



ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

В. Н. Даренская

*Луганский национальный университет
им. Т. Шевченко*

МЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ СПЕЦИФИКИ ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В статье рассмотрены ментальные основания культурной специфики восточно-христианской цивилизации на основе культурно-исторического метода. Цель статьи состоит в уточнении исторической модели, которая сформировала ментальные отличия западноевропейской и русской культур. Показано, что корни цивилизационного раздела Европы на Западную и Восточную во многом определяются тем особым способом, которым «варварские» этносы приобщались к христианской и античной традициям. Рассмотрен комплекс неполноценности и презрения к родной культурной среде – то деструктивное явление, которое является широко распространенным в наше время, и является мощным тормозом собственного оригинального культурного развития. Однако принцип индивидуализма, в конечном счете, обернулся дегуманизацией всех сфер жизни. Без преодоления деструктивной культурной «самоколонизации» развитие восточно-христианской цивилизации невозможно.

Ключевые слова: ментальность, восточно-христианская цивилизация, традиция, самоколонизация, Родина, традиционализм.

V. N. Darenskaya

*Lugansk national University T. Shevchenko
(Lugansk, Luhansk People's Republic (LNR))*

MENTAL FOUNDATIONS OF THE CULTURAL SPECIFICITY OF EASTERN CHRISTIAN CIVILIZATION

The article considers the mental foundations of the cultural specificity of the Eastern Christian civilization based on the cultural and historical method. The purpose of the article is to clarify the historical model that formed the mental differences between Western European and Russian cultures. It is shown that the roots of the civilizational division of Europe into Western and Eastern ones are largely determined by the special way in which “barbarian” ethnic groups were attached to the Christian and ancient traditions. Westernization formed a complex of inferiority and contempt for their native cultural environment – a destructive phenomenon that is widespread in our time, and is a powerful brake on their own original cultural development. However, the principle of individualism eventually turned into a dehumanization of all spheres of life. Without overcoming the destructive cultural “self-colonization”, the independent development of Eastern Christian civilization is impossible.

Keywords: mentality, Eastern Christian civilization, tradition, self-colonization, homeland, traditionalism.

DOI 10.22405/2304-4772-2020-1-1-99-107

Отличия восточно-христианской (в первую очередь, русской как ее наиболее характерного выразителя) цивилизации от западной давно стали предметом историсофских исследований, начиная с наследия П. Я. Чаадаева, славянофилов, Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. В наше время русская цивилизация является предметом многочисленных культурологических и историсофских исследований. Однако при всем разнообразии концепций и подходов, которые созданы в последнее время, остается не вполне проясненной исходная модель культуротворчества восточнохристианской цивилизации, которая остается инвариантной, но может приобретать самые разнообразные внешние формы в разные исторические периоды. Кроме того, недостаточно внимания уделяется феномену культурной «самоколонизации», которая в Новое время стала характерной для этого цивилизационного пространства. *Целью* данной статьи является анализ тех аспектов данной проблемы, которые ранее рассматривались недостаточно. Речь идет об исторических предпосылках – в первую очередь, модели восприятия культурного наследия, которая отличает восточно-христианскую цивилизацию. Актуальность анализа этих предпосылок определяется необходимостью формирования и защиты цивилизационного суверенитета России в современном мире как основы развития народа и государства в условиях глобальной конкуренции.

Корни цивилизационного раздела Европы на Западную и Восточную во многом находится в том особом способе, которым новые «варварские» этносы приобщались к христианской и античной традициям. Если на Западе они преимущественно выступали в роли завоевателей, которые переселялись непосредственно на территорию старой цивилизации (которая перед тем несколько веков сама завоевывала и угнетала их), то на востоке Европы, наоборот, народы в основном оставались на своем месте, принимая новую для себя веру и культуру *не как добычу, а как дар*. (Даже расселение славян на Балканах и их войны с Византией не задевали ее собственных территорий и территорий вообще старой цивилизации). Видимо, уже в этой разнице способов «европеизации» были заложены будущие различия не только национальных характеров, но и разных направлений эволюции самого христианства, разного отношения к культурной традиции на Западе и Востоке новой Европы.

Историк древнерусской философии В. С. Горский сформулировал главное отличие восточно-христианского мироощущения, которое и определило пути нашей культуры, на примере различия архитектурных стилей следующим образом: «Если готические соборы, своими стрельчатыми башнями невероятно высоко вздымаясь, порывались проткнуть небо, словно желали достигнуть «горнего мира», то православные церкви своей архитектурой, местом своего расположения не столько стремились подняться как можно выше, сколько подчеркивали бесконечность небесного свода над головой... Если западноевропейской культуре присуще ярко выраженное пространственное влечение к Абсолюту, «возвышение до...», то древнерусская традиция основывалась на другом прочном мифологеме – «возвращения внутрь», «восхождение в...»» [1, с. 11]. Позже это отличие в базовом

мироощущении привело к развитию впоследствии различных типов цивилизации в западной Европе и в России, и многовековой конкуренции между ними.

В Западной Европе культурный стереотип активно-завоевательного отношения к миру привел к формированию антитрадиционалистических, инновационных тенденций развития на основе антропоцентризма и индивидуализма. Все три названные проявления этого стереотипа логически связаны между собой: инновационный тип культуротворчества смещает мировоззренческую доминанту на земную жизнь человека как самоценность (даже и при сохранении религиозности), то есть формирует антропоцентрический тип мировосприятия. Это, в свою очередь, вступая во взаимодействие с христианским пониманием человека как образа Божьего, который имеет абсолютную ценность (то есть не сводится лишь к части родового, или даже космического целого), приводит к индивидуализму как специфическому типу самоощущения. Последний сразу же вступает в конфликт со своими христианскими корнями и затем становится главной предпосылкой секуляризации. Впрочем, речь идет не столько о ценности личности как духовного феномена («образа и подобия Божия», согласно библейскому Откровению), сколько о ценности земной индивидуальности каждого человека. Это отличие и является главным критерием, который отличает западноевропейскую цивилизацию от всех остальных, которые принято называть «традиционными» и в которых понятие личности иное, основанное на религиозном понимании человека. Как писал известный исследователь культуры эпохи Возрождения Л. М. Баткин, «на переломе к Новому времени... когда, собственно, впервые возникли «Запад» и «Восток» – до тех пор отдельность Я или оценивалась отрицательно, или, по крайней мере, Я никак не воспринималось само по себе, но лишь в контексте некой причастности. Альфой любого индивида и его омегой была социальная и метафизическая общность... Всемирно-историческая переориентация, которая может быть сопоставлена по значимости лишь с «осевым временем» возникновения древних цивилизаций, охватила Западную Европу XV-XVIII ст. и требовала всех творческих сил и метаморфоз Возрождения, Барокко, Просвещения» [2, с. 5; 11]. Впоследствии такое секулярное понимание человека и личности стало распространяться в форме культурной колонизации и на восточную Европу, затем в Россию и по всему миру. Однако в исходной культурной модели восточно-христианской цивилизации, в том числе и в русской культуре, остается традиционное понимание личности как бессмертной души, а не как земной и смертной «индивидуальности». И даже в формах секулярной культуры – например, советской – оно тоже сохранялось, хотя и в превращенной форме принципов «коллективизма» и «гармонической личности», которые служили главным отличием от «западного человека».

В то же время Восточная Европа, особенно ее православный ареал, к которому принадлежала и Россия, оставалась в рамках традиционализма, который играл здесь роль мощного фактора исторического выживания в борьбе

против внешних врагов – как с Востока, так и с европейского Запада. Последний обычно воспринимал Восточную, православную Европу исключительно как «варварскую», которую надо лишь подчинить и «цивилизовать». Лишь в эпоху Просвещения, как отмечают исследователи, появляются первые попытки более уважаемого и объективного восприятия Восточной Европы [3]. Примером последнего может служить известное высказывание И. Г. Гердера об Украине XVIII века, которую он видел собственными глазами, как о «будущей Элладе». Высокомерие западных европейцев, позволявшее им считать восточных европейцев «варварами», основывалась всего на «активно-завоевательном» отношении к окружающему миру и на том агрессивном-индивидуалистическом мироощущении и поведении, которые из него непосредственно вытекают. Однако у тех восточноевропейцев, которые подвергались принудительной вестернизации, формировался комплекс неполноценности и презрения к родной культурной среде – то деструктивное явление, которое является широко распространенным в наше время, и является мощным тормозом собственного оригинального культурного развития.

Однако это направление цивилизационных трансформаций, заданное доминантой индивидуализма, оказалось кризисным и глубоко противоречивым по своей сути. Как это ни парадоксально, но принцип индивидуализма, в конечном счете, обернулся дегуманизацией всех сфер жизни. Этот парадокс обусловлен той сущностной диалектикой развития культуры в Новое время, о которой писал Р. Гвардини: «Человек получает простор для движения, но становится бездомным... Новое время пытается вытащить человека из центра бытия. В эту эпоху человек не ходит больше под взглядом Бога, Который обнимает мир со всех сторон; человек теперь автономен, волен делать, что хочет и идти, куда вздумается, – но и венцом творения он уже не является, став лишь одной из частей мироздания. Новое время, с одной стороны, возвышает человека – за счет Бога, против Бога; а с другой стороны, с геростратовской радостью, оно делает его частью природы, которая по большому счету не отличается от животного и растения. Обе стороны взаимосвязаны и неотъемлемы от общего изменения картины мира... С неведомой силой просыпаются первобытные аффекты: страх, насилие, восстание против порядка» [4, с. 539; 547-548].

Особо деструктивные формы кризис европейского индивидуализма приобретает при его интервенции в традиционалистическую Восточную Европу, поскольку здесь отсутствуют «компенсаторные механизмы» культуры, которые успели сформироваться в Западной Европе, где новая цивилизация возникала постепенно, а не путем насильственного вторжения в традиционный уклад жизни. Поэтому, как это ни парадоксально, именно здесь индивидуалистическая парадигма гораздо большей степени, чем на Западе, оборачивается своими негативными последствиями – разрушением морали, семьи, религии, правосознания и культурной традиции как таковой. И поэтому же попытки простого подражания западным традициям и институтам также не срабатывают. Это означает, что восточноевропейская (в том числе, и

российская) культурная парадигма должна исходить именно из этого реального деструктивного опыта и создавать способы его преодоления. В первую очередь, Россия и все православные страны, в ходе глобализации «вытолкнутые» в число стран «третьего мира», по объективным условиям самой жизни вынуждены ориентироваться не на модель западного «потребительского общества», реализация которой за пределами стран так называемого «золотого миллиарда» является принципиально невозможной.

Однако невысокий уровень материального потребления с культурной точки зрения является не недостатком, а наоборот преимуществом, поскольку акцентирует духовно-ценностные измерения жизни, смещает центр интересов человека с гедонистических стремлений к на интерес к самовоспитанию и воспитанию детей, к межличностному общению и религиозной жизни. Это, безусловно, намного качественно более содержательный тип жизни, чем тот, который навязывает всем западное «потребительское общество». Понятно, что и в других странах определенная категория людей может достигать высокого уровня материального потребления и делать это основной целью своей жизни, но важно, чтобы этот «идеал» искусственно и утопично не навязывался всему обществу как якобы единственно возможный и достойный. А это, в свою очередь, означает преодоление монологизма вестернизации, воссоздание подлинной европейской культурной традиции, включающей в себя непрагматические смыслы и измерения жизни, обусловленные христианскими устоями этой традиции. Новейшим вариантом внутреннего диалогизма культурной общности является диалог современного индивидуализма и «потребительского общества» как его цивилизационной формы с христианской традицией как главный путь преодоления смысложизненного и культурного кризиса современной цивилизации. Поскольку России развитие «потребительского общества» является принципиально ограниченным, то именно она уже начала олицетворять цивилизационную альтернативу этим деструктивным тенденциям.

В этом контексте обнаруживает свою большую прогностическую ценность и эвристичность концепция В. Шубарта о приходе нового «иоанновского» типа человека, возникающего в русском культурном пространстве на смену западному «прометевскому» типу, уже более ста лет находящемуся в состоянии саморазрушения. Как пишет этот немецкий автор, «в России зарождается новый человеческий тип, который будет... новым человеком с восточной душой, но с такой, которая была пропущена через горнило западной культуры» [5, с. 304]. «Иоанновский» тип (названный В. Шубартом по ассоциации с апостолом Иоанном), не является просто «восточной» или же «русской» реакцией на вестернизацию, но становится законным наследником европейской культурной традиции после того, как она приходит к кризису в самой Европе. «Диагноз» этого кризиса удачно сформулирован Г. Померанцем: «Чем больше разрастается вещественная реальность – а сегодня она сложилась в техногенный мир, который заслонил свет солнца, – тем больше твердых и ясных инструкций и тем теснее для духа.

Современная западная цивилизация – это цивилизация «духовной тесноты» [6, с.153]. Поэтому, пишет этот автор, «в техногенной реальности нет места для Бога и для человека, созданного по Его образу и подобию. Есть только привычки поведения, инерция христианской этики; и она все слабеет... Основное духовное противоречие европейской цивилизации, которая стала мировой цивилизацией, – то, что ее плюрализм несовместим со всей «буквой», всей структурой религий Откровения и ее развитие разрушает их основы (а следовательно, и основы самой цивилизации)» [6, с.155].

К XX веку разрушение основ христианской цивилизации стало уже необратимым, и в ней стали господствовать антихристианские устремления. Как афористически выразился Ж. Эллюль в 1960-е, «Запада (L'Occident) больше не существует. Победила логика структур, игра механических сил, диктат систем» [7, р. 95]. В результате этого, как писал В. Краус, «разочарование и горькая неприязнь к истории, к прошлым иллюзиям и современной реальности, которые обещают не больше, чем на самом деле могут дать, становятся причиной того нигилизма, который овладевает нас все больше. Нигилизм – это обратная сторона надежд на земной рай, и этой обратной стороны мы уже достигли. Стремление человека сравнивать себя с Богом разрушает в ней ощущение возможного» [8, с.108]. Именно этот дух правит и в современной культуре, и в глобальной политике. В частности, Генри Киссинджер в лекции, прочитанной 12 октября 1999 г. в Тринити колледже (Дублин, Ирландия) откровенно признался: «то, что обычно называют глобализацией, на самом деле просто другое название господствующей роли Соединенных Штатов» [цит. по: 9, с.80]. Тем самым, современная глобальная диктатура США является самым открытым выражением западного нигилизма, не признающего никаких иных субъектов истории, кроме самого себя.

В свою очередь, стратегия «самоколонизации», т.е. ориентации на Запад, делает культуру всех других стран вторичной и обреченной на зависимость. Деструктивный феномен культурной «самоколонизации» характерен не только для России, но является общемировым феноменом. Так, например, современный польский философ и поэт Стефан Крул афористически писал: «Cudze chwalamy. / Swego nie znamy. / Nie szanujemy. / Sami nie wiemy, / Co posiadamy. / Wszystko co obce, / To maľujemy» («Чужое хвалим, своего не знаем, не уважаем; сами не знаем, что имеем, а всё чужое перенимаем (обезьянничаем)») [10, р. 359]. Феномен культурной «самоколонизации» возникает не только и даже не столько как «капитуляция» перед иностранным, но в первую очередь, как отказ от самостоятельного усилия культуротворчества. В качестве «противовеса» этой разрушительной установке сознания действует императив: диалог должен «рассматриваться не только как форма толерантности, но и как форма столкновения индивидуальностей, в которой и происходит реальная встреча двух культурных традиций, которые определяют пределы своей индивидуальности» [11, с.185]. В противном случае создает парадокс «нетерпимой гипертолерантности», который имеет важную сущностную закономерность, о которой писал академик В. С. Степин:

«предполагается, что наличие общечеловеческого компонента обеспечит Диалог культур. Но все дело в том, что общечеловеческое в разных культурах имеет свои особые интерпретации. Оно сплавлено с теми пластами смыслов, которые характеризуют историческую специфику той или иной культурной традиции. И сама попытка отделить общее от особенного в культуре наталкивается на сопротивление, поскольку люди идентифицируют себя как народ, этнос, социальную группу именно в связи с особенностями, отличающими их от людей другой культурной традиции» [12, с. 26].

Для понимания данной проблемы имеет ценность концепция киевского философа Е. К. Быстрицкого. По его мнению, в наше время категория «локальный» прежде всего, означает «экзистенциально-особый» феномен для каждого носителя культурной традиции. Так, например, любая мировая религия, будучи универсальной, вместе с тем приобретает для определенного жизненного мира экзистенциальный смысл сохранения «своей родной веры». Соответственно, и локальные по форме культурные конфликты являются универсальными в качестве конфликтов «культурных миров жизни, всегда особенных, уникальных способов бытия, или, говоря философским языком, как конфликт онтологии различных культур», поскольку «человек культуры теряет смысл жизни вместе с возможной гибелью собственного жизненного мира» [13, с.152]. Этот парадоксальный ментальный феномен определяется тем обстоятельством, что «культура – не только сфера универсального духовного достояния человечества, общих для всех людей ценностей, норм и знаний. Это, прежде всего, – локальный способ бытия людей, их повседневный жизненный мир, который складывается естественно-исторически и определяет экзистенциальное измерение межчеловеческих связей» [13, с. 151]. Поэтому конфликты культур неизбежно приводят к «насилию, которое преодолевает страх собственной смерти перед – мнимой или настоящей – угрозой полной потери смысла существования: человек культуры теряет смысл жизни вместе с возможной гибелью собственного жизненного мира» [13, с. 151]. Для предотвращения таких конфликтов и насилия защита самобытности «культурных миров» должна стать частью глобальной политики.

Эти определения чрезвычайно важны для понимания *специфической категории культурной Родины как воплощения культурных смыслов*. Действительно, защита Родины – в том числе, и культурной Родины как средоточия жизненных смыслов – это защита самого смысла жизни от его возможного уничтожения как того «жизненного мира», в котором этот смысл воплощен для человека. И для России такую смертельную опасность представляет бездумная вестернизация как «самоколонизация». Для эффективного противостояния этой опасности гибели родного «жизненного мира» нужно глубоко понимать его главные специфические особенности и его ценность, сформировавшуюся на протяжении тысячи лет борьбы с внешней агрессией и внутренними изменами. В свою очередь, требует специальной теоретической разработки концепт «культурной Родины» как основы создания суверенного жизненного мира личности, обладающего принципом

«стереоскопии» – то есть способностью воплощать и вмещать в себе универсалии общечеловеческой культуры в их конкретном национальном выражении и уникальной форме.

Литература

1. Горський В. С. Святі Київської Русі. Київ: Абрис, 1994. 173 с.
2. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 236 с.
3. Wolff L. Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization in the Mind of the Enlightenment. Stanford: Stanford Univ. Press, 1994. 512 p.
4. Гвардини Р. Конец Нового времени // Культурология: учеб. пособ. Ростов-н/Д: Феникс, 1998. С. 537-551.
5. Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 2000. 446 с.
6. Померанц Г. Диалог пророческих монологов // Дружба Народов. 1997. № 3. С. 151-157.
7. Ellul J. Trahision de L'Occident. Paris: Plon, 1965. 199 p.
8. Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії. Київ: Основи, 1994. 122 с.
9. Макбрайд У. Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 79-88.
10. Król St. Slovo w obronie kultury słowiańskiej // ΣΟΦΙΑ. Журнал філософів слов'янських країн. 2006. № 6. S. 357-361.
11. Морозов С. Б. Диалогическое основание культуры // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского философского конгресса. В 3 т. Т. 1. Ростов-н/Д: изд-во СКНЦ ВШ, 2002. С. 184-185.
12. Стёпин В. С. Современные цивилизационные изменения и диалог культур // Наследие Л. Н. Гумилева и судьбы народов Евразии: история, современность, перспективы: сб. ст. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2012. С. 13-27.
13. Быстрицкий Е. К. Конфликт культур и философия толерантности // Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире. Киев: Політична думка, 1997. С. 139-165.

References

1. Gors'kij V. S. Svyati Kiivs'koï Rusi. Kiev: Abris, 1994. 173 s.
2. Batkin L. M. Ital'yanskoe Vozrozhdenie v poiskah individual'nosti. M.: Nauka, 1989. 236 s.
3. Wolff L. Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization in the Mind of the Enlightenment. Stanford: Stanford Univ. Press, 1994. 512 p.
4. Gvardini R. Konec Novogo vremeni // Kul'turologiya: ucheb. posob. Rostov-n/D: Feniks, 1998. S. 537-551.
5. SHubart V. Evropa i dusha Vostoka. M.: Russkaya ideya, 2000. 446 s.

6. Pomeranc G. Dialog proročkih monologov // Družba Narodov. 1997. № 3. S. 151-157.
7. Ellul J. Trahision de L'Occident. Paris: Plon, 1965. 199 p.
8. Kraus V. Nigilizm s'ogodni, abo Terplyachist' svitovoï istorii. Kiev: Osnovi, 1994. 122 s.
9. Makbrajd U. Globalizaciya i mezhkul'turnyj dialog // Voprosy filosofii. 2003. № 1. S. 79-88.
10. Król St. Slovo w obronie kultury słowiańskiej // ΣΟΦΙΑ. Zhurnal filosofiv slov'yans'kih kraïn. 2006. № 6. S. 357-361.
11. Morozov S. B. Dialogicheskoe osnovanie kul'tury // Racionalizm i kul'tura na poroge tret'ego tysyacheletiya: Materialy Tret'ego Rossijskogo filosofskogo kongressa. V 3 t. T. 1. Rostov-n/D: izd-vo SKNC VSH, 2002. S. 184-185.
12. Styopin V. S. Sovremennye civilizacionnye izmeneniya i dialog kul'tur // Nasledie L. N. Gumileva i sud'by narodov Evrazii: istoriya, sovremennost', perspektivy: sb. st. SPb.: RGPU im. A. I. Gercena, 2012. S. 13-27.
13. Bystrickij E. K. Konflikt kul'tur i filosofiya tolerantnosti // Demony mira i bogi vojny. Social'nye konflikty v postkommunisticheskom mire. Kiev: Politichna dumka, 1997. S. 139-165.

Статья поступила в редакцию 18.01.2020
Статья допущена к публикации 15.06.2020

The article was received by the editorial staff 18.01.2020
The article is approved for publication 15.06.2020