

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.2.018

УДК 130–2

*А. А. Васильев**

ЭСХАТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ: ТРАНЗИТИВНЫЙ ПОДХОД

Транзитивность понятия «эсхатология» позволяет говорить не только о непререкаемом для христианской культуры концепте «Конца света», но и о пределах самой культуры с онтологических позиций признания культуры специфической реальностью, релевантной реальности физического, ментального, духовного мира. Так становится возможным говорить не только о теологической эсхатологии (историческом апокалипсисе), но и о гуманитарной эсхатологии как пограничных значениях культурогенеза, при выходе за которые культура перестает быть собой. Теологическая эсхатология неотъемлемым фактором культуры признает бесконечную нравственную координату бытия субъекта культуры, так что культура следует за человеком в случае любого преобразования реальности. С позиций гуманитарной эсхатологии пределом культуры является граница реальности самой культуры, постигаемая через эмоциональный отклик. Постигание культуры должно равноценно включать в себя эсхатологические критерии как бесконечности, так и ограниченности культуры.

Ключевые слова: культура, эсхатология, культурогенез, культуроцентризм, теологическая эсхатология, гуманитарная эсхатология, антиномирование.

A. A. Vasiliev

ESCHATOLOGY OF CULTURE: THE TRANSITIVE APPROACH

The transitivity of the concept “eschatology” allows us to speak not only about the concept of the “End of the World”, which is indisputable for Christian culture, but also about the limits of culture itself from the ontological positions of recognition of culture as a specific reality, corresponding to the reality of the physical, mental, spiritual world. Thus, it becomes possible to speak not only about theological eschatology (historical apocalypse), but also about humanitarian eschatology as the boundary values of cultural genesis, beyond which culture ceases to be itself. Theological eschatology recognizes the infinite moral coordinate of the

* Иерей Васильев Алексей Александрович, приход храма Святителя Николая Чудотворца пос. Юшала Тугулымского района Свердловской области Каменской епархии РПЦ (МП), аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия; vass78@mail.ru

existence of the cultural subject as an inalienable factor of culture, so that culture follows man in the case of any transformation of reality. From the perspective of humanitarian eschatology, the limit of culture is the border of the reality of culture itself, comprehended through emotional response. The understanding of culture must equally include eschatological criteria of both the infinite and the limited nature of culture.

Keywords: culture, eschatology, cultural genesis, cultural centrism, theological eschatology, humanitarian eschatology, antinomizing.

Классические модели эсхатологии культуры в русской религиозной философии XX века (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Д. С. Мережковский, Г. П. Федотов) были изложены в рамках христианского теоцентрического подхода к культурологии. Этот подход совершенно справедлив и адекватен христианскому мировосприятию культуры. Вместе с тем развитие культурологии в XX веке знаменательно двумя значительными методологическими тенденциями, создающие потенциал для исследований культуры. В качестве первой фундаментальной тенденции следует отметить формирование исследовательской стратегии культуроцентризма (О. Шпенглер, Г. Зиммель, Г. Риккерт, Б. Малиновский, Т. Кун, В. С. Библер, М. С. Каган, Ю. В. Ларин, Е. Н. Яркова, А. В. Павлов). Культура репрезентуется как онтологическая реальность, антиномированно (неслитно и нераздельно) включающая в себя концептосферы (артефицированные, ценностные, нормативные, символические) разрабатываемые в парадигмах контрадикторных теорий культуры (натуроцентрических, антропоцентрических, социоцентрических, теоцентрических). В антиномированном «халкидонском единстве» состоят фактические формы культуры, ее объект и субъект, а также фундаментальные четырехсторонние взаимоисключающие определения культуры. Следствием данной пропозиции является невозможность непротиворечивого определения культуры, а все прагматические однозначные определения культуры всегда детерминированы позицией исследователя.

Второй характерологической особенностью культурологии становится гуманитарная тенденция к рецепции терминов и понятий других наук, трансформируемых под нужды культурологических исследований. Являясь квинтэссенцией гуманитаристики, культурология может применять и методологии, не вполне отвечающие критериям научной рациональности, но способные отразить полноту противоречивой реальности культуры, множественные смыслы которой диктуются не только рациональностью, но и другими концептосферами: эмоциональностью, обыденностью, традиционностью и т. п. Концептуальные аспекты догматического учения христианской Церкви, имеющие значительное влияние на религиозную культуру общества, можно, таким образом, изучать концептуально с привлечением богословского нарратива и соответствующих ему методов исследования.

В данной статье рецепция совершена в отношении богословского понятия «халкидонского единства». В начале христианской эры перед богословием Церкви стояли радикальные задачи, которые «с высоты» XXI века выглядят следующим образом: следовало языком неаристотелевой логики на основе антиномирования выразить исповедание веры в Единого Бога-Троицу, Отца, Сына и Святого Духа, и выразить исповедание веры в Боговоплощение Второй

Ипостаси в терминах соединения абсолютно несовместимых природ (божественной нетварной и человеческой тварной) в одной Божественной Ипостаси. Богословием Церкви прорекается реальность бытия ипостасей единосущной природы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и др. Отцы Церкви). На VI Вселенском соборе был исповедан «халкидонский принцип» антиномированного сосуществования несовместимых природ в единой ипостаси, «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемый» [7, с. 10]. В сочинениях Леонтия Византийского (VI век) реализация этого принципа трактуется как «воипостазирование» несовместимых природ в одной ипостаси [11]. Откровение «халкидонского единства» повлияло также на христианскую антропологию (утверждается «халкидонское единство» двух природ в ипостаси человека) и гносеологию (происходит «обращение к описаниям, которые являются максимально несовместимыми и взаимно исключающими, хотя с необходимостью описывающими один и тот же предмет» [8, с. 132]. Метод «халкидонского единства» (антиномирование) позволяет рассматривать контрадикторные основания культуры во взаимосвязанном единстве.

Рецепция понятия «эсхатология» (др.-греч. ἔσχατον — конечный) в культурологии может трактоваться в двух отношениях. В традиционном эсхатологическом смысле мы должны рассматривать концептосферу апокалипсиса, «Конца света» как исполнение божественного замысла о мире в отношении его трагического завершения. Данное понимание актуализируется при значительных мировых потрясениях и отражается в ментальности современной им культуры. В силу особенностей религиозного смысла, эсхатологии выводит вопрос о бытии культуры за рамки настоящего мира, в «жизнь будущего века», говоря языком Никео-Цареградского Символа Веры. В своей эсхатологической трансцендентности культура становится реальностью непостижимой. Наиболее адекватными в таком случае становятся сложные определения сущности культуры, имеющие катафатические (положительные) определения, указывающие на то, чем является полнота культуры, и рядоположенные им апофатические (отрицательные) определения того, чем культура в своей полноте не является. В гуманитарном смысле эсхатология культуры может трактоваться как конец, предел, граница культуры как онтологической реальности. В подобной трактовке эсхатология культуры не детерминирована библейской эсхатологией мироздания и призвана дать представление об экзистенциальной полноте культуры. При подобном методическом подходе становится возможным говорить о двух типах эсхатологии — теологическом и гуманитарном, из которых первый должен содержать конфессиональные представления, а второй определяет эсхатологию культуры через ее онтологические границы, выясняет пределы завершенности культуры как реальности. Рассмотрим оба варианта эсхатологии культуры.

1. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

В парадигмах логики исторического генезиса культуры и вечного бытия личности разворачивается бытие культуры и большинство культурологических исследований. И если на вопросы о началах культуры и её нынешнем состоя-

нии существует множество теорий и обширный фактологический материал, то вопрос о её перспективе, цели, конце, пределе, судьбе навсегда (пока «оно» не наступит) остается гипотезой, которая прогностически выводится из принятых концепций культурогенеза.

На противоположных полюсах этих прогнозов находятся модели всеобщего расцвета (культурного процветания и прогресса, будущего «золотого века») и заката (постапокалиптической агонии) культуры, в то время как в мире в различной динамической форме реализуется релевантное соотношение этих моделей. Современные лейтмотивы апокалиптики в культуре связаны с суммой накопленных представлений о поражении человека и поражении природы, победой и торжеством локального или тотального зла, сознательной культивацией альтернативной системы «антиценностей», которые агрессивно навязываются социуму, где так или иначе возникают ситуации (немного перефразируя известное высказывание Эдмунда Бёрка), когда для торжества зла достаточно, чтобы добрые люди просто бездействовали.

В вопросе эсхатологической перспективы культуры, на наш взгляд, генерическими (однородными) являются проблема существования зла и проблема антикультуры (греч. *ἀντί* — вместо, после), особенно если типологически рассматривать антикультуру в собственном смысле не как субкультуру (конструктивный тип доминирующей созидающей культуры), не как контркультуру (тип противопоставления созидающей доминирующей культуре), а как культуру сознательного разрушения (деструктивный тип доминантной культуры), основанную на сознательной подмене созидательного творчества разрушительными нравственными антиподами. Подобная тенденция значительно манифестирована в постмодернизме.

На этической «противофазности» культуры и антикультуры построены различные концептуальные системы культурогенеза: циклическая (Дж. Вико, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби, Л. Н. Гумилев и др.), линейная (Кондорсе, Э. Б. Тайлор, Л. А. Уайт и др.), маятниковая (Вольтер, Й. Хейзинга, П. А. Сорокин и др.), спиралевидная (Г. В. Ф. Гегель, К. Г. Маркс, В. С. Соловьев и др.), ковариантная (К. Ясперс, А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко и др.), ризомная (Ж. Делез, Ф. Гваттари и др.), синергетическая (М. С. Каган, Ю. М. Лотман, В. В. Мельник и др.). Независимо от степени хронологического оптимизма, признается определенная этическую фазность культурных процессов, напрямую зависящая от соотношения доброго (созидающего, прогрессивного, конструктивного) и злого (разрушающего, регрессивного, деструктивного) компонента в составе культурогенеза. При этом антикультура, исходя из особенностей феномена зла (отсутствие собственной онтологии, вирусная агрессивность и др.), не может иметь собственной положительной сущности, поскольку в своей нравственной основе она состоит из «антиматерии культуры» и стремится к самоуничтожению, а в действительном бытии паразитирует на позитивном содержании культуры.

Рассматривать перспективы культуры эсхатологически — значит рассматривать культуру в противопоставлении временного бытия вечному. Привнося в постижение культуры эсхатологический смысл вечного бытия личности, исследователь неизбежно вынужден пропустить культурогенез через ряд

религиозных представлений, не свойственных рациональной методологии. Подобный концептуальный подход в нашем случае хоть и будет напрямую связан с православной догматической картиной мира, однако имеет право быть рассмотренным в исследовании, если мы будем применять его на равных условиях истинности с другими гипотезами о перспективах культуры. Его научный нарратив обеспечивается реализацией вероучения в регистрируемых формах религиозной культуры.

Христианская концепция тварной эсхатологической конечности мира предполагает два взаимосвязанных фактора. Во-первых, мир в той исторической форме и перспективе, которая предстает перед современным наблюдателем, имеет начало и конец. Говоря образно, формула мироздания была написана Создателем от начала и до конца. При этом мировой финал не означает небытия как такового и не означает конец человеческой расы, но подразумевает целостное изменение топологии бытия человечества, иную содержательную реальность, в настоящее время непостижимую с точки зрения наблюдателя. Во-вторых, культура, исходя из действительной и деятельной её фиксации в неслитном и нераздельном единстве объективированного субъекта и субъективированного объекта [10, с. 25], обладает в собственной онтологии бесконечной нравственной координатой, которая, будучи рассмотрена эсхатологически, постигается как залог вечной личной жизни с Богом, в православной традиции трактуемый как святость.

В христианской традиции святость сопряжена с богообщением, преображением человека и не рассматривается вне феномена церковности. Внешняя сторона церковности — сознательная и деятельная принадлежность человека христианской Церкви. Внутренняя сторона церковности — особенная форма жизненного устройства: борьба со страстями, стяжание благодати Святого Духа, обожение. Культурологическими измерениями церковности можно назвать христианское этическое и эстетическое сознание, библейское мировоззрение и следование новозаветной философии жизни во Христе [3, с. 17]. Церковность начала формироваться одновременно с устройением земной жизни христианской Церкви с момента ее основания. Она становится одним из феноменов культуры, который в своем генезисе не сводится ни к одному генерическому началу культуры, основываясь исключительно на вере в богочеловечество Христа и сохраняя свою культовую идентичность на протяжении двадцати столетий, несмотря на внутреннюю дифференциацию.

Церковность являет в себе «вечное во временном» и противопоставляет себя большинству интегративных структур культуры, хотя в земной своей составляющей состоит полностью из них. Она существует как храмовые здания (форма натурогенеза, артефактной культуры), как собрание единомышленников в вере (форма социогенеза), как культовый и культурный идентификатор (теоцентрический культуригенез), как мистическое единство человека с Бого-человеком Христом (сакральный антропогенез). Кроме того, избегая расхожих клише, следует говорить, что суть и смысл церковности и церковной жизни не в том, что она прагматически решает проблемы человека (духовные, психологические, бытовые), а в том, что Церковь возводит бытие человека на иной уровень реальности, ставит его лицом к Лицу с Превечным Богом. На том

естественном уровне, где существуют временные проблемы, они существуют потому, что неразрешимы естественным порядком, но естественный порядок вещей — не единственный, доступный человеку как существу ипостасному, призванному церковно к вышеестественному бытию. Человеческая ипостась становится откровением Церкви, как образ Божий, осуществлённый в святости и нетлении, — «человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5).

Однако замысел Божий касается всего человечества, каждого человека, он еще не завершён и предельно эсхатологичен. Он оставляет место человеческой свободе. Когда человек осознает себя как погибающее существо, нуждающееся в возрождении и вхождении в жизнь вечную, тогда Царство Божие, пришедшее в силе (1 Кор. 4:20) возрождает грешника через покаяние, Таинства Церкви и христианскую церковную жизнь, «доколе не изобразится в нём Христос» (Гал. 4:19). «Эти два полюса — состоявшейся и становящейся человеческой природы просвечивают один сквозь другой, пронизывая всё богословие, богослужение и жизнь Церкви антиномичностью задачи “спасти погибшее” (Лк 19:10.)» [1, с. 4]. Церковь существует как приглашение каждому человеку лично пройти особый опыт церковной евангельской жизни, евхаристической жизни во Христе, жизни «не от мира сего» (Ин. 18:36), вечной жизни, которая начинается уже во времени. Указанное исполнение эсхатологического предназначения человека к вечной жизни видимо отражается в жизни святых.

С позиции культурологии можно дифференцировать несколько мировоззренческо-методических подходов к пониманию эсхатологической сущности Церкви. Материальный (атеистический) подход акцентирует внимание на политической истории христианства и принципах библейского новозаветного историзма в целом. Теистический (философский) подход основан на изучении высших ценностей, проповедуемых Церковью. Протестантские концепции опираются на внеисторический абсолютизм церковной морали в произвольных еклесиологических конструкциях. Католические концепции основаны на логическом централизме исторического христианства и антропологическом аспекте культуры (юридизм и концепт «град Божий на земле»). Православный подход основан на мультикультурности исторических традиций христианства и символическом аспекте культуры (сакральность и концепт чаяния «Небесного Иерусалима»).

Развитое христианское сознание стремится мыслить себя в эсхатологических категориях вечности и выводит бытие собственной личности за пределы действий физического мира в эсхатологическое будущее всех существ, сотворенных Богом во времени, говоря словами вероучения, живет так, как будто над ним уже совершается Второе Пришествие Христа и суд Христов. Вслед за своим объективированным субъектом в это пока непознаваемое, неизвестным образом организованное и структурированное вечное бытие должна последовать и человеческая культура как некая топологическая мера творческой организации обитаемого мира будущей жизни человека и человечества.

По мнению Н. А. Бердяева, в «конце мира» главным событием эсхатологии является не гибель этого «тленного» мира, а создание нового. Нынешний мир должен уйти, чтобы человек освободился для новой жизни. И именно в предвидении этой новой жизни эсхатология становится творческой. Творчество же

по природе своей эсхатологично: «Во всяком моральном акте, акте любви, милосердии, жертвы наступает конец этого мира, в котором царит ненависть, жестокость, корысть. Во всяком творческом акте наступает конец этого мира, в котором царит необходимость, инерция, скованность, и возникает мир новый, мир «иной». Человек постоянно совершает акты эсхатологического характера, кончает этот мир, выходит из него, входит в иной мир» [2, с. 157]. Человек творит культуру в вечности и для вечности.

Этот же парадокс эсхатологии культуры упоминал Г. П. Федотов: «Работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня» [16, с. 223]. Мир неизбежно погибнет, изменившись, но его гибель будет для человечества началом чего-то нового. Эсхатологическая миссия культуры, по Г. П. Федотову: «Возвращаются, воскресшие и преобразованные, плоды всех человеческих усилий, творческих подвигов, которые были погублены трагедией смертного времени. Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе; Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный» [16, с. 226]. Таким образом, последние цели культуры в эсхатологическом прогнозе оказываются вынесенными «за скобки» настоящего мира и действующего в нем целеполагания, подобно тому, как введены в него из-вне и онтологические нравственные основания.

По эсхатологическому учению П. А. Флоренского, благодатное обновление человечества продлится в лоне Церкви «до скончания века», когда всё сущее исполнит свою меру и взойдет в вечность после Второго Пришествия Христа, воскресения мертвых и Страшного Суда. Тогда преобразится и вещественный мир: «В начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся» (Пс. 101:26–27). Образ бытия нового мира остается неизвестным, следовательно, логика его жизненных и культурных процессов тоже неизвестна. Духовное состояние нового мира красочно описывает библейский пророк Исаия: «Тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспиды, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда» (Ис. 11:6–9). Преображенное человечество станет обитать в некотором месте, названном в книге Апокалипсиса Новым Иерусалимом. О сущности Нового Иерусалима апостол Иоанн Богослов говорит так: «Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр. 21:3). Город не будет иметь нужды в естественном свете, освещать его будет слава Божия, он станет вечным храмом человечества, его отчизной благодати. Вряд ли возможно говорить содержательно о культуре, присущей его обитателям, но у П. А. Флоренского мы находим комментарий почти поэтический, относительно примирения противоречий в жизни «будущего века»: «Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме

нет их... Что-то великое, давно желанное и все-таки вовсе неожиданное, — великая Радость Нечаянная, — явится вдруг, охватит весь круг земного бытия, встряхнет его, как свиток книжный скрутит небо, омоет землю, даст новые силы, все обновит, все пресуществит, самое простое и повседневное покажет во всеслепящем блеске лучезарной красоты. Тогда не будет противоречий, не будет и рассудка, ими мучающегося» [18, с. 158]. Сам же порядок вечной жизни спасенного человечества остается евангельской тайной «будущего века».

Анализируя концептуальные представления культурогенеза, следует признать, что декларируемые в любом из них долгосрочные оптимистичные прогнозы развития культуры остаются идеалистическими и фактически нереализованными в современном мире. Все мировые культуры проходили стадии серьезных кризисов. Учитывая степень глобализации мирового сообщества, в настоящее время кризис культуры выходит за рамки локальности на общемировой уровень, сопровождаясь попытками найти новую идею культурного развития современной цивилизации. XX век стал своеобразным «полигоном», на котором потерпели крах многие господствующие идеи цивилизации, имеющие различную нравственную оценку: борьба с фашизмом, ядерное разоружение и пацифизм, космополитизм, освоение космоса, вера в научный прогресс, социалистическая идеология. Между тем нравственное измерение глобализации таково, что на современном этапе развития культуры тенденции регресса и трансформации фундаментальных систем ценностей приобретают черты агрессивного и бескомпромиссного навязывания (что в принципе является признаком несамодостаточности доминантного типа культуры), усиленного возведением в императив культа некоторых составляющих современного цивилизационного конгломерата: культ потребления, культ торговли, культ виртуализации, культ демократии, культ меньшинств. Плюрализация традиционных религиозных нравственных парадигм постепенно приводит к постмодернистскому размыванию нравственного чувства и созданию различных эгоцентричных этических систем, исходящих из потребностей и оправданий определенного индивида или социума, построенных на требовании идеологической толерантности. Рецепция в культуру медицинского понятия «толерантность», обозначающего искусственное снижение сопротивляемости здорового организма введенным в него чужеродным веществам разного состава, трансформирует само понимание человеческой терпимости. Декларируемое значение толерантности в социологии — терпимость к чужой вере, образу жизни, этнокультуре, а фактически распространяемое — навязывание мнений и чуждого образа жизни социальным меньшинствам большинству вне зависимости от религиозной и морально-нравственной подоплеку навязываемого образа жизни или представления.

Деградация нравственных парадигм на государственном и юридическом уровне приводит к законодательной легализации и нормативизации аддиктивностей, которые в библейском смысле считаются пороками и смертными грехами, приводящими к гибели целые народы. Поскольку современная массовая культура начинает отрицать основы органического здоровья личности и общества, можно предположить, что последует еще жесточайший культурный кризис, в котором, вероятно, выживут только максимально укорененные

в религиозной традиции сообщества. При такой расстановке императивов прогноз становится неутешительным признанием будущего поражения культуры в мире, или вместе с миром, причем при наивысшем напряжении деятельности человечества создать культуру новой глобальной формации. Подобная формация релевантна апокалиптическим представлениями о «Конце света» и антихристе (человеке, который возглавит антихристианское мировое сообщество и на короткое время приведет его к внешнему процветанию, погубив нравственно). Эпистемологическое значение данного взгляда на эсхатологию заключается в признании, что антихристами древние христиане стали называть богооступников, лидеров еретиков, сознательно противящихся Богу и христианскому учению (1 Ин. 2:18), которые стали появляться уже во времена Апостолов, часто приводя к духовной гибели церковные общины, а с выходом Церкви на государственный, общественный и публичный уровень — распространяя антихристово сопротивление и дух безбожия в самых различных социокультурных направлениях.

В данном контексте имеет значение еще одна апокалиптическая дефиниция — «последние времена». Последние времена — это не только грядущий период истории, культуры или геополитики, но и состояние человека, и мера богочеловечества в нем. Они, последние времена, всегда присутствуют в мире своим образом — как сознательная отверженность от Христа, как чуткое понимание греховности, но без надежды на исцеление, как согласие развиваться по вещественным стихиям мира. Воплощенные в людях, последние времена становятся олицетворением их деяний. Поэтому уже Апостолы видели последние времена и писали о них (1 Ин. 2:18; Иуд. 1:18; 1 Тим. 4:1). В последние времена люди будут требовать от Церкви активного участия в социальной жизни общества, и только, и в этом мнить её главную задачу. Однако Церковь (в отличие от миссии отдельных своих членов) не ставит прямой задачи благоустроить общественные институты. Её живая жизнь заключается в единственной цели — являть человеку благодать Святого Духа, восставлять человека перед лицом Христа и полноты духовной реальности. Всё остальное либо способствует, либо препятствует этому.

Итак, эсхатология культуры с теологических позиций является классическим ожиданием исполнения «формулы мироздания» до своего онтологического конца, когда культура будет максимально дифференцирована нравственно, и ее антихристианские составляющие погибнут вместе с настоящей структурой реальности, однако те рождаемые церковно-культурные сущности, которые служат человеческой святости, последуют за человеком в жизнь вечную, неопостижимую, но твердо исповедуемую в «чаяниях будущего века» христианской Церкви. Культура повторяет судьбу человека.

2. ГУМАНИТАРНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Гуманитарные и внерелигиозные эсхатологические парадигмы должны содержать представления не о хронологическом закате культуры как некоей катастрофе, но указывать на онтологические границы самой культуры, выходя

за которые культуру уже невозможно идентифицировать как сущность. Учитывая сложность и многомерность культуры, необходимо указание на пределы культуры как континуума, поскольку культура не только легко рефлексивируема предметно (эти компоненты культуры исключаются проще всего), но и является неотъемлемой и непрерывной реальностью человеческой жизни. С позиции интегративной картины мира, описывающей движущие силы человеческой цивилизации, ее развитие, в котором антропологический дискурс повторяет онтологический, совершается в трех диффузно связанных измерениях: культурном (древняя магия, искусство, архаические и современные формы мифологии, концептосферы реальности, в том числе религиозные), научном (рационально-эмпирические формы постижения физической реальности, в том числе философские), богословском (богопознание и богообщение, обращение тварного существа-личности к нетварному Творцу — Богу).

Как уже было отмечено, культуросентризм усваивает культуре статус реальности, онтологии, второй природы. Включая в себя такие стороны человеческого бытия как символизм, нормативность, аксиологичность и предметность, культура пронизывает всю жизнь человека и человечества во времени и пространстве, включая всю полноту человеческой деятельности, в науке и религии включительно, так что их взаимосвязь требует методического уточнения. Дж. Фрэйзер выводил три эволюционных стадии культурного развития человечества: магия, религия и наука [19, с. 41–48]. Данная гипотеза была признана неудовлетворительной для нужд науки, однако указанная типология сохраняет актуальность, если рассматривать ее не в качестве хронологической основы культуругенеза, а в качестве основы онтологической, когда все составляющие культуругенеза сосуществуют одновременно вместе на каждом этапе развития человечества, меняется только доминирующий тип культуры.

По мнению Дж. Фрэйзера, источником культуры является религиозный культ, так что вся культура исходит из храма. В средневековой христианской Европе культура была максимально детерминирована религией, фактически она рождалась из религиозных представлений. Религиозный культ с позиций средневекового теоцентризма является сосредоточением культуры, материнским лоном всех наук и искусств [17, с. 156–172; 13, с. 432–434]. В эпоху Просвещения возникают секулярные культуросологические представления о науке как позитивной форме развития цивилизации и религии как феномене ее отсталости. Согласно концепциям Просвещения XVIII века, религия трактуется негативно как противная развитию науки и культуры (П. Гольбах, К. Гельвеций, Д. Дидро, Ж. Ламетри, Л. Фейербах и др.). Так же радикально, но позитивно этот тезис выражен в концепции М. М. Тареева: религия не является источником культуры постольку, поскольку верующий может не видеть в святынях в первую очередь произведений искусства. Находятся и теории смежности культуры и религии: христианство не является частью культуры, оно само создает высшую культуру, впитывая в себя все лучшее из разных традиций [20, с. 82; 14 с. 424–430]. С позиций «обратной» смежности можно привести пример противопоставления религии и культуры в их единстве: религия — содержание культуры, а культура — форма религии [15, с. 236–237]. В вопросе границы культуры становится необходимым способ дифференцирования культуры

и религии, поиск основы, которая существует независимо от религиозного компонента. Внутренний критерий их разности можно привести по разности их оснований: в основе христианства как религии находится богословие, основанное на догматах Церкви — истинах, полученных богооткровенным путем, в основе культуры — концепты, продукт эпистемологической разработки, совершенной в парадигмах рациональной рефлексии.

В отношении к науке и религии культура выступает той творческой средой, в которой происходит «варение» человеческого духа до тех пор, пока постигаемая реальность не станет для человека или достоверным знанием (наукой), или убежденной догматической верой (богословием, обращением к Богу). Культура в подобной трактовке не может являться источником науки или богословия, поскольку не имеет безусловной аксиоматической или непрекаемой догматической основы. Реальность науки обусловлена реальностью бытия физического мира, реальность религии — сопричастностью человека Богу. В определенной степени подобная трактовка является продолжением идеи «трех миров» К. Поппера [12, с. 439–440].

Где заканчивается культура и начинается наука? Где заканчивается культура и начинается религия? Методический ответ на данные вопросы должен связывать движущие силы человечества (культуру, науку и религию), не сублимируя одну за счет другой и не обесценивая значение каждой из них за счет другой. Подобным методическим ответом может стать антиномирование — признание сосуществования взаимоисключающих путей познания реальности [4, с. 79; 5, с. 261]. Религия, культура и наука представляют собой три генеральные силы, которые ведут человечество по цивилизационному пути развития. Каждая из них сосуществует неслитно и нераздельно с другими, как то:

- имеет самостоятельное основание (религия — догматы, культура — концепты на основе архетипов и мифологем, наука — аксиомы);
- имеет собственный метод постижения реальности (религия — антиномирование, культура — диалектика, наука — логика);
- имеет свое постигаемое измерение реальности или универсум (жизнь с Богом, внутренний мир человека, физический мир предметов и явлений);
- соотносится с действующими силами человеческой души (разумом постигается рациональное устройство мира, чувства оживотворяют культуру, воля удерживает на высоте веры);
- имеет методы познания, зависимые от природы постигаемой реальности, где онтология повторяет антропологию (материя, из которой состоит и наше тело, подлежит научному постижению; культура раскрывается диалектически, так как нематериальная душа, ее актуализирующая, живет во внутреннем мире самодвижных диалектических состояний; обращение к Богу совершается в духе человека, способном к богообщению, и вводит человека в нетварную божественную реальность).

Подобным образом структурированная типология может иметь значительный эвристический потенциал, поскольку позволяет органично сочетать полноту религиозных, культурных и научных представлений о реальности, не определяя их друг через друга, показывая их независимость и в то же время необходимость каждой для остальных. Конечно, типология является достаточно

схематичной, в жизни мы всегда будем наблюдать сложнейший конгломерат, «слепку» всех указанных концептуальностей в единое представление. И тем не менее эсхатологический конец или предел культуры, учитывая ее континуальность человеку и человеческой цивилизации, состоит в конкретном понимании ее границы, через которую культура противопоставляется науке и религии.

Онто-гносеологические границы культуры можно предложить следующие.

Культура и религия. Отличие культурологического дискурса от религиозного, как бы близко они ни были рядоположены, заключается в возможности и даже необходимости молитвенного обращения к своему «предмету познания» в религии. Следовательно, в религиозном дискурсе культура заканчивается там, где начинается молитва Живому Богу. Если молитва не обращена к истинному Богу, то субъект остается в культурологическом поле смыслов (язычество, магизм, мифологизм, шаманизм), хотя и не лишается при этом религиозного сознания, но оно наполняется «субпродуктом» ложного отношения к божественной реальности. Нужно отметить следующее: если молитва не обращена к истинному Богу, то субъект остается в культурологическом поле смыслов (язычество, магизм, мифологизм, шаманизм), хотя и не лишается при этом религиозного сознания, но оно наполняется «субпродуктом» ложного отношения к божественной реальности.

Культура и наука. Отличие культурологического дискурса от научного, как бы они ни были схожи, заключается в переходе от переживания к рефлексии, к анализу или к любому типу рациональной счетности. Однако если счетность носит образный, а не математический характер, то субъект может продолжать оставаться в парадигме культурологической рефлексии, идеологии, псевдорелигиозности, политического представления.

Культура равна человечеству и культура равна человеку. Чувственное начало человека сопряжено культуре непосредственно. Не потому, что ей не присуща разумная рефлексия или волевое исполнение, а в обратном порядке, потому что в науке чувство может свободно исключаться, а в религии хотя и дефиниция имеет место быть «религиозное чувство», но по отношению к сущности веры оно вторично, антиномия догматов может удерживаться только усилием разума. Таким образом, критерием культуры как реальности является эмоциональный отклик [6, с. 8]. Это указание чрезвычайно важно, поскольку оно определяет любую границу культуры вообще [5, с. 257]. Когда эмоциональное проживание реальности перестает быть доминирующим, диалектическая рефлексия сознания приводит сумму ментальных ощущений, актов познания, целеполаганий либо к строгому научному представлению, либо к вере и обращению к Богу. Однако, если религиозное обращение адогматично, оно продолжает развиваться в культурфилософской парадигме, подобно тому как некомпетентное обращение к научному инструментарию оставляет субъекта в области мифотворчества. Присутствие в любом постижении реальности эмоционального компонента вводит в него определенный культурный код. Если эмоциональный отклик присутствует в научных или богословских нарративах, то может являться показателем трансформации их содержания в мифологическом отношении. Сказанное отражает антропологические границы культуры.

Таким образом, гуманитарные трактовки эсхатологии культуры отражают не историко-апокалиптические, а онтологические парадигмы эсхатологии, то есть такие конечные пределы реальности культуры, которые «неслитно и нераздельно» соприкасаются с реальностями физического и духовного мира в постижении единства антиномированного субъективированного объекта и объективированного субъекта культуры. Учитывая сопредельность культуры самому человеческому существованию, ее эсхатологический горизонт в каждом акте культурологической экспертизы [9, с. 9] должен состоять в определении строгой границы культуры при ее «неслитной нераздельности» науке и религии, с двух взаимосвязанных позиций: объективного исторического бытия культуры в мире и субъективного бытия культуры отдельной личности-носителя. Подобный методический подход в отношении познавательного дискурса культурологии может иметь практическое применение, поскольку способен преодолевать идеологические мотивы и психологизм в рациональной науке, а также исключать мифологические мотивы в богословии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адельгейм П. А. Догмат о Церкви в канонах и практике. — Псков, 2002.
2. Бердяев Н. А. Самопознание. — М.: Вагриус, 2004.
3. Бычков В. В. Эстетика: Учебник. — М.: Гардарики, 2004.
4. Васильев А. А. Логические механизмы постижения культуры: опыт теоретико-методологического исследования // Наследие веков. — 2021. — № 1. — С. 76–85. — DOI: 10.36343/SB.2021.25.1.005
5. Васильев А. А., иер. Методы академической теологии (pro et contra Б. Лонергана) // Вопросы теологии. — 2021. — Т. 3. — № 2. — С. 254–266. — DOI: 10.21638/spbu28.2021.208
6. Вдовина Г. В. Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки // Философский журнал. — М.: Институт философии РАН, 2011. — № 2 (11). — С. 5–18.
7. Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. — СПб.: «Общество святителя Василия Великого», 2000.
8. Кирьянов Д., прот. Наука и религия в современном западном богословии. // Научно-методическое обеспечение православной миссии в современном мире (Труды Тобольской духовной семинарии: выпуск 4). — Тобольск: Тобольская Духовная семинария, 2015. — С. 7–173.
9. Культурологическая экспертиза: теоретические модели и практический опыт: Коллективная монография / авт.-сост. Н. А. Кривич; под общ. ред. В. А. Рабоша, Л. В. Никифоровой, Н. А. Кривич. — СПб.: Астерион, 2011.
10. Ларин Ю. В. Мировоззренческо-методологические основы постижения культуры: проблема концептуализации. Автореф. дисс. ... д. филос. н. — Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2004.
11. Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Leontij_Vizantijskij/protiv_nestoriya_i_evthiya/ (дата обращения: 02.03.2022).
12. Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. Избранные работы / пер. с англ.; сост., общ. ред. и вступ. ст. д. ф.н. В. Н. Садовского. — М.: Прогресс, 1983.
13. Соловьев В. С. Сочинения. — СПб., 1912. — Т. IV.
14. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Политиздат, 1992.

15. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — М.: Юрист, 1995.
16. Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Г. П. Федотов. Собрание сочинений: в 12 т. — М.: Sam&Sam, 2014. — Т. 7: Статьи из журналов «Новая Россия», «Новый Град», «Современные записки», «Православное дело», из альманаха «Круг», «Владимирского сборника» / примеч. С. С. Бычков. — С. 217–227.
17. Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. — 1977. — Сб. 17. — С. 156–172.
18. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: в 2 т. / вступ. ст. С. С. Хоружего [факс. воспроизведение текста изд. 1914 г.]. — М.: Правда, 1990. — Т. 1.
19. Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. — Т. 1: Гл. I–XXXIX / пер. с англ. М. Рыклина.
20. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Сборник / пер. с нем.; вступ. ст. П. П. Гайденко, коммент. В. Н. Катасонова. — М.: Республика, 1994.