 41, 43, 49, 53, 54, 55, 62, 64, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 89, 90, 95, 96, 98, 99, 104, 119, 121</b>
Ной	40, 42
Нольде Б. Э.	71
Носов С. Н.	43
Огурцов А. П.	29
Океанская Ж. Л.	71, 121, 129, 130
Океанский В. П.	15, 24, 29, 43, 53, 71, 121, 129,
Оммиады	109
Ориген	101
Ормузд (Ахурамаздра)	103
Ортега-и-Гассет Х.	86, 90, 99
Остен	15
Павел, св. апостол	21, 102, 119
Павич М.	43
<b>Панарин А. М.</b>	<b>108, 110</b>
Панищев А. Л.	110
Панн Л.	43
Паскаль Б.	18, 24, 25, 86
Пифагор	20, 94
Платон	23, 24, 27, 30, 48, 63, 68, 73, 87, 90, 103, 106
Платонова Э.	15
Плахов А.	43
Плотин	87
Победоносцев К. П.	110
Подорога В.	99
Пойзнер Б. Н.	15
Попов Е. В.	15
Поппер К.	55
Портнов А. Н.	110
Порус В. Н.	121
Пракрити	35
Протагор	27
Пруст М.	15, 99
Пугачёв Е.	58
Пуруша	35
Пушкин А. С.	27, 39, 59
Рабле Ф.	67, 69
Радугин А. А.	16
Разин С.	58
Раков В. П.	49
Рассадин С.	40
Ратин А.	43
Рафаэль	111, 113, 114, 117, 118
Рембрандт	79
Ренан Э.	121

Риккардо Д.	63
Рильке Р.-М.	28, 37, 86, 93
Роднянская И.	43
Рождественский Ю. В.	53
<b>Розанов В. В.</b>	<b>17, 55, 59, 62, 63, 64, 71, 103, 110</b>
Розин В. М.	15
Роуз, иеромонах Серафим	110, 117, 121
Руднев В. П.	43
Руссо Ж.-Ж.	47
Руткевич А. М.	99
Рябов О. В.	110
Савчук В.	43
Садохин А. П.	15
Самарин Ю. Ф.	71, 121, 129
Сартр Ж.-П.	38, 99
Сафрански Р.	99
Семёнова С.	110
Сендеров В.	99
Серафим, преп., Саровский чудотворец	36, 58
Сервантес М. де	59
Сергий, преп., игумен Радонежский	39, 72, 128, 129
Свасьян К.	79, 128
Сизиф	82, 99
Силуан, св., старец св. горы Афон	30
Сирота Н. М.	29
Сиф	55
Славецкий Вл.	43
Смирнов Валерий	43
Снежная Королева	31, 37
Соколов Саша	43
<b>Соловьёв В. С.</b>	<b>12, 24, 34, 59, 62, 71, 104, 127, 129</b>
Соломина О. А.	130
Солоневич И. Л.	102
Сорокин П. А.	49, 64
Сорос Дж.	55
Соснин Э. Л.	15
София Премудрость Божия	37, 38, 105, 107, 119
Спиноза Б.	63
Сталин И. В.	62
Степанян К.	43
Стивенсон	15
Страхов Н. Н.	59, 127, 129
Стрельцова Г. Я.	24
Сулова Л. А.	53
Тамаев П. М.	71
Тарасов Б. Н.	72
Тарик Али	43

Тарковский Андрей	42, 110, 116
Титиана, св. мученица	129
Тиллих П.	120
Тимирханов В. Р.	130
Тимофей, священник	110
Тихонравов Ю. В.	29
<b>Тойнби А. Дж.</b>	<b>78, 83, 84, 99</b>
Толмачёв В. М.	16
Толстой Л. Н.	50, 59, 64, 78, 104, 116, 117
<b>Топоров В. Н.</b>	<b>69, 70, 72</b>
Тот	65
Тростников В. Н.	13, 16
Трофимова М. К.	110
Трубецкой Дм.	43
Трубецкой С. Н.	127, 129
Тургенев И. С.	60
Тютчев Ф. И.	28, 29, 30
Уайт Л.	7
Уилсон К.	29
Уоллейс Р.	116, 121
Урания	11
Усманов С. М.	72
<b>Фабр д'Оливе А.</b>	<b>52, 53, 119</b>
Фалес Милетский	31, 69, 90
Фауст	78, 80, 81, 96, 99, 111
Федотов Г. П.	64
Фейерабенд П.	126, 128
Фейербах Л.	74
Фёдоров Н. Ф.	104, 106
Флобер Г.	15
<b>Флоренский, отец Павел</b>	<b>18, 33, 64, 72, 101, 107, 110, 116, 127, 129</b>
Флоровский, отец Гергий	77
Фома Аквинат, католич. св.	119
Фортунатова В. А.	15
Франк С. Л.	71
Франкл В.	37, 125, 128
Фрезер Дж. Дж.	13
Фрейд З.	64, 82, 99
Фромм Э.	99
Фрэнк Д.	27, 29
Фудель С. И.	72
Фудель, отец Иосиф	60, 61
Фукуяма Ф.	29
<b>Хайдеггер М.</b>	<b>7, 13, 14, 15, 16, 18, 23, 24, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 49, 64, 65, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 90, 99, 113, 114, 118, 120, 121, 126, 128</b>
Хализев В. С.	43
Ханзак Э.	110
Хантингтон С.	43

Хитров А. М.	130
Холодный В. И.	72
<b>Хомяков А. С.</b>	<b>5, 7, 9, 29, 33, 34, 35, 45, 54, 55, 56, 59, 60, 71, 72, 78, 95, 99, 101, 103, 107, 108, 108, 110, 119, 123, 127, 129</b>
Хомяков Д. А.	110
Шапошникова Л. Е.	15
Шатобриан Ф.-Р.	11
Шварц Т.	99
Шекспир У.	64, 86
<b>Шелер М.</b>	<b>81, 82, 99</b>
Шеллинг Ф.-В.-Й.	48, 74, 102
<b>Шестов Л. (Шварцман Л. И.)</b>	<b>64, 65, 68, 72</b>
Шиллер Ф.	59
Шлегель Ф.	55
<b>Шмаков В. А.</b>	<b>7, 65, 66, 72, 108, 110, 127, 129</b>
Шмелёва Е. А.	15
<b>Шопенгауэр А.</b>	<b>15, 26, 32, 33, 39, 48, 50, 55, 73, 74, 81, 82, 99, 100, 119</b>
<b>Шпенглер О.</b>	<b>11, 14, 16, 17, 32, 34, 54, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 99, 100, 104, 111, 119, 127, 128</b>
Шпет Г. Г.	110
Штраус Д.	74
Шукуров Д. Л.	110
Черепаха	40
Чаадаев П. Я.	29
Чехов А. П.	71
Чикатило	40
<b>Эвола Ю.</b>	<b>22, 24, 47, 92, 97, 98, 100, 127, 129</b>
Эйнштейн А.	68
Экономцев, игумен Иоанн	110
Эко У.	43
<b>Элиаде М.</b>	<b>13, 16, 85, 86, 92, 100</b>
Элиот Т.	20, 94
Элифас Леви	96
Эней	69, 70, 72
Энгельс Ф.	33
Эпштейн М.	41, 43, 72
Эрн В. Ф.	17, 24, 110, 129
Эскин М.	42
Юм Д.	53
Юнгер Э.	86
Юнг К.-Г.	16, 83
Якимович А.	29
Яковлев Е. Г.	16
Ямвлих	48
<b>Яннарас Х.</b>	<b>108, 110, 127, 129</b>
<b>Ясперс К.</b>	<b>84, 85, 86, 100</b>

*В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская*

**ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ:  
ИСТОРИЯ КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

*(учебное пособие)*

Компьютерная верстка и дизайн *С. В. Козлов*

Подписано в печать 27.04.2008 г. Формат 70 x 100 1/16.

Печать плоская. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 11,7. Тираж 100 экз. Заказ .....

Издательство «Весть» ГОУ ВПО «ШГПУ»,  
155908, г. Шуя Ивановской области, ул. Кооперативная, 24.