

# КУЛЬТУРОЛОГИЯ



**В. П. Океанский**

Доктор филологических наук, профессор по кафедре культурологии (ВАК), доктор философских наук (МАС), заведующий кафедрой культурологии и литературы, научный руководитель Центра кризисологических исследований Шуйского филиала ФГБОУ ВПО «ИвГУ», профессор-консультант Ивановского филиала НОУ ВПО «Институт управления»



**Ж. Л. Океанская**

Доктор культурологии, профессор по кафедре культурологии и литературы (ВАК); профессор кафедры истории и культурологии ФГБОУ ВПО «ИГХТУ», профессор кафедры культурологии и литературы Шуйского филиала ФГБОУ ВПО «ИвГУ», доцент кафедры гуманитарных дисциплин Ивановского института ГПС МЧС России

## Спасение: культурфилософские основания понятия

*Показываются базисное и результирующее различия качеств спасения и безопасности, с чем связывается всё ещё недостаточно распознанная в истории человечества глобальная драма непримиримости истины и лжи.*

*Ключевые слова: спасение, безопасность, истина, ложь, язык, культура, миф, религия, Логос*

В Евангелии спасение означает возвращение заблудшей овцы (Мф., 18 : 12–13; Лк., 15 : 3–7): глубочайший символизм этого повествования указывает на восстановление цельности – блуждающая скотина обречена волкам... Но речь в Христовой притче идёт отнюдь не о возвращении её в безопасное стадо, а – даже напротив – об оставлении этого защищённого стада «в горах» или «в пустыне» ради спасения одного заблудившегося существа, о котором «на небесах более радости будет».

Эта дважды повторённая в канонических евангельских текстах притча Иисуса Христа очень хорошо показывает, кроме всего прочего, фундаментальное различие истинного спасения, с одной стороны, и часто постулируемой безопасности, которая на проверку оказывается лживой, фиктивной и мнимой – с другой. Здесь же подспудно обнаруживается полная противоположность христианского Спасителя и мифологического Лжеспасителя, равно как и соответствующих им природ двух

возможных возвращений: если первый печётся о восстановлении цельности человека в замысле Божиим и о базисном доверии человека к бытийному дару и Господу – то второму важно усечение этой личной цельности ради её встраивания в подвижные горизонты космического порядка. И если Бог спасает человека для его рождения в жизнь вечную – то мир не даёт безопасности даже на время, о чём пророчески сказано: «...когда будут говорить: ”мир и безопасность“, тогда внезапно постигнет их пагуба... и не избегнут» (1 Фессалон., 5 : 3).

Таковы исходные библейско-новозаветные смысловые предпосылки понимания спасения в необходимом отличии его от расхожего понятия «безопасности», также имеющего весьма древнее осмысление в тексте Священного Писания. Культурфилософское обоснование понятия спасение может быть представлено теоретически шире, но при этом отнюдь не в контрапункте с вышеуказанной сакральной традицией, а как её метафизическое развёртывание и концептуально-экзегетическое развитие, причём – и в сближении с мифом, и в отталкивании от него.

Так, уже сама внутренняя форма слова «культура» ориентирует нас в этом направлении: 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 космостроительному Логосу, и к древнекитайскому неисчерпаемому Дао... «Культ», восходящий к общеиндоевропейскому «коло», означает не только почитание, но и *священное коловращение*, циклизацию мира, *осердечивание* его. Неизменное повторение, неистощимая

воспроизводимость Бытия и его устойчивость принадлежат к *сакральным основаниям* нашей жизни на всех её уровнях. Кроме того, слово 'культура' этимологически 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 сакрально-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 своим апостолам: «Вот, Я посылаю Вас, как овец среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф., 10 : 16) – он, конечно же, говорит не на научно-информационном, а на райско-поэтическом метаязыке символического миропонимания; именно в нём заложены *мифоосновы* человеческого мышления и всякого художественного чувства (так, символические материалы дохристианской истории человечества могут служить великолепным строительным материалом для сотериологических сюжетов православных авторов вплоть до Нового времени и современности [1; 2]). Всякое позднее философско-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.

Поскольку мифологическая основа древнейших культурных традиций более чем очевидна, а конечной целью религиозной жизни является отнюдь не отвлечённый гнозис, но именно *спасение*, уместно обратиться здесь к сравнительной *сотериологии* макрокультурного опыта и посмотреть, *что же понимается под спасением* в различных религиозных

традициях. Так для христианства характерна *высокая логоцентричность*, связанная с вочеловечиванием Бога в мире. В иных ближневосточных пророческих религиозных традициях – иудаизме, исламе – спасение исходно понимается *монадологично*: 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 Востока тысячелетиями выработан совершенно иной антропологический («религиозный») ли он в самом принципе? – остаётся, однако, под вопросом) тип остаточной 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 *логосностью*, во втором – с *монадностью*, то здесь – с *сыпучестью* и *растворением...* Такое «эстетическое понимание истории» (В. В. Розанов) вполне работает на уровне феноменологии современного религиозного опыта.

С другой стороны, в структурно-методологическом отношении все эти сотериологические модели расположены между двумя герменевтическими векторами в истории русской религиозно-философской мысли конца Нового времени ([3]), которые можно соотнести с говорящими названиями работ В. Ф. Эрн «Борьба за Логос» [4] (в качестве таковой мыслятся славянофильские и дальнейшие религиозно-философские тенденции отечественной интеллектуальной культуры) и Р. Гальцевой «Борьба с Логосом» [5] (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) выступает как эгологическое балансирование между ближним и дальним Востоками, таковы – *культурно-морфологические горизонты постструктурализма*, триумф сыпучести... Потому совершенно закономерен вослед модернистскому «паломничеству в страну Востока» (Г. Гессе) и декларируемый «поворот» постмодернистов на Восток: например, обращение Ю. Кристевой к даосизму – точнее было бы сказать, к «даосизму без Дао» (граф де Пувурвиль).

Для христианской же 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 ходе истории привела не только к их перерождению в логику чистого метафизического бунта (А. Камю), но и к появлению своеобразной неомифологической метафизики. Так, *внимание к поэтическим и мыслительным глубинам самоговорящего сквозь людей языка* предлагается М. Хайдеггером в качестве *единственного сотериологического решения*; иными словами: *глубинная филология как сотериология*. Аналогичная языкоцентрическая 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 его знаменитого

переводчика и лосевского ученика В. В. Библина, 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 магиго-мистическим пониманием имени был максимально близок в этом отношении именно Хайдеггеру, на что неоднократно указывал и другой его переводчик А. В. Михайлов. Отец Сергей Булгаков, подчеркивая «антропокосмичность слова» и допуская «металогическое, бессловесное» бытие космоса, достигает здесь *балансирующего равновесия*, заложенного в *церковном 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 Б. Паскаля «вечным молчанием этих бесконечных пространств»? В XIX веке Ф. Ницше *медиумически принимает* на себя немолчующую «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 неоокультурных, антихристианских и в основе своей, конечно, мифологических тенденций в современной культуре [6; 7].

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... Философ, выпадая из жреческих традиций, тем не менее, никогда не разрывает с мифом, которым он культурно-исторически обусловлен – только Откровение Божие поднимает человечество над мифами [8], но люди продолжают предпочитать истине – мнимость, а потому истинному спасению – мнимую безопасность... *Литература*

1. Хомяков А. С. «Семирамида» (Исследование истины исторических идей) // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М.: «Медиум», 1994. Т. 1: Работы по историософии.

2. Федотов А. А. Семирамида: повесть. Иваново: «ПресСто», 2014.

3. Макеев Р. А. Философская концептуализация темы спасения. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук, Томск, 2001.

4. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Соч. М.: «Правда», 1991.

5. Гальцева Р. Борьба с Логосом // Новый мир. 1994. № 9.

6. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: «Академический Проект»; Королёв: «Парадигма», 2005.

7. Элиаде М. Ностальгия по истокам. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006.

8. Гвардини Р. Спаситель в мифе, религии и политике. Теолого-политические раздумья // Философские науки: научно-теоретический журнал. 1992. № 2. С. 132 – 165.

©Океанский В.П., Океанская Ж.Л., 2014