

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Сибирский государственный университет
физической культуры и спорта»**

На правах рукописи

Берсенева Татьяна Павловна

ИДЕЯ СИНЕРГИИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

24.00.01 – Теория и история культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

доктора культурологии

Научный консультант:
доктор философских наук,
профессор
Федяев Д.М.

Омск 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Сущностные характеристики православной идеи синергии	29
§1. Идея синергии в теологической традиции.....	29
§2. Православная синергия и синергетика.....	51
§3. Православная синергия и диалектическое противоречие	71
Глава II. Синергийное взаимодействие в русской культуре	91
§1. Синергия как «идеальный тип» культурного взаимодействия.....	91
§2. Признаки синергийного взаимодействия.....	114
§3. Динамика синергийного взаимодействия в русской культуре.....	133
Глава III. Периоды синергийного развития в русской культуре	155
§1. Синергия в древнерусской культуре	155
§2. Синергия в русской культуре XIX века.....	178
§3. Синергия в русской религиозно-философской мысли начала XX века.....	210
Заключение	234
Список литературы	247

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена насущными для современного российского общества задачами, связанными с восстановлением, сохранением и развитием традиционных духовных ценностей и проблемой наследования их новым поколением. Не хочется торопиться называть современную эпоху кризисной (оценки – дело потомков), но определенная «кризисная» специфика у нее имеется: разочарованность, отсутствие высоких идеалов, ориентация на материальные ценности, падение нравов, апатия и нигилизм – все это во многом является следствием утраты традиций национальной культуры, ядром которой признавалось православие. Процесс отхода от традиционных духовных ценностей и идеалов часто ведет к потере четкого духовного ориентира, утрате смысла и целостности жизни, что непосредственно связано с проблемой духовной безопасности нации, решение которой требует глубокого исследования духовной целостности русской культуры и постижения ее глубинных смыслов, что обеспечило бы мирный диалог культур в российском многонациональном и многоконфессиональном обществе.

Православие дало глубокую и всеобъемлющую национальную идею, основанную на идее Богочеловеческой синергии, то есть на возможности спасения человечества и мира. Идея Богочеловеческой синергии внесла в русскую жизнь аскетическое начало. Христианская аскеза есть упражнение в добрых делах, мыслях, чувствах при отсечении злых помыслов и желаний. Идея Богочеловеческой синергии связана с установкой на активную, подвижническую, деятельную жизнь. Без этой установки в нашем национальном сознании мы вряд ли создали бы великое государство и великую культуру.

Полагаем, что для преодоления кризиса идентичности, для восстановления традиционных нравственных ценностей большой интерес представляет

православная идея Богочеловеческой синергии: главное в жизни человека – это не внешний по отношению к нему мир, а мир внутренний, высокое духовное напряжение. Чтобы сосредоточиться на истинном мире – мире духа, человеку необходимо идти путем самоусовершенствования.

Взгляд православной антропологии имел явный экзистенциальный смысл. Идея синергии подразумевает свободное соединение Божественных и человеческих энергий, преодоление расколотости человеческого существования, восстановление целостности бытия и спасение человека. Говоря о преемственности традиционных ценностей современным молодым поколением, надо подчеркнуть, что идея спасения, составляющая суть религиозного мировосприятия, в светском значении понимается как идея творческого служения, как ответственность за судьбу человека и мира.¹

Тема Богочеловеческой синергии актуальна сегодня не потому, что она определяет православный жизненный ориентир и вырабатывает «церковное сознание» и «церковный образ мыслей», а потому, что за проблемой синергии стоят вечные вопросы смысла жизни, полноты бытия, выбора собственного пути. Как писал В. В. Бибихин: «Божественные энергии не ушли из мира: они присутствуют там, где есть человек, который в достаточной мере человек, чтобы не остаться без Бога».² Вопрос о присутствии в мире Божественных энергий – это не просто желание утвердить идеи энергийного богословия, а попытка рассеять тревожное опасение: как бы человеку не остаться без Бога даже среди постоянных рассуждений о Боге, как бы не допустить того, чтобы «Бог умер», а вместе с его смертью исчезли бы и высшие ценности, и представления о свободе и ответственности человека, характерные для православия. Идея Богочеловеческой синергии интересна проповедью бескорыстия, праведного образа жизни, личной ответственности и направленности человека на духовное развитие, требующего огромных усилий. Именно это делает идею православной синергии значимой для

¹ Камедина Л. В. Духовные смыслы русской словесной культуры // URL: <https://www.litres.ru> (дата обращения 18.06.2017).

² Бибихин В. В. Энергия. М., 2010. С. 136.

современного человека, независимо от его вероисповедания и вообще от отношения к религии.

Вера в Божественное начало, представленное в православной идее синергийного взаимодействия, акцентирует Бога в человеческой душе, что позволяет преодолеть ограниченное (согласно Г. В. Ф. Гегелю) понимание Бога как «высшего потустороннего существа», Бога, противопоставленного миру. Идея «Бога в душе» сформировала определенный тип самосознания и специфику национального характера, проявившегося в творениях русской культуры и в перипетиях русской истории. Речь идет не только о прошлом, но и о современности. Традиционные для народа религии глубоко укореняются в национальном характере. Индивид может быть равнодушным к религии, может отрицать ее, но идеалы и жизненные нормы, детерминированные традиционной религией, так или иначе сказываются на его мироотношении.

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена также насущными задачами теории и истории культуры. В последнее время все чаще предметом культурологических исследований становятся проблемы, связанные с возникновением, существованием и развитием русской культуры. И это вполне объяснимо, так как изучение истории отечественной культуры, усилия, направленные на ее постижение, дают современному человеку надежный ориентир для самореализации, для самоопределения. Русская культура остается открытой для осмысления и переосмысления в связи с противоречивыми общественными процессами конца XX – начала XXI веков, многовекторным духовным развитием современной цивилизации. Существует множество теорий, в которых по-разному раскрываются фундаментальные характеристики и закономерности развития русской культуры. Несмотря на наличие разнообразных концепций, теория и история культуры не перестает задаваться вопросами: как можно объяснить единство русской культуры при ее противоречивом характере развития? Как объяснить ее очевидную самобытность при постоянных культурных заимствованиях? Необходимость ответа на эти вопросы потребовала создания некой модели, «идеального типа» (мысленного, теоретического)

культурного взаимодействия, который бы обладал широкими эвристическими возможностями.

Полагаем, что православная идея синергии может быть представлена в качестве «идеального типа» культурного взаимодействия. На чем основана возможность понимания синергии не только как православной идеи, но и как культурологической категории? Строй народной души обнаруживает себя вовне, «Я полагает не-Я», идея синергийного «сорботничества» Бога и человека отражается во взаимоотношениях церкви и мира, в поиске правды и ее восприятии, во всей жизни культуры. Идея Богочеловеческой синергии, пришедшая на Русь вместе с православием, традиционно считающимся стержнем русской культуры, не просто повлияла на русскую культуру в целом, а во многом способствовала развитию ее как явления одновременно уникального и универсального. Русская культура стала своеобразной репрезентацией идеи Богочеловеческой синергии – именно эти выводы дали основание рассматривать православную идею синергии в культурологической интерпретации.

Если синергийный подход к феномену человека, разработанный в Византии и развитый впоследствии на Руси, в последнее время актуализируется и активно встраивается в общую систему культурфилософских знаний, то рассмотрение синергии в качестве типа культурного взаимодействия не нашло должного отражения в теоретической рефлексии.

Изучение сущностных характеристик, духа культуры неизменно актуально, а реалии современной жизни делают эти проблемы остро актуальными. Современная культура живет под знаком глобализации, что для постсоветской России особенно характерно. Всеобщее усреднение и уравнивание порождает противоположную тенденцию к сохранению культурной идентичности. В последние десятилетия много говорилось о том, что России нужна национальная идея. Появится ли (хочется сказать – будет ли изобретена) какая-то принципиально новая русская идея – вопрос открытый. Возможно, более продуктивным является углубление в собственные культурные основания. Идея синергии является одним из таких оснований.

Степень разработанности проблемы

Явившись одним из первых и серьезных расхождений между западным и восточным христианством в вопросе о роли свободной воли и Божественной благодати в деле спасения человека, понятие синергии было выработано в православном богословии для обозначения идеи о возможности единства, совместного действия, «сорботничества» благодати и свободы. Поэтому особое место в настоящем исследовании занимают работы отцов церкви, у которых обращение к идее синергии как самостоятельной проблеме богословия носило принципиальный характер. Это – труды Иоанна Кассиана Римлянина, Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Григория Нисского, Ефима Сирианина, Исаака Сирианина, Макария Великого, Макария Египетского, Максима Исповедника, Марка Подвижника. В их работах синергия была определена как «сорботничество» Божественной благодати и человеческой свободной воли в деле достижения спасения. Наибольшую разработку идея синергии получила в трудах православного богослова Григория Паламы, создавшего энергийное богословие. В его «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» описан «путь достижения» синергии.

К вопросу о возможности достижения Богочеловеческой синергии обращались русские подвижники: Нил Сорский, Серафим Саровский, Амвросий Оптинский, Феофан Затворник. Тексты византийских и русских подвижников содержатся в пятитомном издании «Добротолюбия», переведенном в свое время на русский язык по инициативе и непосредственном участии Паисия Величковского. Отдельно необходимо отметить произведение митрополита Киевского Илариона «Слово о законе и благодати», где проводится мысль, что спасение возможно не благодаря закону, а благодаря стяжанию Божественной благодати.

Глубокую разработку идея Богочеловеческой синергии получила в православном мистико-аскетическом учении исихазма, поэтому большое внимание было уделено работам, посвященным рассмотрению метода и теории исихазма. Основой для этого рассмотрения послужили труды И. Ф. Мейендорфа,

анализирующие культурные связи Византии и Руси, антропологию Григория Паламы и собственно феномен исихазма. Большое значение имеют работы В. Н. Лосского, являющие собой систематическое изложение мистического богословия восточной церкви, рассматривающие отличия катафатического и апофатического Богопознания и «путь соединения», то есть синергию, характерную для последнего. Историк церкви, богослов И. М. Концевич, рассматривая в своих работах историю византийского и русского исихазма, особое внимание уделил описанию православной «лествицы» – ступеней достижения синергии. Необходимо отметить работу С. М. Зарина, посвященную православной аскетике; работу П. П. Пономарева о догматических основах христианского аскетизма; книгу М. А. Остроумова, анализирующую отношения античной философии и христианской аскетики; работу О. С. Климова, посвященную культурно-историческому и антропологическому рассмотрению православной мистико-аскетической традиции; труды С. С. Хоружего, ставящего своей задачей развернуть антропологические исследования в русло «энергийного» дискурса. Влиянию исихазма на русскую философию посвящены труды И. И. Семаевой, Г. Л. Бузука.

Идея Богочеловеческой синергии связана с мистико-аскетической практикой, поэтому отдельного изучения потребовали работы, описывающие жизнь и служение византийского и русского монашества. Это – труды Н. Д. Барабанова, В. Н. Белова, Н. С. Борисова, С. Н. Булгакова, отца Василия (Кривошеина), Е. Е. Голубинского, Н. К. Голейзовского, Епифания Премудрого и Пахомия Логофета, Б. К. Зайцева, архимандрита Киприана (Керна), В. О. Ключевского, И. М. Концевича, В. Н. Косолапова, И. П. Медведева, И. Ф. Мейендорфа, А. Н. Муравьева, Э. И. Мюллера, В. Н. Топорова, Г. П. Федотова, П. А. Флоренского, Г. В. Флоровского, И. Н. Экономцева, сборник «Жития и творения русских святых». Богатый материал, посвященный историко-культурной эволюции православного монашества и монастырской культуры Руси-России с XI до начала XXI века, представлен в монографиях Н. Е. Шафажинской «Русское монашество в X–XVIII веках: культурологический аспект» и «Монастырская

просветительная культура России». Л. А. Шумихина в монографии «Генезис русской духовности» рассматривает древнерусскую святость в качестве духовной основы менталитета русских.

Интерес к православной традиции и, следовательно, к идее Богочеловеческой синергии возродился в XX веке и связан с именами С. Н. Булгакова, архиепископа Василия (Кривошеина), архимандрита Киприана (Керна), И. М. Концевича, В. Н. Лосского, И. Ф. Мейендорфа, П. А. Флоренского, Г. В. Флоровского, О. Давыденкова, С. Роуза, О. С. Климкова, игумена Иоанна (Экономцева).

Идея синергии в историко-философском контексте представлена в работах зарубежных авторов, обратившихся к исследованию византийской философии. Это работы таких авторов, как Б. Татакис, Н. Вольфсон, А. Грилмайер.

В середине прошлого века вышли книги И. П. Медведева, посвященные исихастским спорам. Появились работы С. С. Аверинцева, Н. Д. Барабанова, В. Н. Белова, В. М. Лурье, Д. Д. Оболенского, Г. М. Прохорова, З. В. Удальцовой. В. В. Бибихиным был выполнен первый русский перевод «Триад в защиту священно-безмолвствующих» Григория Паламы. В 2010 году вышла знаковая работа – лекции В. В. Бибихина, прочитанные им в начале девяностых годов прошлого века. Тема лекций – энергия как центральная проблема человечества. В. В. Бибихин анализировал понимание энергии в трудах Аристотеля, в паламитском догматическом определении о Божественных энергиях и в синергийной антропологии С. С. Хоружего. Необходимо отметить работу К. В. Хвостовой, рассматривающую историю и культуру Византийской цивилизации. Г. В. Скотникова, исследовавшая феномен византизма, определила византийскую традицию как «вызов» древнерусской культурной самобытности. Обращение отдельных современных исследователей к византийской традиции привело к образованию научного направления, получившего название «синергийная антропология». В этом направлении работают А. В. Ахутин, О. И. Генисаретский, С. С. Хоружий.

Так как первичную концептуализацию идея синергии получила в православном христианстве, то были рассмотрены работы, посвященные вопросам православия и христианства в целом. Это – «Лекции по истории Церкви» В. Ф. Асмуса; «Лекции по истории древней Церкви» В. В. Болотова; книга по истории Вселенских соборов А. В. Карташева, его же двухтомник «Очерки по истории русской церкви»; двухтомник английского церковного историка Дж. С. Робертсона «История христианской церкви от апостольского века до наших дней»; произведения Н. Д. Тальберга, посвященные истории церкви и истории русской церкви; работы А. В. Меня – протоиерея Русской православной церкви, богослова, историка церкви; труды В. Я. Лалуева, В. Я. Нагевичене, Д. В. Пивоварова, Е. А. Торчинова, А. Д. Шмемана, М. Элиаде. Большой интерес представляют труды Г. Н. Миненко, в которых анализируется взаимодействие Русской православной церкви со светской культурой.

Изучение церковной истории потребовало обращения не только к так называемой вторичной литературе, то есть к произведениям современных авторов, ученых и богословов прошлого, но и к первоисточникам, главным из которых являются Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов – Библия.

Православная идея синергии в эстетико-художественном пространстве представлена работами В. В. Бычкова, Е. Н. Трубецкого, Л. А. Успенского, П. А. Флоренского. Влияние православия на искусство рассматривали М. В. Алпатов, Г. И. Вздорнов, И. А. Евин, И. И. Евлампиев, В. И. Жуковский, Н. К. Голейзовский, И. Э. Грабарь, Н. А. Демина, В. В. Зеньковский, В. Н. Лазарев, А. М. Лесовиченко, Д. С. Лихачев, В. А. Плугин, Г. В. Скотникова, Е. Н. Трубецкой, Л. А. Успенский. Л. А. Шумихина пишет о необходимости использовать религиозно-эстетическую методологию в постижении символов русской культуры – иконы, храма и колокольного звона. Интересным и плодотворным представляется разрабатываемый Л. В. Камединой тео-аксиологический подход к освоению духовной целостности русской культуры.

Отдельно необходимо выделить работы, посвященные исследованию русского национального характера, проблемы культурной идентичности, российской идентичности, персональной идентичности, что также связано с православной идеей возможного достижения синергии. Это – работы И. М. Андреева, Б. Н. Бессонова, Н. А. Бердяева, Д. Биллингтона, Г. Д. Гачева, С. Ф. Денисова, И. А. Ильина, И. В. Киреевского, И. В. Кондакова, А. В. Костиной, Д. С. Лихачева, Д. Ранкур-Лаферьера, Г. П. Федотова, П. Д. Юркевича.

Появились диссертации, рассматривающие византийское православное наследие в культурологическом и философском аспектах. Это – исследование И. И. Семаевой, посвященное анализу исихастских традиций в русской религиозной философии XX века. Работа В. О. Моргачева, в которой рассматривался культурный смысл мистической православной традиции. Работа Е. П. Надеяевой, в которой исследовались традиции православия в русской средневековой культуре. В диссертации Н. Е. Шафажинской анализируется вклад русского монашества в отечественную и мировую культуру.

Логика диссертационного исследования подсказала: для определения сущностных признаков православной идеи синергии необходимо сопоставить названную идею с синергетической и диалектической концепциями развития. Выделение энергийной составляющей в православной идее синергии и синергетической концепции развития позволило при их сопоставлении опереться на идеи Аристотеля, рассматривавшего энергию во взаимосвязи с возможностью и энтелехией. Положения и выводы, содержащиеся в трудах В. В. Бибикина, В. П. Бранского, Е. Н. Князевой, Н. И. Кобозева, С. П. Курдюмова, И. Пригожина, В. В. Тарасенко, Н. М. Урманцева, Г. Хакена, позволили сопоставить православную идею синергии с присутствующим в синергетике концептом возникновения в диссипативных структурах порядка из хаоса и сделать вывод о том, что православная идея синергийного развития и синергетическая концепция развития отчасти совпадают в аспекте «сорботничества», взаимодействия энергий, но различаются направленностью развития: синергетика признает многовекторное развитие макро- и микромира; Богочеловеческая синергия – развитие,

направленное к слиянию с Божественными энергиями. Рассмотрение русской культуры как открытой сложноорганизованной системы основано на трудах Д. С. Лихачева, М. С. Кагана.

Сопоставление православной идеи синергийного развития и диалектической концепции развития было произведено с опорой на работы А. Н. Аверьянова, М. А. Булатова, Ф. Ф. Вяккерера, Г. В. Ф. Гегеля, И. О. Джиева, Ю. А. Жданова, С. П. Курдюмова, Г. Г. Малинецкого, Е. Н. Князевой, В. П. Кузьмина, Л. Ф. Матюшонка, Г. Г. Наталова, П. В. Ополева, И. Пригожина, Д. М. Федяева, Ф. Энгельса. Положения, содержащиеся в их трудах, позволили сделать вывод о том, что православную идею синергийного развития можно интерпретировать как частный случай диалектической концепции развития.

Идея спасения, являющаяся основной антропологической темой Богочеловеческой синергии, дала возможность использовать и развить концепцию С. Ф. Денисова, который анализировал «библейские и философские стратегемы спасения».

Идея синергии в значении типа культурного взаимодействия, характерного для русской культуры, не была отдельным предметом культурологии. Тем не менее признание идеи Богочеловеческой синергии трансцендентной «стратегемой спасения» позволило экстраполировать православную идею единичного спасения на русскую культуру в целом и, опираясь на концепцию «идеального типа» М. Вебера, сконструировать «идеальный тип» синергии как тип культурного взаимодействия, обеспечивавшего «спасение» русской культуры, которое понимается как сохранение культурной идентичности и восхождение на новый уровень осознания собственной культуры, заключающийся в признании необходимости творческого синтеза русской культурной самобытности с иными традициями и тенденциями

В процессе экстраполяции выводов, полученных при рассмотрении идеи синергии в православной традиции, на процесс развития русской культуры возникла необходимость рассмотреть основные подходы к пониманию культуры, что было сделано благодаря работам С. Н. Булгакова, А. А. Быстровой, Г. В. Ф.

Гегеля, Н. Я. Данилевского, С. Н. Иконниковой, И. А. Ильина, Л. Г. Ионина, М. С. Кагана, А. С. Кармина, А. Кребера, К. Клакхона, К. Н. Леонтьева, Д. С. Лихачева, Л. М. Марцевой, С. Т. Махлиной, Д. В. Пивоварова, Г. Риккерта, П. Сорокина, Э. Б. Тайлора, А. Я. Флиера, П. А. Флоренского, Г. В. Флоровского, Л. Н. Шабатура, И. Н. Экономцева. За основу в настоящей работе принято определение культуры как «идеалообразующей стороны человеческой жизни», предложенное Д. В. Пивоваровым. Данное определение близко первоначальному пониманию культуры как возделыванию и обработке, но не только земли, но и души, что наиболее точно выражает идею православной синергии – достигнуть идеала, Богочеловеческого единства, следствием чего стало бы преобразование человека и мира.

Рассмотрение взаимодействия как формы бытия и сущностной характеристики культуры отсылает нас к работам С. А. Арутюнова, А. С. Ахиезера, М. М. Бахтина, Н. А. Бердяева, В. С. Библера, С. Н. Иконниковой, И. Д. Колесина, С. Д. Лебедева, Е. А. Филимоновой. Однако необходимо отметить, что упомянутые авторы не рассматривали синергию в значении типа культурного взаимодействия, характерного для русской культуры.

Определение признаков синергийного культурного взаимодействия было проведено с использованием идей А. С. Ахиезера, М. М. Бахтина, Н. А. Бердяева, В. С. Библера, А. В. Костиной, М. С. Кагана, рассматривающих диалогичный характер культуры. Выделение православных ценностей и идеалов в качестве «ядра» русской культуры было осуществлено с опорой на ядерно-сферическую концепцию развития культуры Н. В. Поддубного и концепцию о «твердом ядре культуры» и ее «защитном поясе» Д. В. Пивоварова. Идеи, близкие к такому рассмотрению культуры, содержатся в работах В. П. Бранского, Б. М. Кедрова, П. Тейяра де Шардена, Н. Н. Страхова. Вывод о том, что взаимодействие в русской культуре может носить синергийный или псевдосинергийный характер, во многом опирался на концепцию культурно-исторического псевдоморфоза О. Шпенглера, дополненную впоследствии Г. В. Флоровским.

Основой для рассмотрения русской культуры с точки зрения наличия в ней синергийных процессов послужили труды ученых-культурологов, историков и теоретиков культуры, философов, обращавшихся к православной тематике прямо или косвенно в общем контексте проблемы становления и развития русской культуры. Назовем труды С. С. Аверинцева, А. А. Аронова, А. Безансона, Н. А. Бердяева, Д. Биллингтона, Л. А. Бобровой, Б. П. Вышеславцева, Г. Д. Гачева, Н. Я. Данилевского, Е. А. Ермолина, М. Евдокимова, И. И. Евлампиева, И. А. Ильина, О. Б. Ионайтис, Л. В. Камединой, И. В. Кондакова, В. О. Ключевского, В. А. Котельникова, В. Н. Косолапова, К. Н. Леонтьева, Д. С. Лихачева, М. А. Маслина, А. В. Медведева, Д. С. Мережковского, П. Н. Милюкова, С. А. Никольского, А. С. Панарина, Г. В. Плеханова, Д. Ранкур-Лаферьера, Г. В. Скотниковой, С. Н. Трубецкого, Г. П. Федотова, П. А. Флоренского, Г. В. Флоровского, С. Л. Франка, С. С. Хоружего, П. Я. Чаадаева, Л. А. Черной, Л. А. Шумихиной, И. Н. Экономцева, П. Д. Юркевича. Считаю необходимым подчеркнуть, что данные мыслители не предлагали единой концепции синергии как типа культурного взаимодействия, а лишь рассматривали определенные процессы в русской культуре, которые можно отнести к синергийному или псевдосинергийному типам взаимодействия.

В основу выделения периодов синергийного развития русской культуры была положена теория А. Тойнби о «вызовах» и «ответах». Появление в русской культуре периодов синергийного развития было связано с достойным «ответом» на внешние и внутренние «вызовы» деятелей русской культуры, в творчестве которых имплицитно присутствовала идея Богочеловеческой синергии. «Вызовы» были связаны, в первую очередь, с определенными историческими событиями, видение и анализ которых представлены в трудах Н. А. Бердяева, Н. М. Карамзина, В. О. Ключевского, Д. С. Лихачева, М. К. Любавского, И. Ф. Мейендорфа, П. Н. Милюкова, С. М. Соловьева, В. Н. Татищева, Е. В. Тарле, Г. П. Федотова.

Были использованы произведения русских религиозных философов, в чьих трудах восприятие синергийных принципов проявилось в выборе тем, проблем, в

общей устремленности русской мысли к православным идеалам. Это – работы Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. В. Зеньковского, А. Ф. Лосева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка.

Большое значение для настоящей работы имеют труды, авторы которых рассматривают своеобразие и специфику русской религиозной философии, являющейся «предметным и проблемным полем для диалога мировоззрений» (М. А. Маслин). Среди них – С. С. Аверинцев, Н. А. Бердяев, М. Н. Громов, Б. В. Емельянов, В. С. Жидков, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, О. Б. Ионайтис, М. С. Каган, И. В. Киреевский, В. О. Ключевский, А. Ф. Лосев, В. Н. Лосский, Н. О. Лосский, М. А. Маслин, С. И. Орехов, С. В. Пишун, Г. В. Плеханов, В. В. Розанов, Б. А. Рыбаков, Е. А. Торчинов, П. А. Флоренский, Г. В. Флоровский, Л. А. Шумихина, Г. Г. Шпет.

Своеобразной «эмпирией» послужили произведения древнерусской литературы, собранные в «Библиотеке литературы Древней Руси», и произведения русских писателей-классиков, в которых проблема синергии ставилась посредством образных художественных средств.

Анализ культурологических, философских, богословских, естественнонаучных, искусствоведческих работ показал, что проблема синергии имеет множество аспектов. **Проблемой диссертационного исследования** является один из них – синергийные процессы в русской культуре. Она может быть сформулирована в виде вопросов: какую роль играла идея синергии в русской культуре? Какие формы она могла принимать?

Объект исследования – русская культура в процессе ее развития с XIV века до начала XX века.

Предмет исследования – синергийное взаимодействие в русской культуре.

Цель диссертационного исследования заключается в выявлении роли православной идеи синергии в развитии русской культуры с XIV века до начала XX века.

Достижение поставленной цели потребовало последовательного решения ряда логически связанных между собой **задач исследования:**

1. Определить сущностные характеристики идеи синергии путем рассмотрения ее трактовки в православной теологической традиции и сравнения православной идеи синергии с синергетическим концептом возникновения в открытых неравновесных системах порядка из хаоса и с диалектической концепцией развития.

2. Показать, что синергию можно представить как «идеальный тип» (мысленный) культурного взаимодействия, то есть теоретически смоделированный образ культурного взаимодействия, созданный путем экстраполяции основных черт православной идеи синергийного развития на процесс развития русской культуры.

3. Выделить признаки синергийного типа культурного взаимодействия. Дать определение синергийного и псевдосинергийного типов культурного взаимодействия, характерных для русской культуры.

4. Проследить динамику синергийного взаимодействия в русской культуре. Определить и теоретически описать периоды синергийного развития в русской культуре.

5. Выявить черты синергийного взаимодействия в древнерусской культуре XIV–XV веков.

6. Охарактеризовать русскую культуру XIX века как второй период синергийного развития.

7. Выделить признаки синергийного культурного взаимодействия в русской религиозно-философской мысли начала XX века

Методология и методы диссертационного исследования обусловлены объектом, предметом исследования, целью и задачами рассмотрения идеи синергии. В качестве теоретико-методологической основы нашего диссертационного исследования выбран системно-культурологический подход (М. С. Каган), в соответствии с которым культура понимается как открытая система со своими законами, процессами и особенностями. Данный подход предполагает исследование мира человека в рамках его культурного существования. Системно-культурологический подход позволил осуществить

интеграцию исследовательского материала из различных областей знания (философии, теории и истории культуры, филологии, теологии, синергетики) и рассмотреть русскую культуру как систему, которая сложилась и функционирует во взаимодействии составляющих ее подсистем, обеспечивающем сохранение и трансляцию духовных смыслов и ценностей.

Процесс образования русской культуры уходит корнями в далекое прошлое. Русская культура – открытая система, образовавшаяся благодаря объединению различных локальных культурных традиций. Отсюда важнейшим качеством русской культуры является ее «полярность» – одновременное существование взаимоисключающих явлений. (Г. Д. Гачев писал об имеющихся неразрешимых противоречиях в русской культуре, И. В. Кондаков отмечал «бинарность» в ее строении). Диалектический метод как способ рефлексивного теоретического мышления позволил наиболее полно исследовать идею синергии в русской культуре, в основе которой лежит взаимодействие противоположностей.

Методами диссертационного исследования стали также метод идеализации и метод моделирования. Культурная синергия – абстрактный (теоретический) тип культурного взаимодействия, который представляет собой описание некоторых предельных случаев реальных культурных процессов и служит средством их объяснения и построения теоретических представлений о них. Теоретическое моделирование, предусматривающее создание идеальной модели, отражающей ключевые характеристики предмета познания, позволило сформировать обобщенное знание о синергии как типе культурного взаимодействия. Моделирование «идеального типа» (мысленного) синергии как типа культурного взаимодействия осуществлялось путем экстраполяции основных черт православной идеи синергийного развития на процесс развития русской культуры, благодаря чему были определены признаки синергийного взаимодействия.

Таким образом, экстраполяция основных черт, характеризующих православную идею синергийного развития, на процесс развития русской культуры позволила смоделировать синергию как «идеальный тип» культурного

взаимодействия. Такого рода «идеальный тип» выполняет методологическую функцию, помогая решить культурологические проблемы путем наложения созданной мыслительной конструкции на объективную реальность. Этот прием, в процессе реализации которого отсекаются «лишние» с точки зрения задачи исследования факты и явления, дает возможность представить все многообразие действительности в виде определенной ценностной установки той или иной исторической эпохи. Например, в данной работе акцент сделан на такие черты русского национального характера, как душевность, чувствительность. Это не значит, что русские были лишены рациональности и русский народ – сплошная интуиция и сердечность. Но моделирование синергии как типа культурного взаимодействия потребовало акцентировать внимание именно на таких национальных чертах, которые связаны были с православными ценностями и идеалами.

«Идеальный тип» – это и есть ценностная установка, ценностный интерес эпохи, выраженный в теоретической конструкции. С одной стороны, реальная действительность многообразна, с другой стороны, в реальном мире все характеристики какого-либо явления представлены не всегда, однако всякий частный случай легче интерпретировать, сравнивая его с неким «идеальным типом». По сути дела движение мысли идет не вслед за объектом анализа (в нашем случае – русской культурой), а в обратном направлении: объекту приписываются определенные характеристики, накладывающиеся на реальные процессы, в результате чего моделируется «идеальный образ» объекта.

Определение синергии как типа культурного взаимодействия потребовало теоретического осмысления православных текстов, произведений древнерусской иконописи, сочинений русских писателей, что было осуществлено на основе герменевтического метода, согласно которому способ бытия произведения искусства – репрезентация, связанная с «эманацией первообраза» (Х.-Г. Гадамер). В нашем случае «первообразом» является православная идея синергии.

В процессе создания «идеального типа» синергийного культурного взаимодействия возникла необходимость в использовании логических приемов

абстрагирования и обобщения. Абстрагирование, заложенное в методологическое основание исследования, указывает на отсутствие абсолютного соответствия создаваемой модели синергийного культурного взаимодействия наблюдаемым в реальности процессам развития русской культуры. Обобщение позволило объединить различные явления русской культуры в единую модель синергийного взаимодействия на основании общих черт, выделенных в процессе абстрагирования.

Рассмотрение идеи синергии в теологии, синергетике, философии, культурологии, привлечение в качестве эмпирической базы результатов частных научных исследований привело к необходимости использовать метод междисциплинарного синтеза.

Научная новизна исследования

В диссертационном исследовании проводится мысль, что идея синергии, пришедшая на Русь вместе с принятием православия, сформировала у русских людей ценностные ориентации, связанные с поиском правды, страдания, смирения, покаяния, прощения и радостного возрождения. Эти ценностные ориентации, оказавшись близкими и востребованными в русской жизни, образовали своеобразный набор фундаментальных смыслов и во многом определили жизненный уклад, тип сознания русских и русскую культуру, в которой проявилось эмоционально-мистическое отношение к действительности и как следствие – появление в русской культуре тенденции к обожествлению. В русской культуре в качестве «божественного» выступали либо ядерные православные идеалы и ценности, в определенной степени адаптированные к культурно-историческим реалиям и существовавшие в религиозной или светской форме; либо отличные от православных (западные светские) идеалы и ценности. Взаимодействие религиозных православных и секулярных западных идеалов носило синергийный (доминирование православных ценностей в «твердом ядре» культуры) или псевдосинергийный характер. Таким образом, синергия в данной работе рассматривается не только как православная идея о возможном «сорботничестве» Божественных и человеческих энергий, следствием чего

является спасение человека, но и как «идеальный тип» (мысленный) культурного взаимодействия, способствовавшего становлению и развитию русской культуры как единого целостного явления. Благодаря синергийному взаимодействию русская культура, с одной стороны, сохранила свою уникальность и национальную идентичность. С другой стороны, русская культура, вливаясь в мировой культурный процесс после принятия христианства, стала «страной европейской культуры» (Д. С. Лихачев), приобрела черты универсальности и «всемирной отзывчивости». Уже сама постановка проблемы, заключающейся в изучении роли идеи синергии в развитии русской культуры, содержит в себе новизну, которая реализуется в следующих тезисах.

1. В результате теоретического осмысления теологической версии синергии, сопоставления православной идеи синергийного развития с диалектической и синергетической концепциями развития *определены сущностные характеристики православной идеи синергии*, а именно: 1) превращение трансцендентного в имманентное; 2) соединение разнокачественного; 3) направленность к слиянию с Божественными энергиями; 4) образование нового качества и проявление результата синергии вовне.

2. В ходе работы над темой *установлено, что православная идея синергии, оказав существенное влияние на русскую культуру, проявилась в форме синергийного культурного взаимодействия*, которое, с одной стороны, способствовало сохранению и трансляции национальных культурных ценностей и смыслов, с другой – придало русской культуре универсальность и «всемирную отзывчивость».

3. В отечественную культурологию *введено понятие синергийного культурного взаимодействия, характерного для русской культуры*. Синергийное взаимодействие – это тип внутрикультурного взаимодействия, при котором ядерные православные идеалы и ценности, в определенной степени адаптированные к культурно-историческим реалиям, существовали в религиозной или светской форме.

4. *Выявлены признаки синергийного культурного взаимодействия:* 1) наличие неравноправных диалогических отношений между православными и светскими идеалами; 2) доминирование православных ценностей в «твердом ядре» культуры; 3) распространение православного идеала на культуру в целом или на отдельные ее сферы, и образование синергийного эффекта в виде творческой деятельности. Результат творчества является своеобразной репрезентацией православной идеи синергии, существующей в различных формах.

5. *Установлено, что русской культуре свойственен также псевдосинергийный тип культурного взаимодействия, образующегося в результате культурного псевдоморфоза.* Предложено определение псевдосинергийного типа культурного взаимодействия как синергийного по форме и динамике процесса усвоения и доминирования заимствованных, отличных от православных, идеалов и ценностей. Сделан вывод, что культурное взаимодействие могло носить псевдосинергийный или синергийный характер в зависимости от того, какие идеалы доминировали: западные светские или православные.

6. *Прослежена динамика синергийного взаимодействия в русской культуре и выработано понятие периода синергийного развития,* под которым понимается процесс активного взаимодействия православных ценностей и идеалов с иными ценностями и идеалами и распространения их влияния на культуру в целом или на отдельные ее сферы и феномены.

7. *Определено, что в русской культуре с XIV века до начала XX века было три периода синергийного развития. Первый период пришелся на XIV–XV века,* когда произошло окончательное оформление православия и образование Русской христианской автокефалии в русле создания Московского централизованного государства. Доминирующие ядерные православные идеалы и ценности распространили свое влияние практически на все сферы жизнедеятельности общества, проявившись в древнерусском искусстве и наиболее ярко – в иконописи.

8. *Обосновано, что второй период синергийного развития пришелся на XIX век, когда синергийное культурное взаимодействие наиболее полно проявилось в русской классической литературе, которая в XIX веке приобрела отличительные национальные черты.*

9. *Обосновано, что третий период синергийного развития связан с русской религиозной философией начала XX века, которая представляет собой синергийное взаимодействие западного рационализма и восточной мистики.*

Положения, содержащие элементы новизны и выносимые на защиту

1. Богочеловеческая синергия в православии понималась как трансцендентная «стратегема спасения», так как она требовала ответственного поступка: или уход от Бога и гибель человека, или соединение с Божественными энергиями и спасение. Идея Богочеловеческой синергии, воспринятая Русью вместе с принятием православия, предопределила появление в русской культуре аскетических, преобразовательных установок, сформировала у русских людей эмоционально-мистическое отношение к действительности и как следствие – появление в русской культуре тенденции к обожествлению. В ходе осмысления теологической версии идеи синергии были определены следующие сущностные признаки: 1) превращение трансцендентного (Божественного) в имманентное (предназначенное человеку); 2) соединение разнокачественного, так как Божественные и человеческие энергии имеют различную природу – нетварные и тварные.

2. Сопоставление православной идеи Богочеловеческой синергии с присутствующим в синергетике концептом возникновения в диссипативных структурах порядка из хаоса позволило сделать вывод о том, что они отчасти совпадают в аспекте «сотрудничества», взаимодействия энергий, но различаются направленностью развития. Синергетика признает многовекторное развитие макро- и микромира, идея Богочеловеческой синергии допускает лишь развитие, направленное к слиянию с Божественными энергиями. Будучи открытой, сложноорганизованной системой, русская культура XIV – начала XX, восприняв православную идею синергии, в своих лучших образцах также стремилась к

постановке предельных проблем и пыталась найти пути их решения в сфере православных морально-этических ценностей.

3. Сопоставление православной идеи синергийного развития и диалектической концепции развития позволило определить, что, во-первых, православная идея синергийного развития является частным случаем диалектической концепции развития, отличающаяся смещением акцента с момента борьбы и отрицания на момент единства и синтеза. Во-вторых, в православии Богочеловеческая синергия представляет собой особый тип качественного скачка, не исключаящего противоречия. В-третьих, при «воплощении» идеи Богочеловеческой синергии появляется новое качество, благодаря которому результат синергии проявляется вовне в виде творческой деятельности, репрезентируется в творениях русской культуры, которая также представляет собой взаимодействие противоположностей (западное и восточное, оседлое и кочевое, светское и религиозное). Таким образом, в результате теоретического осмысления теологической версии идеи синергии, сопоставления православной идеи синергийного развития с диалектической и синергетической концепциями развития определены сущностные характеристики идеи синергии, а именно: 1) превращение трансцендентного в имманентное; 2) соединение разнокачественного; 3) направленность к слиянию с Божественными энергиями; 4) образование нового качества и проявление результата синергии вовне.

4. Идея Богочеловеческой синергии, пришедшая на Русь вместе с принятием православия, традиционно считающегося стержнем русской культуры, повлияла на русскую культуру, в процессе развития которой основные черты православной идеи синергии в определенной степени были усвоены русской культурой, преломились в ее существовании, что дало право рассматривать православную идею синергии в культурологической интерпретации.

5. Православная идея о взаимодействии Божественных и человеческих энергий представлена в русской культуре в качестве «идеального типа» синергийного культурного взаимодействия. В русской культуре синергийное взаимодействие – это тип внутрикультурного взаимодействия, при котором

ядерные православные идеалы и ценности, в определенной степени адаптированные к культурно-историческим реалиям, существовали в религиозной или светской форме.

Синергичное культурное взаимодействие характеризуется следующими признаками: 1) наличие неравноправных диалогических отношений между православными и светскими идеалами; 2) доминирование православных ценностей в «твердом ядре» культуры; 3) образование синергичного эффекта в виде творческой деятельности. Результат творчества является своеобразной, существующей в различных формах репрезентацией православной идеи синергии. Благодаря синергичному взаимодействию русская культура, с одной стороны, стала уникальной и внутренне единой, с другой стороны, вливаясь в мировой культурный поток, – универсальной и отзывчивой.

Кроме синергичного, русской культуре свойственен псевдосинергичный тип культурного взаимодействия, образующегося в результате культурного псевдоморфоза, для которого характерна ситуация, в которой привнесенные извне идеалы и ценности, отличные от православных, стали существовать в «родных» формах. В этом случае чуждые русской природе идеалы, приобретшие статус «божественных», начинали господствовать в России и изменять развитие ее культуры. Таким образом, псевдосинергичный тип культурного взаимодействия – это синергичный по форме и динамике процесс усвоения и доминирования заимствованных, отличных от православных, идеалов и ценностей.

6. Периоды активного взаимодействия православной идеи Богочеловеческой синергии с иными идеями, обращающимися в русской культуре, определены как периоды синергичного развития русской культуры. Образование таких периодов связано было в первую очередь с внешними и внутренними «вызовами», бросающимися русской культуре, «ответ» на которые способствовал ее «спасению», то есть формированию нового уровня осознания собственной культуры, заключающегося в признании необходимости творческого синтеза русской культурной самобытности с иными традициями и тенденциями.

В настоящей работе выделено три периода синергийного развития русской культуры.

7. Первый период синергийного развития приходился на XIV–XV века, когда произошло окончательное оформление православия и образование Русской христианской автокефалии на волне создания Московского централизованного государства и его борьбы за независимость. Самой яркой формой реализации синергийного взаимодействия было древнерусское искусство и прежде всего – иконопись.

8. Второй период синергийного развития пришелся на XIX век. Синергийное взаимодействие, в какой-то мере проявившись во всех формах художественной культуры, свое наиболее полное выражение нашло в художественной литературе, вполне сложившейся к тому времени как национальная литература.

9. Третий период синергийного развития пришелся на начало XX века и связан с русской религиозной философией, в которой прослеживается синергийное взаимодействие западного рационализма и восточной мистики.

Теоретическая и практическая значимость работы

В диссертационном исследовании предложена авторская концепция, объясняющая роль православной идеи синергии в развитии русской культуры. Предложенная концепция имеет важное значение для культурологии как сферы научного знания: для теории культуры (представлена концептуальная модель «идеального типа» синергийного и псевдосинергийного взаимодействия, характерных для русской культуры); для истории культуры (проанализированы периоды русской культуры, в которых синергийное взаимодействие проявилось наиболее ярко). Предложенный новый опыт решения проблемы единства и целостности русской культуры при ее прерывистом характере развития и постоянных культурных заимствованиях открывает новые перспективы для теоретико-культурологических и конкретно-исторических исследований русской культуры.

Практическая значимость работы состоит в том, что сформулированные положения и выводы могут быть использованы в качестве нового концептуального подхода при дальнейшем исследовании русской культуры. Материалы диссертационного исследования могут использоваться при написании учебных пособий и при чтении курсов по культурологии, истории русской культуры, истории философии, русской философии, истории религии. Полученные в процессе исследования результаты могут быть реализованы при разработке проблем, связанных с развитием русской культуры, для популяризации отечественного культурного наследия.

Степень достоверности результатов проведенного исследования

Достоверность научных результатов исследования обеспечивается опорой на широкую теоретическую базу (465 источников). Подтверждается обоснованной постановкой проблемы; формулировкой цели и задач, на основе чего определена основная идея диссертации, согласно которой идея синергии явилась основой становления и эволюции русской культуры как единой целостной системы; совокупностью проанализированной культурологической, философской, богословской, научной литературы, произведений русского искусства; корректным использованием культурфилософского категориального аппарата и методов исследования.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности

Отраженные в диссертации «Идея синергии в русской культуре» научные положения соответствуют следующим пунктам паспорта специальностей научных работников 24.00.01 – теория и история культуры:

- 1.7. Культура и религия.
- 1.9. Историческая преемственность в сохранении и трансляции культурных ценностей и смыслов.
- 1.10. Принципы периодизации и основные периоды в историческом развитии культуры.
- 1.12. Механизмы взаимодействия ценностей и норм в культуре.
- 1.22. Культура и национальный характер.

Апробация результатов проведенного исследования

Основные положения диссертации и полученные результаты обсуждались на кафедре философии Омского государственного педагогического университета; кафедре философии и истории, кафедре социально-экономических дисциплин Сибирского государственного университета физической культуры и спорта, кафедре общественных дисциплин Омского танкового института.

Основные положения исследования использовались при чтении курса философии, курсов по выбору «История русской философии» и «Духовная культура России» для студентов Сибирского государственного университета физической культуры и спорта; были изложены в монографиях: «Феномен синергии: опыт культурфилософского анализа» (Омск, 2013), «Синергия в культуре» (Омск, 2014), в учебных пособиях: «Духовная культура России: синергийный подход. В 2 ч.» (Омск, 2014); в 17 статьях в изданиях, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора наук; в ряде публикаций и выступлений на следующих конференциях: Международной научно-практической конференции «Философия в современном мире» (Москва, 28 января 2012), итоговой научно-практической конференции преподавателей и аспирантов СибГУФК (Омск, 2012), X Международной научно-практической конференции «Наука в современном мире» (Москва, 31 мая 2012), II Международной научно-практической конференции «Философия в современном мире» (Москва, 30 августа 2012), XI Международной научно-практической конференции «Наука в современном мире» (Москва, 31 октября 2012), IV Международной научно-практической конференции «В мире научных открытий» (Москва, 29 декабря 2012), III Международной научно-практической конференции «Философия в современном мире» (Москва, 31 января 2013), итоговой научно-практической конференции преподавателей и аспирантов СибГУФК (Омск, 2013, 2014, 2015), в Омских областных Рождественских образовательных чтениях, посвященных 700-летию со дня рождения преп. Сергия

Радонежского: «Преподобный Сергей. Русь. Наследие, современность, будущее» (Омск, 2015).

Структура и объем работы соответствуют целям и задачам исследования. Диссертация состоит из введения, трех глав, девяти параграфов, заключения и списка литературы, включающего 465 наименований.

Глава I. Сущностные характеристики православной идеи синергии

В I главе определены сущностные характеристики идеи синергии путем рассмотрения ее трактовки в православной теологической традиции, сопоставления православной идеи синергийного развития с синергетической и диалектической концепциями развития.

§ 1. Идея синергии в теологической традиции

В последние два-три десятилетия в публикациях, посвященных проблемам социологии, психологии, экономики, организации производства, стало часто использоваться понятие «синергия». Особенно широко оно распространено в литературе, посвященной проблемам менеджмента и управленческой практики,¹ производственной кооперации,² межбанковского слияния и предпринимательской интеграции,³ отношений между мужчинами и женщинами.⁴

В научной справочной литературе синергия в основном определяется как некий результат, превосходящий сумму сложенных эффектов. Например, в «Словаре медицинских терминов»⁵ указывается, что термин «синергия» обозначает результат совместного воздействия на организм двух или большего количества лекарственных средств, характеризующийся тем, что этот результат превышает действие, оказываемое каждым веществом в отдельности. «Социологический словарь» определяет синергию как «1. Совместное действие; взаимодействие различных потенциалов или видов энергий в целостном действии. 2. Совместный труд во всех областях человеческой деятельности как основа

¹ Бовыкин В. И. Новый менеджмент. М., 1997. 368 с.

² Баркер Э. Как сделать собрание эффективным. Практическое руководство. М., 1998. 96 с.

³ Дворецкая А. Е., Никольский Ю. Б. Финансово-промышленные группы: менеджмент + финансы. М., 2005. 384 с.

⁴ Бойко В.В. Энергия эмоций в общении: взгляд на себя и на других. М., 2006. 472с.

⁵ Словарь медицинских терминов // URL: http://lib.ru/NTL/MED/slowar_s-x.txt (дата обращения 27.10.2012)

общности».¹ «Экономический словарь» дает следующее определение: «Синергия – условие, состоящее в том, что общий результат превосходит сумму сложенных эффектов; при синергическом слиянии стоимость после слияния превосходит сумму стоимостей отдельных компаний до слияния».² Таким образом, термин «синергия» используется сегодня в различных областях знания в основном в двух значениях: в значении совместного действия и в значении суммирующего эффекта, возникающего в результате совместного действия.

Популярность этого понятия можно объяснить тем, что синергия возникает повсюду, в том числе в природе. Функционирование живого организма – это по сути дела синергичное взаимодействие органов, мышц, нервных окончаний. Пример фармакологической синергии – сочетание нескольких лекарственных средств, каждое из которых усиливает действие другого. В рекламной кампании достигается больший эффект при одновременном использовании нескольких источников информации.

Понятие синергии, используемое частными науками, уже много веков существует в истории религии. Синергия (от гр. *συνεργία* – сотрудничество, содружество) – идея православного богословия, утверждающая необходимость «сорботничества», сообразованности, согласованного лада между Божественной энергией (благодатью) и энергией человека (волей) в деле соединения человека с Богом и спасения. «Философский энциклопедический словарь» 2003 г. дает следующее определение: «Синергия – это совместное действие; взаимодействие различных потенциалов или видов энергий в целостном действии. В теологии – соучастие (по Лютеру, невозможное) человека в искупительных делах Божьих».³

Исследователь Византийской цивилизации К. В. Хвостова отмечает, что до недавнего времени использование понятия синергии было ограничено лишь рамками восточного христианства, хотя некоторые существующие в

¹ Социологический словарь // URL: <http://slovari-online.ru/word/социологический-словарь/синергия.htm> (дата обращения 27.10.2012)

² Экономический словарь // URL: <http://slovari-online.ru/word/экономический-словарь/синергия.htm> (дата обращения 27.10.2012)

³ Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. М., 2003 // URL: <http://terme.ru/dictionary/184/word/sinergija> (дата обращения 27.10.2012)

византийском богословии понятия в свое время стали применяться для обозначения развивающихся процессов повседневности. Например, «телос» в богословии означает Божественное целеполагание, а в реальной жизни Византийского государства это слово употреблялось для обозначения подушного налога с крестьян. «Ипостась» является одним из важнейших богословских понятий, выражающих лица Божественной сущности. В экономической практике – это одно из наименований земельной собственности и земельного надела. Использование религиозной терминологии в повседневной жизни К. В. Хвостова объясняет сакральным характером византийского общества.¹

Использование понятия синергии современным человеком вряд ли говорит о сакральности, о религиозной одухотворенности нашего общества. Позволим предположить, что значение слова «синергия» в подавляющем большинстве случаев его использования никак не связывается с православной богословской мыслью. В современном употреблении, скорей всего, можно проследить только этимологическую связь с греческим словом, которое означает совместную деятельность.

Идея о возможности Богочеловеческой синергии явилась одним из первых расхождений между западным и восточным христианством (после *filioque*). Идея синергии отражает взгляд православного христианства на вопрос о роли свободной воли и Божественной благодати в деле спасения человека. Так как свобода и благодать – основные «составляющие» идеи Богочеловеческой синергии, то для выявления ее сущностных характеристик требуется обращение к их пониманию в богословии.

В «Полном православном богословском энциклопедическом словаре» отмечается, что слово «благодать» употребляется в Священном Писании в двух значениях: «1) свойство Божие, проявляющееся в отношении к падшему человеку и выражающееся в даровании ему спасения; 2) сила Божия, которой совершается спасение человека».²

¹ Хвостова К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб., 2009. С. 67.

² Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т 1. М., 1992. С. 338.

Иерей О. Давыденков в «Догматическом богословии» подробно рассматривает учение о благодати с точки зрения Священного Писания.¹ В Ветхом Завете, как пишет Давыденков, слово «благодать» чаще всего обозначает добрые чувства, возникающие между людьми: благосклонность, благорасположение, согласие. Часто это слово выражает также отношение Бога к человеку: «Ной же обрел благодать пред очами Господа Бога» (Быт. 6, 8).

В Новом Завете слово «благодать» также чаще всего обозначает расположение, благоволение людей друг к другу. Это проявляется, например, в песне ангелов при рождении Христа: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2, 14). Очень редко, но бывает, что это слово в Новом Завете используется для обозначения не только духовных, но и материальных благ, которые имеют духовное значение: апостол Павел словом «благодать» называл пожертвования, которые он собирал для Иерусалимской церкви.

Но, как отмечает О. Давыденков, чаще всего в Новом Завете слово «благодать» используется для того, чтобы показать отношение Бога к человеку, в этом употреблении оно имеет два значения. Во-первых, в значении Божественной милости выражает любовь Бога к падшему человечеству: о Пресвятой Богородице сказано, что она «обрела благодать у Бога» (Лк. 1, 30). Во-вторых, слово «благодать» используется в значении Божественной силы, которая возрождает людей и помогает им в спасении. Причем в этом смысле «благодать» часто заменяется словом «сила». Например, незадолго до Вознесения Господь сказал ученикам: «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой ...» (Деян. 1, 8)».²

Автор первого русского литературно-философского сочинения «Слово о законе и благодати» митрополит Иларион подчеркивал, что следование нормам только Ветхого Завета не может привести людей к спасению души, как не спасло знание закона («тени») древних иудеев. Более того, предпочтение Ветхого Завета

¹ Давыденков О. Догматическое богословие. Ч. I. М., 1997. С. 57.

² Там же. С. 57, 58.

может привести к иудаизму. Лишь Новый Завет («истина»), который дал людям Иисус Христос, является благодатью, так как Иисус своей смертью искупил все людские грехи, а посмертным воскрешением открыл людям путь к спасению. В доказательство своей мысли Иларион написал пространное рассуждение на тему библейской притчи о Сарре и Агари. Иларион придавал большое значение этой притче, считая, что она во многом выражает суть христианства. Символический образ Ветхого Завета выражает Агарь. Ветхий Завет – это закон, рожденный рабыней Агарью. Символический образ Нового Завета, благодати – Сарра, которая рождает свободного Исаака. Следовательно, Ветхий Завет, обозначающий «закон», хотя и появился раньше, не может быть истиной. Истиной может быть только Новый Завет, несущий «благодать». По Илариону, не «первородство» имеет решающее значение, а то, что Господь послал истину людям в заветах Иисуса Христа.¹

Христиане живут не по закону, а по благодати – об этом в свое время писал Б. П. Вышеславцев. Закон был высшей ценностью ветхозаветной религиозной этики. Новый Завет противопоставил закону – благодать: «Христос утверждает: *законом* спастись нельзя: праведность от закона, праведность “книжников и фарисеев” затворяет вход в Царствие Божие (Мф. 23:13)».² Закон – это норма внешнего поведения, получившая религиозное значение. В спасительную силу закона могут верить лишь на плоть надеющиеся (Флп. 3:3,4). «Таким, на плоть надеющимся, противопоставляются “не на плоть надеющиеся”, “служащие Богу *духом*” (Флп. 3:3), живущие духом (Гал. 5:22-25), водимые духом (*там же*, 18), возрожденные и обновленные Святым Духом (Тит. 3:5). Они и есть те истинные поклонники, которых по слову Христа ищет Себе Отец – поклонники в Духе и Истине. Но Дух Святой есть *благодать*, радость, красота (*gratia*), утешение,

¹ Иларион Киевский, митрополит. Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т. 1. XI–XII вв. СПб., 1997. С. 26-62.

² Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994 // URL: http://www.hesychasm.ru/library/thlg/vish_1.html#p11 (дата обращения 27.10.2012)

исходящее от Отца и даруемое Отцом лишь тому, кто *верит* в Отца и идет путем Сына, иначе говоря, *верит* в Богосыновство Христа».¹

В христианстве свобода понимается как возможность выбора, прежде всего – выбора между добром и злом. Для человека такая свобода сохраняется в любой ситуации. Свобода также понимается как возможность следовать своему выбору и реализовать этот выбор. Такая возможность у человека всегда ограничена: грешный земной мир и падшее человеческое естество всеми возможными способами ограничивают человеческую свободу. Вот как об этом говорил апостол Павел: «... желание добра есть во мне, но, чтобы сделать оное, того не нахожу, доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». (Рим. 7, 18–19). В статье «Категория синергии в теологической традиции» отмечается, что «Божественная благодать не лишает человека свободы: она или способствует реализации выбора, укрепляет человека, помогая ему двигаться в выбранном направлении, или, наоборот, тормозит его деятельность, если выбор оказывается неправильным, не соответствующим воле Божьей».²

Споры по вопросу об отношении Божественной благодати, освящающей и спасающей человека, к свободе велись в христианстве на протяжении столетий. В христианстве выделяется три типа отношения благодати и свободы.

1. Человек, приложив определенные усилия, может спастись и без помощи благодати. Появление этой точки зрения на взаимоотношения благодати и свободы связано с именем британского монаха Пелагия, который в V веке приехал в Рим из Британии и поразился падению нравов в столице: христиане предавались различным порокам, оправдывая себя естественной человеческой слабостью, склонностью людей к пороку вследствие первородного греха. Исходя из этого, Пелагий утвердился в мысли, что первородный грех оправдывает безнравственность и безответственность человека в духовной жизни, слагает с него всякую ответственность за свое греховное поведение, следовательно, учение

¹ Там же.

² Берсенева Т. П. Категория синергии в теологической традиции // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. Омск, 2012. № 4 (111). С. 118.

о первородном грехе является нравственно ущербным. Он сформулировал свое учение, согласно которому нравственную основу христианина составляет его свободная воля. Конечно же, Пелагий не отрицал саму по себе Божественную силу, отрицал только ее решающее значение для спасения, перекладывая всю ответственность на человека. Пелагий был осужден католической церковью за свое учение как еретик

2. Спасение может совершиться только благодаря действию Божественной благодати, свободная человеческая воля в деле спасения не играет никакой роли. Эта точка зрения связана с именем Августина Блаженного, который и сегодня считается на Западе «Учителем благодати», в учении которого благодать рассматривается как внешняя по отношению к человеку сила, лишаящая его свободы. Учение Августина было обусловлено особенностью его собственного духовного пути. В молодости он вел греховную жизнь и, даже поверив в Христа, долгое время не мог оставить порочный путь. Переход от греховной к праведной жизни произошел для Августина совершенно неожиданно и был воспринят им как действие Божественной благодати, сошедшей на него помимо его собственной воли.

3. Если западная церковь или приписывала благодати решающую роль и практически полностью отрицала активное свободное человеческое участие в деле спасения, или наоборот, то восточное богословие нашло и определило третий путь в решении этих споров. Такой третий путь есть православное учение о синергии – «сорботничестве» Божественной благодати и человеческой свободы.

Крайности в оценках взаимоотношения благодати и свободной воли не были свойственны восточным отцам. Согласно восточной святоотеческой традиции, образ Божий в человеке поврежден после грехопадения, он требует очищения, но не уничтожен полностью. В. Н. Лосский писал об учениях Пелагия и Августина, отмечая, что они оба перенесли тайну благодати в рациональную сферу, где сущности духовного порядка – благодать и свобода – превратились в два смежных рациональных понятия, которые нужно было согласовать между

собой, несмотря на то, что они представляли собой «два чуждых друг другу предмета».¹

Святой Иоанн Кассиан Римлянин первым стал критиковать учение Августина. В своих «Уставах» и «Собеседованиях» Иоанн Кассиан указывал, что на вопрос, что же первично: свободная воля или благодать, не может быть однозначного ответа, так как благодать «сотрудничает» со свободной волей, укрепляет ее и побуждает к большим усилиям. В то же время он настаивал на том, что без помощи благодати человек не может прийти к Богу, поэтому она сущностно необходима для спасения.² Но его учение было неприемлемо для латинского склада ума, не поддающимся описанию «третьим решением», «неприемлемым ни для еретиков, ни для кафоликов».³

Это «третье решение» и есть православное учение о синергии. Преподобный Иоанн Кассиан писал о «соработничестве» человеческой свободы и Божественной благодати в деле достижения спасения человека. Приводя цитаты из Писания, святой Иоанн Кассиан учил: «Что это, сказанное нам, как не ... провозглашение и благодати Божией, и свободного произволения нашего, потому что человек, хотя может иногда сам собою желать добродетели, но чтобы исполнить желания сии, всегда нуждается в помощи Божией?»⁴ «..., хотя благодать Божия и произвол человеческий, по-видимому, друг другу противны, но оба согласно действуют и в деле спасения нашего равно необходимы, если не хотим отступить от правил истинной веры».⁵

Для восточных христиан, от имени которых говорил преподобный Иоанн Кассиан, не было противоречия в «соработничестве» свободы и благодати: это только разум и логика находят противоречия, когда человек пытается решить этот вопрос рационально. В конце тринадцатого «Собеседования» преподобный Иоанн Кассиан отмечал, что в своем учении он следовал православным отцам, которые

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 150.

² Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 2000. 799 с.

³ Роуз С. Вкус истинного православия // URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=100#> (дата обращения 27.10.2012)

⁴ Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 2000. С. 497.

⁵ Там же. С. 499.

достигли «совершенства сердца не суетным рассуждением на словах», а самим делом. Закончил Иоанн Кассиан это «Собеседование», целиком посвященное синергии благодати и свободы, следующими словами: «Если же хитро-словесным мудрованием выведено умозаключение, противоречащее такому понятию, то его более надо избегать, нежели обнаруживать на разорение веры. По словам Святого Писания, не вера от понимания, а понимание от веры происходит: если не поверите, то и не уразумеете (Ис. 7, 9), потому что ум человеческий не может совершенно постигнуть, как Бог производит в нас все и вместе все усвоится нашей волей, о коей говорится: если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земные (Ис. 1, 19)».¹

Таким образом, православие считает, что возможность осуществления идеи Богочеловеческой синергии зависит как от субъективных, так и от объективных условий.

Субъективный фактор – это свободный выбор человека, это направленность человеческой воли к Богу, открытость сердца к принятию благодати. Вот как об этом писал преподобный Макарий Египетский в своем «Слове 7. О свободе ума»: «...в добром деле благодать не себе приписывает сделанное, но человеку, и потому присволяет ему славу, что сам для себя стал он виновником доброго. Ибо благодать не делает волю его непрощенною, связав приневоливающею силою, но, пребывая в человеке, она дает место и произволу, чтоб явным сделалось, склонна ли его воля к добродетели или к пороку. Ибо закон дан не естеству, но свободе произволения, которая может преклониться и на доброе, и на худое».²

Так же учил святой Иоанн Златоуст: «Благодать, хотя она и благодать, спасает пожелавших, а не тех, которые не хотят ее и отвращаются от нее, постоянно против ее воюют и противятся ей; ... не по принуждению бывает то, что касается нашей добродетели и спасения. Хотя большая часть и почти все

¹ Там же. С. 510.

² Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова // Аскетика: сборник. Т. 1. М., 2008. С. 777.

зависит от Бога, но Он нечто малое предоставил и нам, чтобы явился благовидный повод к увенчанию (нас)».¹

Благодать – это «присутствие» Бога в человеке. И это «присутствие» требует от человека постоянных усилий: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12). Благодать отходит от человека, если он ведет несоответствующий образ жизни. Благодати, конечно, принадлежит главная роль в «обождении» и в достижении спасения: человек не в состоянии самостоятельно исцелить, обновить и спасти свое падшее естество, он не может лишь собственными усилиями победить свою страстную натуру. Но это не уменьшает значения человеческой свободы. В учениях восточных авторов Божественная благодать и человеческая свобода проявляются одновременно, их взаимодействие и называется синергией.

Как считает православие, Бог также не будет ничего предпринимать, если не почувствует усилия человека, хотя и мог бы спасти всех людей даже вопреки их желанию. От человека Бог ожидает желания спасения и твердой решимости. Благодаря этому человеческая воля становится существенным и необходимым условием в деле спасения, но свершить спасение дает благодать. Таковы, с точки зрения православия, субъективные условия реализации идеи синергии.

Объективная сторона Богочеловеческой синергии была обоснована в XIV веке святым Григорием Паламой, создавшим энергийное богословие. Имя Григория Паламы связано с православной мистико-аскетической традицией исихазма, где, собственно, и произошла первичная концептуализация синергии. Поэтому, говоря о толковании идеи синергии в православной теологической традиции, нельзя не сказать об исихазме.

И. Ф. Мейендорф отмечал, что термин «исихазм» необходимо употреблять с определенными уточнениями. Во-первых, исихастами называли отшельников, живших IV веке в безмолвии или «тишине» («исихия» – от др.-греч. ἡσυχία – спокойствие, тишина, уединение), в отличие от монахов-«киновитов», живших общинами. Во-вторых, исихазмом называлась психофизическая техника,

¹ Иоанн Златоуст. Собрание сочинений // URL: <http://www.ispovednik.ru/zlatoust> (дата обращения 04.11.2012).

помогавшая сосредоточиться при произнесении «умной» или «Иисусовой молитве», представляющую собой фразу: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного». В-третьих, исихазм – это энергичное богословие святого Григория Паламы (1296-1359), или паламизм, в центре которого – идея различения нетварных Божественных энергий, действующих на мир и человека, и тварных человеческих энергий. Кроме этого, как отмечал И. Ф. Мейендорф, в более позднем значении исихазм – широкое явление в религиозной жизни России XIV–XVI веков, охватившее монашескую и монастырскую жизнь, духовную культуру и даже государственное строительство.¹

К исихазму было различное отношение: от провозглашения его ведущим православным методом и учением до полного отрицания. Например, в «Справочном энциклопедическом словаре (1847-1855)» отмечается, что «именем исихасты называли на Востоке секту, явившуюся в XV веке; последователи ее, при посредстве своих созерцаний или отвлеченного мышления, возбуждали свой дух и доводили себя до фанатизма. ... Секта исихастов получила свое начало в XI, а возобновилась в XIV веке, в пользу ее и против нее было написано много сочинений».² Негативная оценка исихазма встречается и у современных исследователей. В. Н. Лазарев, рассматривавший итальянский Ренессанс как своеобразный культурный эталон, отвергал широкое значение исихазма для византийско-славянской культуры, считая, что победа исихастов в Византии в XIV веке «привела к усилению нетерпимости и укреплению догматического мышления, постепенно подавившего слабые ростки гуманизма раннепалеологовской культуры».³ Сходную позицию занимает И. П. Медведев.⁴

Иной точки зрения на исихазм придерживался Д. С. Лихачев, показавший его влияние на русскую литературу, фресковую живопись и иконопись XIV–XV веков.⁵ Г. М. Прохоров также отмечал, что если византийские гуманисты

¹ Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Paris, 1990. 440 с.

² Справочный энциклопедический словарь (1847-1855). Издатель К. Край. Типография К. Крайя. СПб., 1847. С. 179.

³ Лазарев В. Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. М., 2000. С. 178.

⁴ Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. 256 с.

⁵ Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого / Д. С. Лихачев. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб., 2006. С. 87-164.

стимулировали итальянское Возрождение, то византийские исихасты, оставившие «яркие следы в теоретической мысли, в литературе, в искусстве, в дипломатии», «обратившись к Северо-Востоку, стимулировали Возрождение русское».¹ И. И. Евлампиев считает, что для русской культуры влияние исихазма оказалось настолько значимым, что в преображенной форме основные принципы исихастской традиции могут быть обнаружены в любую эпоху у различных художников и мыслителей. Именно поэтому, как отмечает И. И. Евлампиев, исихазм необходимо понимать не просто как течение в православном богословии, а как универсальную мировоззренческую парадигму, сохранившую свое влияние до наших дней, без осмысления которой невозможно понять не только развитие культуры средневековой Руси, но и все последующее развитие русской культуры.² И. И. Семаева и Г. Л. Бузук, обращаясь к проблеме идентификации русской религиозной философии, утверждают, что исихастская духовная традиция – это глубинная, скрытая традиция русской философской мысли.³

Неприятие исихазма и его основного принципа синергии характерно как для западного христианства, отрицающего реальное существование Божественных энергий и, следовательно, синергии, так и для отдельных периодов в истории православной церкви, когда исихазм признавался ересью и обвинялся в мистицизме. Однако желание противопоставить мистику исихазма традиционному православию опровергается мистическим богословием В. Н. Лосского, утверждавшего, что в православии никогда не проводилось резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и церковными догматами.⁴ С одной стороны, понимая мистику не как крайне вульгаризированную практику обретения мистического опыта в виде спиритических сеансов, а как личностное проявление общей веры, В. Н. Лосский утверждал, что «...Богословие и мистика отнюдь не

¹ Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. СПб., 2000. С. 7.

² Евлампиев И. И. Традиция исихазма в русской культуре: от Андрея Рублева до Андрея Тарковского // URL: <http://tarkovskiy.su/texty/analitika/Evlampiev.html#001> (дата обращения 04.11.2012)

³ Бузук Г. Л., Семаева И. И. Русская философия: истоки своеобразия // Вестник Московского гос. обл. унив-та. 2012. № 4. С. 50-60.

⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 9

противополагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым».¹ Поэтому традиция исихазма с его основным принципом Богочеловеческой синергии находится в лоне православия, никоим образом не противостоит ей.

Мысль В. Н. Лосского продолжал А. Ф. Лосев, отмечавший, что с древнейших времен известны два вида познания Божественного, два вида богословия – догматическое и мистическое. Исторически обусловленное догматическое богословие более или менее доступно внешнему наблюдателю, мистическая же сторона религиозной жизни личностно-интимна. Религия, как писал А. Ф. Лосев, всегда живое явление, она «никогда не есть что-нибудь законченное, завершённое. Она всегда творится, усиливается или умирает. Она всегда живущий и стремящийся организм. Под каждым догматом – океан мистики».²

Приверженец и защитник исихазма Григорий Палама, создавший энергийное богословие, по сути дела ответил на вопрос: каким образом Бог, являясь совершенно недоступным, в то же время может реально общаться с человеком?³ В основе энергийного богословия лежала идея о различении Божественной сущности и Божественных энергий: различия между Божественной сущностью и энергиями в то же время есть их нераздельное единство. Источник энергии – сущность Божья, из которой все происходит. Но эта сущность рассматривается в трех лицах, что легло в основу учения о Пресвятой Троице, анализ которого не входит в задачи данной работы.

Согласно православному богословию, сущность Бога недоступна, но она проявляется в его энергиях. По учению Григория Паламы, несозданный Божественный свет является одной из энергий Бога. Григорий Палама в своих трудах не описывал точно, что он подразумевал под Божественным светом. Тем

¹ Там же. С. 9.

² Лосев А. Ф. Имя. М., 1997. С. 29.

³ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2011. С. 5-116.

не менее он указывал на одно явление в тварном мире, которое очень приблизительно, но все же отражало Божественный свет. Это – солнце и распространяемый им свет. Божественный свет, или озарение, является видимым признаком Божества, Божественных энергий или благодати, в которой познается Бог. Святой Григорий писал, что в процессе достижения синергии люди «получают духовные глаза, благодаря чему видят незримое и понимают немислимое: ведь Бог невидим не Сам в Себе, а только для тех, кто мыслит и смотрит сотворенными и природными глазами и помыслами; но тем, в кого Бог вложил самого Себя как водителя и главу, неужели Он не даст явственно видеть Свою благодать?»¹ Проявления Божественного света различны: от внутреннего озарения до сияния, способного освещать предметы в темноте и одновременно воздействовать на сердце человека. В. Н. Лосский отмечал, что несозданный Божественный свет в некоторых случаях «выявляется вовне», из внутреннего переживания становится объективным явлением и даже приобретает некоторые свойства света видимого, но «...чтобы видеть Божественный свет телесными очами, как видели его ученики на Фаворе, нужно быть участниками этого света, нужно быть измененным им в большей или меньшей мере».² Само видение света является не обычным процессом естественного зрения, а сверхъестественным, благодатным.

Утверждение, что Бог непостижим по своей сущности, не означает, что человек вовсе не может познать его: для человека Бог «обнаруживается» в его бесчисленных несозданных энергиях. Благодаря соединению с Богом в его энергиях, или соединению по благодати, в состоянии «обожения» человек «обладает всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой».³ Следовательно, с точки зрения православного богословия, вектор развития земного бытия движется к взаимодействию, соединению, синергии, «сорботничеству» Божественных и человеческих энергий.

¹ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2011. С. 100.

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 168.

³ Там же. С. 68.

Необходимо отметить, что для Григория Паламы и его последователей синергия не была отвлеченным понятием. Для Паламы, как и для афонских монахов, поддержавших его в полемике с оппонентами (получившей название «исихастские споры»), синергия могла быть реально достигнута в процессе «умного делания» афонских монахов. В «Святогорском томосе» прямо говорилось, что Божественные энергии действуют в «живущих по Духу» и обнаруживают себя деятельно, а не доказываются рассуждениями.¹ Чтобы достичь синергии, нужно пройти путем аскетического делания. Одного лишь рационального усилия недостаточно: «Лишь чистые сердцем могут узреть Бога» (Мф. 5, 8).

В. В. Биbihин, обращаясь к проблеме различения в Боге сущности и энергии, высказывал и доказывал «свою мысль»: такое различие необоснованно, а главное – не нужно. Мало того, Биbihин прямо говорил, что «... Различение сущности и энергии в Боге – провал, многозначительный ... провал паламитской мысли». Ученый приводил два основных доказательства «своей мысли»: 1) мы видим всего Бога в Его сущности, «хотя и видим как видим, неизбежно мутными своими глазами. Добро, истина, красота – не “состояния” Бога, Бог не “проявляется” добром, не переходит от возможности быть добрым к действительной и действенной доброте, ... Его истина, и добро, и красота – это он сам и есть в своей сущности, которая *сама же* есть и действие»; 2) «...К чему особая инстанция “энергия”? Есть ведь уже Дух Святой ...? Разве его мало? Зачем удвоение? Неужели этого всепроникающего Духа Божия мало для сотворения и поддержания сущего, и требуются еще дополнительно более низкие энергии?»² Действительно, зачем?

Но, несмотря на то что, с точки зрения Биbihина, «... Паламитский догмат – догматическая неудача», оказывается, – это «плодотворная неудача, свидетельство искания, держания, движения».³ Ведь «смысл догмата – не в

¹ Григорий Палама. Святогорский томос // Православная библиотека «Азбука веры» // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/svjatogorskij-tomos/ (дата обращения 04.02.2014)

² Биbihин В. В. Энергия. М., 2010. С. 131.

³ Там же. С. 141.

дистинкциях, а в том, что ... Бог *говорит* с людьми», – вот что В. В. Бибихин считал самым главным в паламитском догмате о Божественных энергиях – ощущение Божественного присутствия в мире. Целью Паламы была, помимо желания утвердить идеи энергийного богословия, попытка рассеять тревожное опасение, что «Бог может ускользнуть, человек остыть; что нужно человеческое тоже действие, молитвенное усилие, да и совсем конкретно – принятие вот этого самого догмата о Божественных энергиях, – чтобы не упустить, уловить Божественную энергию в мире»,¹ которая пронизывает пространство и время. Ведь Божественные энергии, как считает православие, – это Божественное присутствие, проявляющееся в любви, добре, красоте. По сути дела, Палама опасался, как бы человеку не остаться без Бога даже среди постоянных рассуждений о Боге.

На Западе во времена Григория Паламы духовная инициатива уже перешла к философской поэзии Данте, Петрарки, Боккаччо, к ранней ренессансной мысли, которая была уже не столько христианской, церковной, сколько светской, мирской. Можно сказать, что уже тогда, в XIV веке, Палама боялся, что «Бог умрет», а вместе с ним умрут и высшие ценности, и представления о свободе и ответственности человека, характерные для православия.

Западное христианство, приняв августиновское понимание статичности Божественных идей и отрицая сущностные и энергийные различия в Боге, выстроило иную стратегию отношений Бога и человека, акцент в которой был перенесен во внешние, материальные и рациональные сферы, в практическую действительность: «Драма новой гуманистической истории есть драма глубокой оторванности ... от путей спасения, от Бога и Божьей благодати».² Против такого переноса энергий из высших духовных сфер в низшие материальные и выступал Григорий Палама. В этом переносе он увидел опасность не только для православия, но и для сохранения и спасения человеческого в человеке и мире.

¹ Там же. С. 134.

² Бердяев Н. А. Спасение и творчество // URL: <http://philosophy.ru/library/berd/spas.html> (дата обращения 04.10.2012).

Поэтому паламитский догмат – «неудача», но «плодотворная неудача»: его основная идея синергии сфокусировала в себе целый комплекс проблем, актуальных не только для православного богословия прошлых веков, но и для всего последующего развития культуры. Это проблема творчества, понимаемого как сотрудничество человека с Богом в православном богословии, или как дерзкое проявление человеческой самостоятельности в ренессансном и более позднем мировоззрении. Это проблема свободной воли человека, которая также имеет различные решения: направленность этой свободной воли к соединению с Богом и спасению или к заблуждению, приводящему к гибели. Приятие или неприятие идеи Богочеловеческой синергии определило также два противоположных представления о личности: или как всесторонне раскрывающейся в человеке Божественной потенции, или данности, раз и навсегда предназначенной человеку.

Взгляд православной антропологии имел явный экзистенциальный смысл, так как, с точки зрения православия, идея синергия подразумевала свободное соединение Божественного и человеческого, призванное преодолеть расколотость человеческого существования, восстановить целостность бытия и спастись. Спасение человека является основной антропологической темой всех мировых религий, не зря они по праву получили название «религии спасения». С. Ф. Денисов разработал концепцию, в рамках которой анализируются «библейские и философские стратегемы спасения» и определяются различия между спасением и выживанием: «Выжить означает сохранить себя в условиях господства танатальной тенденции, то есть в мире, в котором доминирует зло. При этом процесс выживания не ставит перед собой цели уничтожения зла. ... Спасение же предполагает существование субъекта в мире, в котором искореняется зло. Отсюда с религиозной позиции спасение предполагает строительство на земле царства Божьего, а выживание такой процедуры не предполагает. Кроме того, ориентация на выживание однозначно ведет к изоляции одних субъектов от других. Спасение означает выход человека из танатальной тенденции».¹

¹ Денисов С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения. Омск, 2004. С. 91.

Основными «стратегемами спасения» С. Ф. Денисов называет когитарность, экзистенциальность и трансцендентальность, которым соответствуют стратегемы человеческого проживания: опора человека на знания, ощущение неподлинного существования, формирование в человеке стремления к высшей цели, к правде.¹ Кроме того, каждая стратегия проживания характеризуется специфическими состояниями. Для когитарности характерно наличие сомнения и любопытства, для экзистенциальности – суета, хандра, страх, одиночество. Основными трансценденталиями являются любовь, единство, вера, надежда, блаженство.²

Развивая концепцию С. Ф. Денисова, можно предположить, что идея синергия в православном богословии означала вполне определенную трансцендентная «стратегема спасения», так как она требовала ответственного поступка: или уход от Бога и гибель человека, или соединение с Богом, «обожение» и спасение. По сути дела, православный догмат с его основной идеей синергии был введен в XIV веке, так как этого остро требовали интересы главного дела христианства – спасения человека, которое не могло быть объяснено только рационально. Как и остальные православные догматы, он вводился вопреки получившим распространение рациональным представлениям, которые пытались толковать богословские проблемы преимущественно на основе разума.

Становление идеи Богочеловеческой синергии в качестве главной идеи православия происходило в период с четвертого по восьмой век. Этот период в истории церкви принято называть эпохой Вселенских Соборов, когда ставился вопрос о смысле и цели человеческого воплощения Бога.

От того, кем признавался Христос: Богом или «творением» – зависело понимание его воплощения и его земного подвига. Если Христос не соединяет Бога и человека, то человек обречен на смерть и разделение? Благодаря победе Никейского «единосущия» в 325 году был дан прямой ответ: Христос – Бог, а Боговоплощение – действительное явление Сына Божьего среди людей.

¹ Там же. С. 214.

² Там же. С. 215.

Но решение Никейского Собора совершенно естественно привело к следующему вопросу: как возможно соединение Бога с человеком в Христе и что это соединение значит для человека? Не исчезает ли человек от соприкосновения с Богом, не сводится ли все соединение к некоей иллюзии? Если Христос – Бог, то в чем ценность и смысл его человеческого подвига? Вопрос этот был не исканием абстрактной формулы, которая удовлетворила бы греческий философствующий ум, не «копанием» в Божественных тайнах, а размышлением о свободе человека, о смысле его подвига, его личного усилия.

В 451 году на Халкидонском Соборе после преодоления арианской и несторианской ереси был принят догмат, согласно которому христиане должны «исповедовать ... Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие природ, но сохраняется особенность каждой и они соединяются в Одно Лицо и одну Ипостась; – не рассекаемого или разделяемого на два лица...».¹

Бог и человек в соединении «неслитном, неизменном, нераздельном, неразлучном»: в этих словах было заключен тот смысл, который в таком напряжении искала церковь. Слова все отрицательные. Но это отрицательное определение имело неисчерпаемый религиозный смысл: оно выражало то, что составляло сущность христианства. Бог соединился с человеком, и в этом соединении человек, не потеряв свое «Я», обрел Бога. Халкидонский догмат дал христианскому миру новое измерение, согласно которому его подлинная мера – Богочеловечество. Бог приходит к человеку не для того, чтобы умалить и наказать, а для того, чтобы возвысить его.

Значит, соединение возможно. Не по сущности, не по природе, а по энергиям, но возможно. Более того, оно составляет смысл и назначение человека, достигающего Богочеловеческой синергии не умозрительным, а опытным путем, путем аскетического подвига. Со времени своего возникновения и становления

¹ Цит. по: Шмеман А. Исторический путь православия // URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/shmeman1/Main.htm> (дата обращения 04.11.2012).

восточное христианское сознание именно в обретении этого опыта христоцентрического образа жизни, возводящего человека к единению с Богом, то есть к достижению синергии, видело цель христианской жизни. Эта цель чувствуется уже при выборе названия: «православие» – правильное прославление Бога, то есть опять-таки опыт верного отношения к Богу. В отличие от этого, в католицизме главной задачей считалось, скорее, создание цельного вероучения и универсальной «кафолической» церковной организации.

Выбор православия определил и тип русской культуры. Человеческая душа творит культуру, а душа русского человека веками формировалась под влиянием православного христианства. Идея синергии, пришедшая на Русь вместе с принятием православия, сформировала у русских людей ценностные ориентации, связанные с поиском правды, страдания, смирения, покаяния, прощения и радостного возрождения. Эти ценностные ориентации, оказавшись близкими и востребованными в русской жизни, образовали своеобразный набор фундаментальных смыслов и во многом определили жизненный уклад, тип сознания русских и русскую культуру, в которой проявилось эмоционально-мистическое отношение к действительности и как следствие – появление в русской культуре тенденции к обожествлению.

Из «Повести временных лет» известно, что выбор веры был неслучайным. Русские послы, присутствовавшие на богослужении в соборе Святой Софии в Константинополе, описывали, как поразила их сама служба, открывшая им горний Божественный мир, и красота храма. Любовь к Литургии, к культу, к храму характерна для русской души и присуща всей русской культуре. Л. А. Шумихина отмечает, что символы русской культуры имеют не только художественную ценность, но и «неразрывно связаны с духом русского православия. В первую очередь – это икона, храм и колокольные звоны».¹

Так как православие считает, что Богочеловеческая синергия возможна только путем соединения Божественных и человеческих энергий, то противопоставление в западном христианстве свободы и благодати, при котором

¹ Шумихина Л. А. Метафизика символов русской культуры. Екатеринбург, 2009. С. 45.

благодать понималась только как трансцендентная сила, действующая извне и сверху, вело к непреодолимым трудностям взаимопонимания между западным и восточным христианством.

Для православной идеи синергии важнейшую роль играет взаимодействие трансцендентного (Божественного – внешнего, находящегося за границами умопостигаемой реальности) и имманентного (внутренне присущего человеку). Рассмотрением соотношения трансцендентного и имманентного занимался, в частности, русский религиозный философ С. Н. Булгаков, который имманентное определил как то, «что содержится в пределах замкнутого круга сознания», а трансцендентное – то, «что находится за этим кругом, или не существует в его пределах».¹ Бог есть трансцендентное, «Он премирен или сверхмирен. Он есть единственное и подлинное Не-я; поскольку же я (фихтевское) включает в себя все, весь мир, Он есть и Не-мир, причем, однако, это Не-я отнюдь не полагается нашим собственным я, как у Фихте, и не есть в этом смысле некое под-я, но есть абсолютное и подлинное Не-я, то есть сверх-я, выше-я».² Несмотря на то что между миром и Богом, Богом и человеком лежит абсолютное расстояние, оно, тем не менее, благодатно преодолевается: «Бог как Трансцендентное бесконечно, абсолютно далек и чужд миру, к Нему нет и не может быть никаких закономерных, методических путей, но именно поэтому Он в снисхождении Своем становится бесконечно близок нам, есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное в нас, находится ближе к нам, чем мы сами: Бог вне нас и Бог в нас, *абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентным*».³

Православие считает, что синергия – это одновременное восхождение человека и «нисхождение» Бога. Как установил В. Н. Лосский в «Боговидении», понятие «Божественное нисхождение» (др. греч. *Συγκατάβασις* – нисхождение) активно использовал Иоанн Златоуст.⁴ Но Бог «нисходит» не в своей сущности, а

¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 39.

² Там же. С. 41.

³ Там же. С. 41.

⁴ Лосский В. Н. Боговидение // URL: <http://www.litmir.co/br/?b=187408> (дата обращения 15.11.2013)

в своих Божественных энергиях, неотделимых от сущности и свободно воспринимаемых человеком.

Григорий Палама настаивал на том, что, хотя Бог по своей сущности непознаваем и недоступен, человек имеет возможность приобщения к нетварным Божественным энергиям или Божественной благодати. Тогда человек получает по благодати то, что Бог имеет по сущности. Поэтому самая высокая цель христианства – «обожение». При этом сущность и энергии Божии – неслиянны и нераздельны. Палама не боялся противоречий, главное для него было – обосновать возможность спасения для человека.

Его оппоненты, наоборот, утверждали, что Божественные энергии являются тварными и человек не может приобщиться к Богу. Но если не существует нетварной Божественной энергии, то человек, с одной стороны, приобщается непосредственно самой Божественной сущности, с другой стороны, вообще не может иметь никакого общения с Богом.

В первом варианте Бог становится познаваемым и доступным, и тогда человек возводит себя до него, сам по своей сущности становясь человекоБогом. Во втором же случае отрицается возможность действительного (то есть энергийного) общения с Богом, которое произошло в лице Богочеловека Иисуса Христа.

Оба варианта были неприемлемы для православного богословия, так как Божественное в православии воспринимается не как трансцендентное, непознаваемое, неизменное, а как имманентное, предназначенное человеку и рождаемое взаимной любовью Бога и человека, очищенного от страстей и подготовленного к восприятию Бога. Божество в своих энергиях имманентно миру и человеку.

Определение такого типа отношения трансцендентного и имманентного, понимаемого как отношение Божественных энергий (благодати) и человеческих энергий (свободной воли), позволило выявить сущностное свойство идеи синергии, а именно: 1) превращение трансцендентного (Божественного) в имманентное (предназначенное человеку); 2) соединение разнокачественного, так

как Божественные и человеческие энергии имеют различную природу – нетварные и тварные.

Можно говорить о том, что любая религия претендует на «сотрудничество» с Богом, но только в православии было теоретически и практически разработано учение о синергии – о возможности соединения Божественного и человеческого. Таким образом, идея о возможной Богочеловеческой синергии, являясь едва ли не основным критерием идентичности для православного богословия, с одной стороны, служит базовым аргументом для православной апологетики, с другой стороны, до сих пор является темой для полемики между представителями христианских конфессий: католические богословы отрицают существование Божественных энергий и, следовательно, Богочеловеческой синергии.

§2. Православная синергия и синергетика

Определение православной Богочеловеческой синергии как «сотрудничества» Божественной энергии (благодати) и энергии человека (воли) в деле соединения человека с Богом и спасения приводит к пониманию того, что «энергия» является ключевым понятием православной антропологии.

Помимо православного богословия, «энергия» является одним из определяющих понятий в естественнонаучных знаниях, в частности – в синергетике.

В сознании научного сообщества понятие синергии ассоциируется с синергетикой. Но в синергетике синергия не определяется, новое научное направление не ввело это понятие в число своих категорий. Считается, что греческое слово «синергия» было использовано лишь в качестве исходной

словоформы для образования названия современного научного направления «синергетика». Но, как известно, однокоренные слова (каковыми являются «синергия» и «синергетика») связаны не только грамматически (с точки зрения формы), но и семантически (с точки зрения значения), на что в свое время обращал внимание и Г. Хакен – один из создателей синергетики. Объясняя выбор названия основанного им нового междисциплинарного направления, ученый ссылался на то, что слово «синергетика» «должно было обозначать совместную деятельность, общую энергию что-то сделать».¹ То есть понятия «синергия» в синергетике нет, а смысл синергийный – есть.

Православная идея синергии (слияние человеческой энергии с Божественной посредством аскетической переориентации человека с ценностей царства Кесаря на ценности царства Божия) и синергетический концепт возникновения в открытых неравновесных системах порядка из хаоса – не синонимы, следовательно, существуют и разъединяющие их моменты. Для дальнейшего выяснения сущностных характеристик православной синергии представляется необходимым сопоставить православную и синергетическую концепции развития.

Связь православной идеи синергии с присутствующим в синергетике концептом возникновения в диссипативных структурах порядка из хаоса можно обнаружить, если выделить такие процессы, где существует согласованное действие двух разных видов или потоков энергии, принадлежащих разным источникам. Представляется, что взаимодействие различных энергий, направленное для актуализации потенции, реализации какой-либо возможности можно считать фактором, «сближающим» православную идею синергии и современное научное направление – синергетику. В изучаемых в синергетике открытых системах, это будет совместное, согласованное взаимодействие внутренних и внешних энергий, в православной идее Богочеловеческой синергии – «сорботничество» Божественных и человеческих энергий.

¹ Хакен Г. Интервью с Е.Н. Князевой // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 53.

Аристотель в IX книге «Метафизики» обратился к анализу понятия «энергия», которое рассматривал наряду с возможностью (потенцией) и энтелехией (действительностью, осуществленностью). «Философский энциклопедический словарь» 1983 г. определяет энергию как «термин др. греч. философии, означающий: 1) действие, осуществление; 2) действительность. Наряду с энтелехией один из двух терминов Аристотеля для обозначения актуальной действительности предмета в отличие от потенциальной возможности его бытия. Уже у Боэция и затем в латинской схоластике переводится как *actus*».¹ Понятие энергии, введенное Аристотелем, в дальнейшем оказалось почти забытым в истории западной философии.

О судьбе аристотелизма в средневековой философии (а именно этот период нас интересует, так как энергийное богословие было разработано Григорием Паламой в XIV веке) писал в свое время А. Койре. Французский историк науки отмечал, что все труды Аристотеля, известные в античности, были переведены на арабский, а потом и на латынь. И это не случайно. Труды Аристотеля представляли собой энциклопедию человеческого знания по логике, физике, астрономии, метафизике, естественным наукам, психологии, этике, политике.² «Аристотель стал представителем истины, вершиной и образцом совершенства человеческой природы, князем тех, кто знает – по выражению Данте, – и особенно тех, кто обучает».³ А. Койре писал, что, начиная с 1210 года и далее, церковные власти запрещали чтение и изучение физики Аристотеля. Но, как утверждал ученый, этот факт «является вполне определенным свидетельством того, что учение Аристотеля уже было известно достаточно длительное время, чтобы стали ощутимы его пагубные последствия».⁴ Вопреки запрету аристотелизм распространялся в школах и университетах.⁵

¹ Философский энциклопедический словарь // Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М., 1983. С. 800.

² Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии / А. Койре. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 2004. С. 55-56.

³ Там же. С. 56.

⁴ Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии / А. Койре. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 2004. С. 63.

⁵ Там же. С. 63.

Григорий Палама также был знатоком Аристотеля, о чем свидетельствуют факты его биографии.¹ Г. В. Скотникова в монографии «Византийская традиция в русском самосознании» отмечает, что «Византия не знала разрыва с античностью. ... Учащиеся должны были хорошо знать содержание «Илиады», произведений Софокла, Еврипида, Аристофана, отрывки из Гесиода, Пиндара, Феокрита, а также Библии, стихи Григория Богослова, труды Иоанна Дамаскина, гимны Симеона Нового Богослова и других богословов».²

И. Ф. Мейендорф в своей работе «Жизнь и труды святителя Григория Паламы» приводит следующий факт из жизни святителя. В семнадцать лет Григорий Палама по просьбе императора Андроника выступил перед мудрецами, в числе которых был и великий мудрец Феодор Метохит, с изложением основных положений логики Аристотеля. Мудрецы одобрили его выступление. И. Ф. Мейендорф отметил, что этот факт сообщает о программе курса, пройденного Григорием Паламой в Константинополе.³

В. Зеньковский также отмечал, что общее тяготение христианского Востока к Платону и платонизму даже в «золотой век» философско-богословского творчества в Византии не исключало большого влияния Аристотеля.⁴ Можно сказать, что строгое православное учение Григория Паламы в чем-то опиралось на идеи Аристотеля. Фессалоникийский архиепископ, используя аристотелевскую терминологию и логику, выразил суть православной веры в то, что человек по благодати может вознестись туда, куда вознесся Христос после Воскресения. П. Б. Михайлов в рецензии на книгу православного патролога Ж.-К. Ларше, посвященную анализу процесса становления энергийного богословия, утверждает, что православное богословие энергий стояло на «античной аристотелевской платформе».⁵ Поэтому, говоря о православной идее

¹ Григорий Палама // Православная энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XIII. М., 2006. С. 12-41.

² Скотникова Г. В. Византийская традиция в русском самосознании. Опыт историко-культурологического исследования. СПб., 2002. С. 66.

³ См.: Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. 480 с. // URL: <http://predanie.ru/lib/book/read/71266/> (дата обращения 04.11. 2012).

⁴ Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 386.

⁵ Михайлов П. Б. Рецензия на книгу Larchet J.-C. La théologie des énergies divines // Вестник ПСТГУ. Богословие – Философия. I: 3 (31). М., 2010. С. 135-141.

Богочеловеческой синергии, необходимо обратиться к пониманию энергии древним античным философом.

Как известно, Аристотель признавал, что нельзя дать четкого определения понятия энергии и предлагал использовать метод аналогий. Аналогии он подвергал пары близких понятий.

Во-первых, Аристотель рассматривал пару энергия – энтелехия, так как в его триаде с сущностью – осуществленностью напрямую связана энтелехия. С его точки зрения, «сущность (как форма) есть энтелехия».¹ Энтелехия – качественное развитие и продолжение энергии. Безусловно, он разделял эти понятия, но расшифровывал их одно в контексте другого: «Дело – цель, а деятельность – дело, почему и “деятельность” (energeia) производна от “дела” (ergon) и нацелена на “осуществленность” (entelechia)».² То есть понятия энергии и энтелехии древний философ считал близкими по смыслу. Таким образом, исходя из рассмотрения пары энергия – энтелехия, «энергия» у Аристотеля понимается как деятельность для достижения какой-то цели, а энтелехия – как завершенность деятельности, достигнутость поставленной цели, и, следовательно, проявление определенной сущности.

Такое значение энергии, напрямую связанное с законом сохранения энергии, стало использоваться в классической науке, основные принципы которой – это порядок, устойчивость, равновесие и однородность. Итак, первое значение энергии предполагает процесс какой-либо деятельности, стремящейся к реализации определенной цели – энтелехии.

Во-вторых, Аристотель рассматривал не только пару энергия – энтелехия, но и пару потенция – энергия, когда энергия представляет собой начало, близкое к потенции, она означает не оформление в некую законченную сущность-форму (энтелехию), а исходный импульс, усилие, направляющееся к реализации потенции. Различие между строящим и строителем, между бодрствующим и дремлющим, между смотрящим и зрячим, который сомкнул глаза, между

¹ Аристотель. О душе / Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М., 1975-1984. С. 394.

² Аристотель. Метафизика / Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М., 1975-1984. С 21-23.

выточенным из дерева и древесиной, между обработанным и необработанным Аристотель предлагал назвать в первом случае как энергию, во втором как возможность.¹ Причем энергичным становится только то, что обладало возможностью стать энергичным. В. Ф. Асмус отмечал, комментируя это положение Аристотеля: «Человек, ранее бывший необразованным, сделался образованным. Но образованным он стал не потому, что он был необразован, не вследствие лишения или отсутствия образованности, а потому, что человек обладал “возможностью” (способностью) стать образованным».²

А. Ф. Лосев также различал в примерах Аристотеля об энергии два отношения: «движение к потенции» и «движение к сущности»: «... в одних случаях энергия есть движение вещей, в других – сущность вещи, и это два совершенно разных понятия, имеющих лишь то между собой общее, что оба они состоят в аналогичном отношении к потенции, которая в зависимости от этого также получает двоякий смысл – как потенция движения и как потенция сущности».³

Православные средневековые богословы, опираясь на двоякое толкование энергии Аристотелем, использовали его выводы для разработки положений энергийного богословия. С одной стороны, рассмотрение энергии в качестве какой-либо деятельности по осуществлению предзаданной цели – энтелехии – дало возможность понимать синергию как результат достижения определенного идеала. Идеал с точки зрения православия – полное раскрытие образа и подобия Божия, соединение Божественных энергий с энергиями человеческими. С другой стороны, энергия у них означала не только оформление в некую законченную сущность-форму (энтелехию), связанную с достижением «обожения», но и исходный импульс, усилие, направленное к актуализации этого соединения.

Понятие энергии в западном естествознании появилось и утвердилось намного позже и учения Аристотеля об энергии, и учения православных отцов церкви о синергии. Хотя начала, в какой-то мере родственные энергии, играли

¹ Аристотель. Метафизика / Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М., 1975-1984. С. 36.

² Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1999. С. 202.

³ Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 447.

значительную роль в отдельных философских учениях. Роль этих начал: воли, стремления, желания, деятельности, экзистенции – со временем возрастала и в современной философии стала значительной; однако само понятие энергии как таковое до сих пор так и не вошло заметным образом в европейскую философию. Можно, наверное, отметить лишь один случай использования понятия энергии в культурологическом знании – энергетическое объяснение эволюции культуры в теории Л. Уайта, который, в свою очередь, основывался на энергетизме В. Оствальда, основные положения которого изложены в «Философии природы».¹ Эффективность используемой человеком энергии стали для Л. Уайта главным показателем уровня развития культуры.² Концепция Л. Уайта интересна, но она не получила широкого распространения. С определенной долей уверенности можно сказать, что сегодня понятие энергии активно используется в православном богословии и естественных науках.

В свое время историк естествознания Н. Ф. Овчинников доказывал, что понятие энергии было выработано в физике в процессе поиска связей между различными формами движения материи.³ Именно эти поиски, как считал ученый, привели к открытию закона сохранения и превращения энергии. А признание энергии как наиболее общего понятия, позволяющего рассматривать с единой точки зрения все явления и процессы, стало основным достижением науки XIX века. Связи между механическим движением и теплотой изучали М. В. Ломоносов, Б. Румфорд, Б. С. Якоби. А. Вольта исследовал отношения, возникающие между химическими явлениями и электричеством; Э. Х Ленц – между электричеством и магнетизмом; М. Фарадей – между магнетизмом и световыми явлениями; Г. И. Гесс – между электричеством и теплотой.

Примечательно, что ни один из ученых, принимавших участие в открытии закона сохранения энергии, не использовал понятия энергии. Все они употребляли уже бывший в научном обиходе термин «сила». Постепенно пришло

¹ Оствальд В. Философия природы // URL: <http://bookre.org/reader?file=716049&pg=6> (дата обращения 04.11. 2012).

² Уайт Л. Энергия и эволюция культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 439–465.

³ Овчинников Н. Ф. Понятие массы и энергии в их историческом и философском значении. М., 1957. С. 87-88.

осознание, что необходимо выработать новое понятие, раздвигавшее рамки устоявшихся представлений об изолированных «силах» природы как внешних источниках движения. В результате научного поиска было выбрано понятие энергии, появление которого относится к значительно более раннему периоду истории – к IV веку до нашей эры, к философии Аристотеля, а не к XIX веку, как писал Н. Ф. Овчинников.¹

Оказалось, что для тех процессов, которые были открыты в физике XVII–XIX веков, не надо было придумывать новый смысл трактовки понятия энергии, так как прекрасно «работал» тот смысл, который был заложен еще Аристотелем, вернее, его частный случай – совершение какой-либо работы (актуальное действие). При этом остальная семантика этого понятия (связь с возможностью) была опущена, почти не использовалась в науке и была активно востребована лишь в XX веке. Несмотря на все оговорки, пробелы и недостатки, механистическая парадигма и сегодня остается для физиков точкой отсчета, образуя центральное ядро науки в целом.

Выделяются три идеи, лежащие в основании классического физического взгляда на мир. Во-первых, это идея господства необходимости, предопределенности событий, где не остается места случайности. И Пригожин отмечал, что в классической физике процессы, связанные с необратимостью или случайностью, «считались досадными исключениями из общего правила».²

Во-вторых, идея функционирования мира и игнорирования эволюционного развития физической реальности. Время в таком мире оказывается обратимым. Даже теория относительности А. Эйнштейна строится по классическим механическим канонам, ибо время как эволюционный параметр подлежало исключению из физики. Время рассматривалось как геометрический параметр, позволяющий описывать последовательность динамических состояний, и не более того.

¹ Овчинников Н. Ф. Понятие массы и энергии в их историческом и философском значении. М., 1957. С. 87.

² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 35.

В-третьих, вышеназванные две идеи формируют третью базовую идею механистической физики – идею простоты мира, симметричности законов природы.

Предметом физики до недавнего времени являлись процессы преобразования энергии, протекающие в замкнутых системах, состояние которых близко к равновесию. Г. Хакен в своей книге «Синергетика» приводит примеры таких процессов: контакт холодного тела с нагретым телом, в результате чего температуры обоих тел выравниваются; смешение капли чернил с водой до полного перемешивания с ней; распространение газа в сосуде до полного заполнения им всего пространства. Как отмечает Г. Хакен, во всех этих и подобных случаях системы эволюционируют к единственному конечному состоянию, называемому состоянием равновесия.¹

Но, исходя из выводов современной науки, все известные системы, малые и большие, являются открытыми и находятся, как правило, в неравновесном состоянии. На всех уровнях: в области элементарных частиц, в биологии, в астрофизике, считает И. Пригожин, обнаруживается разнообразие форм и неустойчивости.² Ученые, занимающиеся изучением процессов, происходящих в открытых, неравновесных системах (Г. Хакен, И. Пригожин, Н. И. Кобозев, В. И. Арнольд), показывают и доказывают, что классическая (ньютоновская) модель объяснения реальности, которая и до сих пор не утратила силу, может совмещаться с гораздо более широкой современной научной картиной мира.

Суть аргументов, приводимых вышеназванными учеными, в следующем: в машинный век традиционная наука уделяла основное внимание устойчивости, порядку, однородности и равновесию. Она изучала главным образом замкнутые системы и линейные отношения. Синергетика же, являясь альтернативой механистической физики, исходит из идей, носящих противоположный классической физике характер. Во-первых, это идея существования наряду с необходимостью случайности. Во-вторых, идея эволюции физической реальности. При этом

¹ Хакен Г. Синергетика. М., 1980. С. 17.

² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М., 1986. 432 с.

синергетика не отменяет классическую физику, она ее дополняет, что говорит о плюралистическом взгляде на природу. В-третьих, идеи господства случайности в природе, эволюции, направленности физических процессов формируют идею сложности природных явлений.

Поэтому переход к информационному обществу, характеризующемуся высокоразвитыми технологиями, совершенно естественно сопровождается появлением новых научных концепций возникновения, становления и эволюции мира.

Одной из таких концепций является теория о полной энергии системы советского химика Н. И. Кобозева. Но прежде чем говорить об открытии Н. И. Кобозева, необходимо упомянуть концепцию П. Тейяра де Шардена о возникновении и развитии жизни. Как ни странно, идеи французского священника-иезуита и советского ученого в чем-то перекликаются. По Тейяру, в природе существует два типа энергии. Первая – «энергия» как совершение какой-либо работы. Такую энергию Тейяр де Шарден назвал тангенциальной. Эта энергия энтропизируется, то есть может теряться в виде теплоты, следовательно, признание только одной этой энергии неизбежно приведет к признанию тепловой смерти Вселенной. Противодействует этому, по Шардену, наличие в природе другого вида энергии – радиальной, которая влечет элемент «... в направлении все более сложного и внутренне сосредоточенного состояния».¹ Носителем этой (второй) энергии, по Шардену, выступает так называемое «внутреннее сознание», «биологический слой» или «спонтанность», т.е. то, что характерно для живых систем. Именно эта вторая энергия направляет живые существа, в первую очередь человека, к эволюции, прогрессу, а не к тепловой смерти.

Если у Тейяра де Шардена речь идет о двух типах энергии, то у Н. И. Кобозева – о существовании и функционировании двух типов единой энергии, о «полной энергии системы», включающей динамическую энергию и векторизующий потенциал (радиальная энергия, по Тейяру). Он ввел новый взгляд на энергию: «Энергия – это не только способность совершать работу, но

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 61.

также способность создавать и изменять любые виды порядка в природе».¹ Тем самым Н. И. Кобозев дополнил данное классической механикой определение энергии как деятельности, направленной на реализацию и достижение поставленной цели, введя характеристику возможного.

Н. И. Кобозев – один из тех ученых, кто актуализировал опущенную в свое время семантику энергии у Аристотеля, который рассматривал не только пару энергия – энтелехия, но и пару потенция (возможность) – энергия. Рассмотрение энергии как потенции движения было востребовано в XX веке современным научным направлением – синергетикой.

В синергетике определены категории, посредством которых осуществляется процесс описания согласованного поведения физических и химических элементов. Первая группа категорий разработана учеными Брюссельской школы, возглавляемой И. Пригожиным, и связана с идеей самоорганизации порядка из хаоса, с образованием так называемых диссипативных структур, находящихся в далеком от равновесного состоянии. Именно диссипативные, неустойчивые структуры способны породить новые системы.

У И. Пригожина имеется пример, на котором он демонстрирует основные свойства диссипативных структур. Это – конвекция Бенара, феномен самоорганизующегося движения крупных молекулярных структур в жидкости с вертикальным градиентом температуры: когда градиент достигает некоторого порогового значения, возникает конвекция, и молекулы группируются в регулярные динамические паттерны, называемые ячейками Бенара.² Согласованное поведение элементов какой-либо системы, их самоорганизация описывается в синергетике с помощью категории «когерентность».

Примером когерентного поведения элементов, кроме эффекта Бенара, служит описанный Г. Хакеном процесс работы лазера, когда в организованной системе устанавливается определенное соотношение между порядком и хаосом.³ Г. Хакен приводит подобные примеры, которые он обнаружил в физике

¹ Кобозев Н. И. Избранные труды в 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 36.

² Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 196.

³ Хакен Г. Синергетика. М., 1980. С. 21–23.

(нагревание и понижение температуры ферромагнетиков), в химии (реакция Белоусова – Жаботинского), в биологии (временные колебания численности американских зайцев-беляков и рысей), в физиологии (эмбриогенез).¹ Во всех случаях, описанных Г. Хакеном, динамика самоорганизации возникает за счет «взаимодействия с окружающей средой», то есть «встречи» внешней и внутренней энергии, в результате которой в системе устанавливается определенное соотношение между порядком и хаосом.

В обыденном смысле хаос понимается как беспорядок, неразбериха, смешение. Понятие хаоса возникло в древнегреческой мифологии и имело несколько иной смысл, отличный от обыденного понимания. В мифологии хаос – изначальное состояние мира, некая «разверзшаяся бездна», из которой возникли первые божества.² Д. М. Федяев, анализируя проявления «хаоса и космоса» в лирике А. Блока, пишет: «Космос рождается из хаоса... Едва ли гипотетическому пытливному исследователю удастся отыскать автора этой идеи, укорененной в опыте каждого, кто когда-либо пытался навести порядок хотя бы в собственной квартире. Для древних “космос” – мир как нечто упорядоченное и прекрасное в своей упорядоченности. Прекрасно периодичное и точное движение небесных светил. Прекрасен воинский строй, в отличие от беспорядочной толпы. Прекрасно разумно устроенное государство, дающее возможность каждому заниматься своим делом. Но для того, чтобы добиться космичности, нужно преобразовать хаос, упорно сопротивляющийся оформлению. ... без хаоса космоса не получится. Чтобы навести порядок, для начала нужно иметь нечто, находящееся в беспорядке».³

Диалектическая концепция Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса рассматривает развитие как процесс перехода от одного порядка к другому. Хаос при этом или вообще не учитывался или рассматривался как некий побочный и потому несущественный продукт закономерного перехода от порядка одного типа к порядку другого (обычно более сложного) типа. Для синергетики же характерно

¹ Там же. С. 17–30.

² Лосев А. Ф. Хаос // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 томах. М., 1988. Т. 2. К-Я. С. 581.

³ Федяев Д. М. Бытийный импрессионизм в лирике Александра Блока. Омск, 2002. С.42.

представление о хаосе как о таком же закономерном этапе развития, что и порядок. Причем, в отличие от древних представлений о рождении «космоса» (порядка) из первичного хаоса и о последующем превращении этого «космоса» снова в хаос, синергетика рассматривает процесс развития как закономерное и притом многократное чередование порядка и хаоса (так называемый детерминированный хаос).

При этом надо учитывать, что исследование проблемы взаимоотношений порядка и хаоса не сводится только к изучению их взаимопереходов. Оно предполагает и анализ того, каким образом в результате таких переходов осуществляется их синтез.

Формой такого синтеза и является диссипативная структура. В отличие от равновесной структуры, диссипативная структура может существовать лишь при условии постоянного обмена со средой веществом, энергией и информацией. Посредством этого обмена она поддерживает свою упорядоченность (говоря физическим языком, низкую энтропию) за счет усиления беспорядка во внешней среде (за счет сбрасывания избыточной энтропии во внешнюю среду).

Синтез порядка и хаоса в диссипативной структуре имеет два аспекта: а) ее «порядок» существует лишь за счет «хаоса», выносимого в среду; б) в ее упорядоченном поведении появляются «хаотические» черты, но эти черты становятся необходимым условием ее «упорядоченного» существования. Чтобы этот синтез произошел, чтобы получить энергию от внешнего источника, система должна носить открытый характер. Поэтому понятия открытой и закрытой системы становятся центральными категориями синергетики. Закрытая система не обменивается веществом и энергией с другими системами. Открытые системы обмениваются энергией, веществом или информацией со средой. Открытая система обладает способностью к дальнейшему развитию, эволюции. Разумеется, в реальной жизни абсолютно закрытых систем не встречается, невозможно найти систему, которая была бы полностью изолирована от других систем, от внешнего мира. Синергетика исследует открытые и диссипативные системы, которые, в отличие от закрытых равновесных систем, способны породить что-либо новое.

Человек является открытой системой. Если считать Божественные энергии проявлением порядка и равновесия, а свободную человеческую волю, отличающуюся множеством разнонаправленных энергий, – проявлением хаоса, то можно признать, что процесс самоорганизации в диссипативной структуре и синергийный процесс, представляемый в православии, развиваются по одним законам. И тот и другой основан на согласованном взаимодействии разнородных энергий, которое приводит к определенным структурно-динамическим изменениям. В области богословия – это встреча Божественной и человеческой энергий, взаимодействие которых, с точки зрения восточных отцов церкви, открывает путь к «обожению» – онтологическому преобразованию человеческого существа.

Описание эффекта Бенара как процесса самоорганизации в диссипативной структуре стало «классическим» синергетическим примером, изложенным во многих современных научных изданиях. Обратимся теперь к описанию синергийного процесса – в том виде, как его представляет православие.

С точки зрения православия, Богочеловеческая синергия возможна лишь путем «сотрудничества» энергии человека и Божественной энергии или благодати. Каким же образом достигается собственно синергия? Понятно, что встреча и согласованность двух энергий разной онтологической природы требует каких-то определенных условий и особых усилий, поэтому православному богословию потребовалось несколько столетий, чтобы найти и описать «путь» к синергии.

Учение о синергии наиболее полно было разработано и сформулировано в исихазме – мистико-аскетической православной традиции. В период так называемого Синайского исихазма VII–X веков была разработана методика достижения синергии, изложенная в творениях древних отцов церкви: Антония Великого, Макария Великого, Марка Подвижника, Нила Синайского, Ефима Сирианина, Иоанна Лествичника, Исаака Сирианина, Макария Египетского, чьи труды были переведены на русский язык и собраны в пятитомном издании

«Добротолюбия».¹ «Путь соединения» человеческих и Божественных энергий описал В. Н. Лосский.² Он отмечал, что практика достижения синергии имеет строение лестницы («лествицы»), ступени которой восходят от исходной ступени обращения и покаяния к финальной ступени «обожения».

Первые «ступени» лестницы, первая стадия достижения синергии называется покаянием, когда происходит отказ от всех привычек, устоев, связей, характерных для мирской жизни. По сути дела аскетическая практика покаяния представляет собой систему определенных психофизических методов, среди которых – регулировка дыхания и движения крови, неудобная наклонная сидячая поза, мучительные угрызения совести, сокрушение и скорбь, самобичевание и слезы, причем все это – доводимое до самых крайних пределов. Эта аскетическая практика может трактоваться с точки зрения синергетического подхода, так как в результате выполнения определенных приемов и методов человек достигает ожидаемого перевоплощения – «обожения». Как уточняет С. С. Хоружий, чтобы «освободить» энергии, человеку приходилось «размыкать» «связанные» энергии (их называли «страстями»), «открывать замкнутое пространство внутренней человеческой энергичности, подготавливая почву для соединения с Божественной энергией».³ Как известно, одно из ключевых требований синергетики – открытость системы, которую С. П. Курдюмов и Е. Н. Князева определяют наличием в ней источников обмена веществом и/или энергией с внешней средой.

Если же говорить про высшие ступени «лествицы», то здесь действие внешней Божественной энергии, приходящей извне, делалось все более и более явственным. Синергия же, «согласованность двух волей, продолжается на всех этапах восхождения к Богу».⁴ На высших ступенях практика принимала специфический характер, отличающийся нарастающей спонтанностью. Возникали, якобы, новые формы молитвы, называемые «самодвижными» – происходящими «сами собой», без усилия человека. В такой молитве «ум озарен

¹ Добротолюбие. В 5 т. М., 2010.

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 148-163.

³ Хоружий С. С. Что такое *synergeia*? // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19-37.

⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 156.

блистанием небесного света» и «произвольно изливает молитву из себя как из некоего обильнейшего источника», и эта молитва не может быть выражена ни звуком голоса, ни движениями уст и никаким сочетанием слов, «это – молитвенное совершенство, духовная молитва, или созерцание».¹

Обратимся к тексту двадцать пятой главы «О молитве» IX «Собеседования» Иоанна Кассиана Римлянина: «Хотя молитва ... заключает в себе всю полноту совершенства (молитвенного), однако же Господь присных Своих проводит еще далее – к возвышеннейшему некоему состоянию – к той пламенной, весьма не многими дознанной или испытанной, даже, скажу, неизреченной молитве, которая, проходя всякое человеческое понятие, не звуком голоса, не движением языка и произнесением каких-либо слов обозначается, и которую ум, изливанием небесного онога света озаренный, не слабою человеческой речью выражает, но, собрав чувства, как бы из обильнейшего некоего источника изливает из себя и неизъяснимо воссылает к Господу. В это краткое время ум наш бывает исполнен таких ощущений, что и обратиться в самого себя, не может ни изречь, ни обозреть их. Такое состояние также показал нам Господь в тех молитвах, которые Он, как пишется в Евангелии, возносил уединенно на горе (Лк. 5, 16) или в молчании, когда, находясь в подвиге молитвы, проливал даже капли крови (Лк. 22, 44). Пример неподражаемый! ... Такого рода молитвенное состояние есть Божий дар».²

Состояние человека во время произнесения такой молитвы православные богословы определяли как состояние «открытой книги», означающее, что сознание открыто для встречи с внешней Божественной энергией. Эта встреча, согласно их учению, переходила в соединение, вслед за которым шло образование или «отверзание» новых возможностей человека, появление «нового чувства», отличного от всех физических чувств (хотя сохраняющего определенное сходство со зрением, поэтому называлось это чувство «созерцанием» Фаворского света).

¹ Там же. С. 156.

² Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 2000. С. 413-414.

В этом описании процесса возможного достижения Богочеловеческой синергии проявляются элементы синергетической парадигмы: человек находится в точке бифуркации, так как все его существо выведено из равновесного состояния. Как писал В. Н. Лосский: «... человек выходит из своего бытия и не знает больше, находится ли он в этом веке или в жизни вечной; он уже не принадлежит себе, он принадлежит Богу».¹ Новое состояние человека образуется благодаря синергии (в терминологии синергетики – когерентному взаимодействию) внутренней человеческой и внешней Божественной энергии. Таким образом, православную идею Богочеловеческой синергии, в основе которой лежит взаимодействие человеческой и Божественной энергии, действительно можно описать, используя синергетические категории. С. С. Хоружий выдвинул идею об «общей территории», на которой существуют синергия и синергетика.²

С одной стороны, с этой идеей можно согласиться, так как процесс достижения Богочеловеческой синергии, описанный православными богословами, и процесс развития диссипативных структур, действительно, во многом похожи: в результате достижения неравновесного состояния происходит соединение двух различных энергий, в результате которого появляется нечто новое – упорядоченные шестигранники в конвекции Бенара и «обожение» человека, то есть новое качество личности, возникновение способности видеть нетварный Божественный свет. Возможность соединения разнокачественных энергий и появление нового «интегрального» качества является сущностным свойством синергии, «сближающим» ее с синергетикой.

С другой стороны, точку зрения С. С. Хоружего об «общей территории» необходимо уточнить, потому как главная идея синергетики, провозглашающая многовекторное развитие макро- и микромира, не согласуется с идеей Богочеловеческой синергии, допускающей развитие только по пути стяжания Благодати и достижения «обожения».

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 157.

² Хоружий С. С. Что такое synergeia? // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19-37.

Согласно православному энергийному богословию, возможность «сорботничества» Божественной и человеческой энергий непосредственно связана с тем, как понимается человеком свобода воли. Люди по-разному понимают свободу и пути ее достижения. Синергия, с точки зрения православия, может достигаться либо не достигаться, никакая предрешенность и предопределенность в этом невозможна. И выбор в пользу стяжания благодати – это не внешнее принуждение, а свободное побуждение подвижника. И хотя Божественные энергии, согласно православному учению, как потенция, как скрытая возможность «сорботничества» присутствуют в человеке всегда, достижение синергии зависит от свободной воли человека. А нарушение синергии, «выпадение» из нее возможно и характерно для здешнего бытия нисколько не меньше, чем поддержание синергии, требующее непрестанного усилия. Но в этом случае речь надо вести о нелинейном, многовекторном развитии не православной идеи синергии, а человека как открытой системы. Люди неоднозначно трактуют свободу, счастье, спасение, в соответствии с этим выбирают (или не выбирают, а отдаются на волю случая) для себя различные пути достижения этих состояний. Согласно православию, Богочеловеческая синергия признает лишь направленность человеческой воли к Богу и открытость сердца к принятию благодати. Это единственный путь спасения, признаваемый православием. Как считает православие, Богочеловеческая синергия возможна только благодаря взаимодействию Божественных и человеческих энергий, когда выбирается единственный путь – путь соединения. *Таким образом, сопоставление православной идеи синергии и синергетической концепции развития позволило выявить сущностное свойство идеи синергии – направленность к слиянию с Божественными энергиями.*

Тема Богочеловеческой синергии актуальна сегодня не потому, что она определяет православный жизненный ориентир и вырабатывает «церковное сознание» и «церковный образ мыслей», а потому, что за проблемой синергии стоят вечные вопросы смысла жизни, полноты бытия, выбора собственного пути. Как писал В. В. Бибихин: «Божественные энергии не ушли из мира: они

присутствуют там, где есть человек, который в достаточной мере человек, чтобы не остаться без Бога».¹

Становится понятным, почему понятие синергии, послужив исходной словоформой для названия нового научного направления, в последующем не использовалось и не разрабатывалось синергетикой. Г. Хакен отмечал, что самоорганизующиеся системы обретают присущие им структуры или функции без какого бы то ни было вмешательства. Возможно, следовало бы сформулировать – без вмешательства человека. Естественную эволюцию обозначают таким образом лишь на том основании, что она происходит без вмешательства человека. А в православной идее синергии чувствуется усиленный антропологический и аксиологический смысл. В православной идее синергии мир отражается сквозь призму Божественной благодати и высших человеческих ценностей, в ней содержится момент положительности, одобрения, оценки, присутствует стремление к прекрасному, к идеалу. Поэтому современная физика предпочитает использовать такое понятие, как «когерентность», в то время как богословие и культурология – «синергия».

Хотя, как известно, на современном этапе развития социогуманитарного знания исследователи начали генерировать всевозможные идеи и искать пути решения проблем вне традиционных методологий. И одним из таких путей была выбрана синергетика.² В настоящее время синергетика активно внедряется в социогуманитарную область, ученые используют методы синергетики в психологии, педагогике, лингвистике, истории, искусствоведении, антропологии, культурологии.

М. С. Каган был одним из ведущих отечественных культурологов, рассматривавших культурную динамику с точки зрения синергетики. М. С. Каган развивал системный подход во взгляде на культуру, считал, что культура, включая в себя три взаимосвязанных сферы бытия: природу, человека, общество – сама становится четвертой, интегральной бытийственной формой, включающей в

¹ Бибихин В. В. Энергия. М., 2010. С. 136.

² Жилин В. И. Онтологическая и методологическая специфика синергетического сциентизма: автор. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01. Омск, 2011. С. 6.

равной степени все три сферы. Именно поэтому, как отмечал М. С. Каган, при осмыслении такого сложного феномена, как культура, необходимо применять синергетический подход, то есть рассматривать культуру в качестве процесса, обусловленного изнутри и детерминированного стремлением человека к свободной самостоятельной деятельности.¹

Современный взгляд на культуру предполагает, что культура – это открытая, сложноорганизованная система. Целиком и полностью такое понимание относится и к русской культуре. Д. С. Лихачев, всю жизнь изучавший русскую культуру, гордившийся ее творцами, ценивший ее творения, писал, что Россия всегда была страной европейской культуры, обладая вместе с тем необычайной самобытностью. В качестве самой характерной черты русской культуры Д. С. Лихачев отмечал ее вселенность, универсализм.² В книге «Русское искусство от древности до авангарда» Д. С. Лихачев писал об истоках искусства, о русских храмах, о новгородской культуре, о творчестве Андрея рублева, о деятельности Петра I – и очерки его пронизаны идеей целостности и взаимосвязи всех явлений русской культуры.

Будучи открытой, сложноорганизованной системой, русская культура XIV – начала XX, восприняв православную идею синергии, в своих лучших образцах также стремилась к постановке предельных проблем и пыталась найти пути их решения в сфере православных морально-этических ценностей.

Таким образом, присутствующий в синергетике концепт возникновения в открытых неравновесных системах порядка из хаоса вследствие взаимодействия внутренней и внешней энергии лишь частично совпадает с идеей православной синергии, в основе которой лежит мысль о слиянии Божественной и человеческой энергии, отражая лишь некоторые закономерности взаимодействия разнородных сред, признавая случайность и непредсказуемость этого взаимодействия. Кроме того, математический язык синергетики не может выразить всю глубину и

¹ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996. 416 с.

² Лихачев Д.С. Русское искусство от древности до авангарда. СПб, 1992. 407 с.

ценностную наполненность православной идеи Богочеловеческой синергии, синергетика и не ставит такой задачи.

§3. Православная синергия и диалектическое противоречие

В основе православной идеи синергии лежит взаимодействие противоположностей – нетварных Божественных и тварных человеческих энергий. Богочеловеческая синергия определяется православием как совместное действие, «сотрудничество» этих энергий в деле достижения спасения. Взаимодействие противоположностей лежит в основе диалектического противоречия, которое обычно определяется как «взаимодействие противоположных, взаимоисключающих сторон и тенденций предметов и явлений, которые вместе с тем находятся во внутреннем единстве и взаимопроникновении, выступая источником самодвижения и развития объективного мира и познания».¹

Для дальнейшего определения сущностных характеристик идеи синергии целесообразно будет сопоставить православную идею синергии и диалектическую концепцию развития.

Правомерно ли, возможно ли такое сопоставление? Что с чем можно сравнивать и сопоставлять? Разумеется, бессмысленно сравнивать перо с верблюдом (пример Г. В. Ф. Гегеля). Но почему бы не сравнить различные версии одного эффекта, когда соединение разнородных факторов дает нечто новое? Пусть в данном случае речь идет о разных типах мировоззрения. Пригожин и Стенгерс, к примеру, ничуть не стесняясь, ссылаются на умозрительные

¹ Философский энциклопедический словарь // Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М., 1983. С. 545.

построения Демокрита и Эпикура (после рассуждений о химических процессах). Диалектика зародилась в незапамятные времена. Даже если отсчитывать ее начало от Гераклита, она значительно древнее христианства. Она подкреплена обыденным опытом, массой аналогий, отображает движения человеческой души, является формой мышления: «Люди рассуждали диалектически задолго до того, как узнали, что такое диалектика, точно так же, как они говорили прозой задолго до того, как появилось слово “проза”». ¹ Не единственной, конечно. Формальная логика – тоже всеобщая и, наверное, вечная форма мышления. Р. Нейсбит в «Географии мысли» доказывает, что диалектическое мышление преобладает на Востоке, а формально-логическое – на Западе. ² Почему бы в религиозном мышлении не быть каким-то элементам диалектики? Почему бы нам – русским людям, в нашем восточном качестве, не воспринять их в религиозной форме? К тому же в 14 томе «Православной энциклопедии» под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла диалектика определяется как «философский и богословский термин, обозначающий на различных этапах его существования: 1) искусство спора в диалоге; 2) установление противоположностей и связи между ними; ... 9) учение о наиболее общих законах развития бытия; 10) ситуацию экзистенциальной связи человека с Богом». ³

В положительном ответе на вопрос о правомерности сопоставления православной идеи синергии и диалектики позволим себе воспользоваться поддержкой такого авторитетного мыслителя, как П. А. Флоренский, который именно диалектику называл христианским смиренным путем рассуждений. ⁴ Следуя логике Флоренского и всей русской религиозной философии, без диалектики не объяснить Творца. ⁵

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1948. С. 134.

² Нейсбит Р. География мысли. М., 2011. 286 с.

³ Казарян А. Т. Диалектика / Православная энциклопедия. В 40 т. // Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2006. Т. XIV. С. 588-604. URL: <http://www.pravenc.ru/text/171919.html> (дата обращения 15.01.2016).

⁴ Флоренский П.А. У водорозделов мысли // URL: <http://agnuz.info/app/webroot/library/210/514/index.htm> (дата обращения 15.01.2016).

⁵ Морина Л. Г. П. Флоренский о диалектике как единственно христианском пути к истине // Русская культура на пороге третьего тысячелетия: Христианство и культура. Вологда, 2006. 300 с. // URL: <http://palomnic.org/filosofiya/fenomen/florensky/> (дата обращения 15.01.2016).

С. Н. Булгаков, рассуждая об антиномии религиозного сознания, отмечал, что основное содержание религиозного переживания представляет собой противоречие для мышления: «Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно трансцендентное, иноприродное, внешнее миру и человеку, но с другой, он открывается религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием».¹ Бог у С. Н. Булгакова возвышается над человеком и в то же время «нисходит» к миру, являет себя миру. Это противоречие проявляется уже в самом главном для верующего вопросе о сущности Божества. С точки зрения христианина, Бог един и одновременно троичен. В этом триединстве единичное выступает как общее.

Православная идея синергийного развития, с одной стороны, уже заключает в себе противоречие, так как, с точки зрения православия, синергия может возникнуть только между двумя противоположными энергиями. С другой стороны, признание синергийной и диалектической концепций развития тождественными, лишает их своей специфики.

Развертывание нашей темы требует обратиться к хрестоматийным, но всегда актуальным положениям диалектики. Как известно, природа противоречия была выявлена в философии Г. В. Ф. Гегеля, который поставил его в качестве исходного принципа объективации абсолютной идеи. Все сущее, по мысли Г. В. Ф. Гегеля, самопротиворечиво, содержит в себе «свое иное», свое отрицательное, в силу чего оно внутренне деятельно. «Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные [моменты] становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности».² С точки зрения Г. В. Ф. Гегеля, «противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно».³ И если в традиционной метафизике отрицалась противоречивость бытия, то в философии Г. В. Ф. Гегеля противоречие

¹ Булгаков С. Свет невечерний. М., 1991. С. 88.

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 68.

³ Там же. С. 65.

представляет собой обязательный этап в развитии абсолютного духа, в философии К. Маркса и Ф. Энгельса – в развитии материи. До сих пор понятие «противоречие» как в отечественной, так и в зарубежной философии¹ сохраняет свой определяющий для диалектики статус в качестве ядра диалектики.

Являясь ключевым источником развития, противоречие в диалектике представляет собой сущностную характеристику бытия. Об этом писал Ф. Энгельс в работе «Анти-Дюринг»: «... когда мы начинаем рассматривать вещи в их движении, в их изменении, в их жизни, в их взаимном воздействии друг на друга ... здесь мы сразу же наталкиваемся на противоречие. Движение само есть противоречие; уже простое механическое перемещение может осуществиться лишь в силу того, что тело в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно – в другом, что оно находится в одном и том же месте и не находится в нем. Постоянное возникновение и одновременное разрешение этого противоречия – и есть именно движение».² Далее Ф. Энгельс писал о всеобщности противоречия, отмечая, что если уж простое механическое перемещение содержит в себе противоречие, то тем более содержат его высшие формы движения материи, а в особенности органическая жизнь и ее развитие.³

В основе православной идеи синергийного развития также лежит взаимодействие противоположностей, образующее противоречие. Вся православная аскетическая практика уже с самого начала строилась на основе внутренней и внешней противоречивости, как приятие и отрицание чего-либо, как тезис и антитезис: империя – пустыня, мир – скит, монашество общежительное – монашество отшельническое, приверженность страстям – аскетизм, рационализм Варлаама – мистика Паламы. И самое главное противоречие – между нетварными Божественными и тварными человеческими энергиями. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть именно энергийную природу противоречия, так как согласно христианской антропологии взаимодействие человека и Бога не носит характер

¹ Sayers S. Contradiction and Dialectic in the Development of Science // The UK's European university. 1981 // URL: <http://www.kent.ac.uk/secl/philosophy/articles/sayers/contradictionanddialectic.pdf> (дата обращения 12.12.2012)

² Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1948. С.113.

³ Там же. С. 114.

противоречия. Но православные богословы всегда подчеркивали, что взаимодействие противоположностей происходит не по природе, не по сущности, а по энергии. Согласно православию, в результате взаимодействия противоположных энергий и достигается синергия.

Так как процесс достижения синергии состоит из нескольких этапов, каждый из которых поднимает человека на другой, более высокий уровень, то внутренние противоречия проявляются уже на первом этапе в борьбе со страстями. Этот этап в энергийном богословии так и называется – «невидимая брань». Именно на этом этапе начинается формирование противоречия, так как возникают противоположности: тело – душа, желание – воздержание, страсть – бесстрастие, ум – сердце.

Согласно христианскому учению, у человека существуют две противоположно направленных энергии. Доминантой энергийного образа может быть стремление к Богу, а может быть стремление к чему-то мирскому, названное «страстью». Человек подчиняет страсти все свои силы, все движения тела, сердца и сознания. Страсть начинает господствовать над человеком. Страстное состояние христианство считает противоестественным и связывает его с грехом. Но православие учит, что страстная часть человека не дурна как таковая. Поврежденная грехом в состоянии падения, она может быть преобразована благодатью, которая достигается аскезой, большим трудом и воздержанием.

Говоря о внутреннем противоречии, надо сказать, что его необходимым условием является одновременность существования противоположностей и их пространственная нераздельность. В теории паламизма указана такая точка пересечения противоположных начал – это сердце, которое в свою очередь также противоречиво, являясь, с одной стороны, соматическим центром, куда сходятся и откуда расходятся все жизненные силы человека. С другой стороны, сердце – это идеальный образ, символ, обозначающий «центр» духовной жизни человека, «орган ума, посредством которого он господствует над всем телом человека»,¹ «... это средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей,

¹ Василий (Кривошеин). Богословские труды. 1952-1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 69-112, 124.

интеллекта и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь. ... Это сосуд, содержащий все пороки, но там также – и “Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати”...».¹

При условии одновременности и пространственной нераздельности диалектическое противоречие «выступает как самоотрицательное отношение предмета к себе»,² когда каждая противоположность в себе (а не рядом) содержит «свое иное», свое собственное отрицание. Понимание противоречия как самопротиворечивости, самоотрицательности предмета дает возможность дать ему «динамическое» определение и раскрыть внутреннюю связь между противоречием и самодвижением. В этом случае диалектическое противоречие определяется не только как отношение, но и как процесс (процессуальное отношение), так как отрицательно относиться к себе, отрицать себя — это значит находиться в постоянном беспокойстве, в состоянии изменения, вернее, самоизменения, самодвижения.³ По Г. В. Ф. Гегелю, «... Абстрактное тождество с собой еще не есть жизненность; оттого, что положительное есть в себе самом отрицательность, оно выходит вовне себя и начинает изменяться».⁴ По отношению к противоречию самодвижение выступает, согласно Гегелю, как его «изображение», «наличное бытие».⁵ По сути дела синергийная «лествица» (лестница), описанная православными богословами, является «изображением», «наличным бытием» диалектического противоречия, предполагающего «самодвижение» подвижника.

Противоположности не только взаимоисключают друг друга, но и взаимопроникают друг в друга, выражают не только различие неразрывно связанных между собой сторон, но и их тождество. Тождество количественных характеристик противоположностей выражается в форме равнодействия или равновесия сил. Равнодействие противоположностей появляется на определенной

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 152.

² Вьяккерев Ф. Ф. Проблема самодвижения в материалистической диалектике. Л., 1972. С. 9.

³ Там же. С. 9-10.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 66.

⁵ Там же. С. 66.

стадии развития противоречия, когда наступает равенство противодействующих сил, тенденций. Можно только представить себе, как на этой стадии развития противоречия аскет-подвижник пытался сначала ревностными духовными и телесными трудами получить, стяжать благодать, но его усилия оказывались безрезультатными. Он, измучившись безуспешно, чувствовал свои силы исчерпанными, убеждался в их недостаточности, и в какой-то момент в нем появлялось желание бросить свою самодеятельность. Но, согласно диалектической теории развития, равнодействие или равновесие сил не означает затухания или ослабления борьбы противоположностей. Наоборот, на данной стадии развития противоречия борьба противоположностей становится особенно острой, и аскет-подвижник еще больше усиливает свои физические страдания, чтобы заглушить проявления страсти и в итоге приобщиться к благодати.

Высшей формой проявления тождества противоположностей является переход их друг в друга. Момент перехода противоположностей друг в друга является кульминационным пунктом развития противоречия. На данной стадии осуществляется разрешение противоречия и превращение вещи из одного качественного состояния в другое. В православном учении о синергии эта стадия называется «обожением», когда человеческие энергии соединяются с Божественными и происходит телесно-духовное преображение человека, проявляющееся в его способности видеть нетварный Божественный свет. Таким образом, в православной идее синергии, так же как и в диалектической концепции, источником развития признается противоречие, которое выражается через закон единства и борьбы противоположностей.

Но этот вывод требует уточнения, поэтому необходимо остановиться на следующем моменте. В диалектическом материализме мысль В. И. Ленина о развитии как о «борьбе противоположностей»¹ вылилась в тезис об абсолютном характере «борьбы» и относительности «единства». Именно борьба противоположностей обуславливает становление и развитие единства, переход от одного единства к другому.

¹ Ленин В. И. К вопросу о диалектике // Полн. собр. соч. М., 1969. Т. 29. С. 317.

В русле нашей темы актуальны положения, высказанные А. Н. Аверьяновым, который подразделял взаимодействия на слабые и сильные, разрушающие и созидающие, острые, характеризующиеся открытой борьбой, отталкиванием, взаимоисключением взаимодействующих сторон, и, напротив, объединяющие, взаимостимулирующие, взаимосодерживающие.¹ При этом автор рассматривал прежде всего два типа взаимодействия: взаимодействие типа борьбы и взаимодействие типа сотрудничества.

Первый тип взаимодействия включает в себя «самосохранение, развитие, функционирование одной стороны за счет другой стороны, устранение, отталкивание другой стороны, подавление ее»; второй тип взаимодействия «обеспечивает самосохранение взаимодействующих систем путем их взаимного упрочения, обогащения, поддержки».²

Рассмотрим с этой точки зрения некоторые моменты православного учения о синергии. Как известно, уже в самом понятии синергии заложено значение совместности, согласованности, единства. Но не просто единства, а единства противоположностей, которое проявляется, например, во взглядах православных верующих на совместную роль души и тела в деле достижения спасения. Как замечал игумен Иоанн (Экономцев), в учении о синергии преодолевался разлад между духом и материей. Душа и тело рассматривались как единый психосоматический организм, православными монахами «самым дерзновенным образом» был поставлен вопрос о Божественном преображении не только души, но и тела.³

Много обвинений и насмешек со стороны противников православных мистиков вызывал психосоматический метод молитвы. Со ссылкой на Григория Синаита отец Иоанн (Экономцев) описывает этот метод следующим образом: «С утра, сидя на седалище вышиною в одну пядь, низведи ум из головы к сердцу и держи его в нем, согнись до боли и, сильно удручая грудь, плечи и шею, взывай непрестанно в уме и душе: “Господи, Иисусе Христе, помилуй мя”. ... Удерживай

¹ Аверьянов А. Н. О природе взаимодействия. М., 1984. С. 4.

² Там же. С. 11.

³ Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 183.

также и дыхательное движение, потому что выдыхание, от сердца исходящее, помрачает ум и рассеивает мысль».¹ Но описанному методу не придавалось какого-либо сакрального значения. Это был лишь вспомогательный, технический прием концентрации внимания, преодоления рассеивания мысли, о чем и говорил Григорий Синаит.

Необходимо остановиться также на одном из главных специфических элементов православного синергийного учения – «сведение ума в сердце», то есть соединение интеллектуальных и душевных энергий в единую динамическую структуру. Затем к этой структуре православными богословами были присоединены энергии соматические. Григорий Палама в первой «Триаде в защиту священно-безмолвствующих», уделяя большое внимание вопросу связи ума и сердца, отмечал: «Конечно, никто никогда не представлял себе вместилищем мысли ни ногти, ни ресницы, ни ноздри, ни губы, все считают ее помещенной внутри нас, но богословы разошлись в вопросе, каким из внутренних органов мысль пользуется прежде всего, потому что одни помещают ее, как в некоем акрополе, в мозгу, а другие отводят ей вместилищем глубочайшее средоточие сердца, очищенное от душевного духа. Если сами мы определенно знаем, что наша способность мысли ... находится в сердце как своем орудии, то мы узнали это не от людей, а от самого Творца людей, который после слов “Не входящее в уста, а выходящее через них оскверняет человека” говорит: “Из сердца исходят помыслы” (Мф. 15, 11, 19). ... Так что сердце — сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения».² И далее: «... наша душа – единая многоспособная сила, которая пользуется телом как орудием», причем все единство человеческого существа должен зорко контролировать, собирать и устремлять к Богу ум – «управитель», «епископ».³

И, наконец, третий, главнейший момент православной идеи синергийного развития – это соединение двух противоположных энергий: Божественной и человеческой. Именно их согласное действие, «сотрудничество» носит название

¹ Там же. С. 184.

² Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2011. С. 41-42.

³ Там же. С. 43.

Богочеловеческой синергии и представляет собой центральный момент Богочеловеческого отношения. При этом, разумеется, согласное действие человеческой и Божественной энергии не означает их одинакового действия. Православие считает, что только нетварная Божественная природа посредством принадлежащих ей энергий может совершить онтологические изменения здешнего тварного порядка бытия, что составляет суть духовного процесса, его цель. Человеческие энергии могут создавать лишь условия и предпосылки для этого, хотя такая их роль в процессе также является решающей и свободной: человек волен и не создавать никаких условий. Отец Георгий Флоровский так сформулировал соотношение двух факторов: «Совершающая сила принадлежит одному Богу. Но благодать действует только в произволяющих душах».¹ Поэтому при всей несоизмеримости двух слагаемых – Божественного и человеческого – в синергийной «парадигме» все же присутствует отношение гармонического лада и согласного «сотрудничества», ярко выраженное в одном из любимых православных образов: два крыла, обозначающие свободу и благодать и необходимые, чтобы взлететь к Богу. Таким образом, в православной идее синергийного развития акцент смещается с момента борьбы и отрицания на момент единства и синтеза.

Согласно православному учению, достижение личного непосредственного единения с Богом, то есть синергии, осуществляется путем создания определенного экстатического состояния человека, связанного с использованием психофизических упражнений. Приемы, используемые для достижения такого состояния, есть во всех мистических практиках, например, гипнотическое сосредоточение на простейших сочетаниях слов (мантры индуизма, Иисусова молитва исихастов), набор определенных поз и регуляция дыхания (асаны в йоге, устремление взгляда на пуп у исихастов: не зря оппонент Григория Паламы Варлаам назвал исихастов «пуподушниками»). Приемы могут быть самыми разными – от дикой пляски дервишей до тихого умиления православных аскетов,

¹ Флоровский Г. В. Византийские отцы V-VIII веков. Сергиев Посад, 1993 //URL: http://royallib.ru/read/florovskiy_georgiy/vizantiyskie_ottsy_V_VIII_vekov.html#0 (дата обращения 12.12.2012)

но в любом случае мистика не обходится без психотехники аскетизма – ограничения или подавления чувственных желаний, добровольного перенесения физической боли, одиночества. Все эти моменты сближают разработанный православными мистиками процесс достижения синергии с процессами достижения высшего духовного состояния в других религиях: везде это трансформация сознания и всего человеческого существа.

Существует вполне обоснованная точка зрения о глубинной близости мистических переживаний у представителей различных религий.¹ Но, сравнивая православную мистику с йогой и с зикром мусульман, И. Ф. Мейендорф, например, писал, что различие этих мистических традиций проявляется не столько в физической технике, сколько в цели достижения желаемого: для православных подвижников приемы регулировки дыхания, безмолвие, добродетель, пост – только средства, делающие человека способным воспринять благодать.²

Православие считает, что соединение с Богом предполагает отрешение, но это отрешение не является самоцелью. Православная аскетика приводит не к нирване, а к такому состоянию, в котором, соединившись с Богом, человеческая личность не исчезает, а наоборот – восстанавливается во всех своих потенциях. Обратимся к тексту И. Ф. Мейендорфа, где он ссылается на Григория Паламу, писавшему, что «для нас бесстрастный – это тот, кто лукавые расположения расточил, а добрыми обогатился, кто окачествовался добродетелями ... мы получили заповедь распять плоть со всеми ее страстями и похотями», но «мы не получили заповеди умертвить самих себя, умертвив всякую деятельность тела и всякую силу души, но заповедь отвергнуть всякое лукавое стремление и деяние... все время двигаясь вперед, как Лот, покинувший Содом... У бесстрастных людей душа не перестает жить и действовать ради лучшего, и они не умерщвляют ее».³

Н. А. Бердяев, ведя разговор о связях творчества и аскетизма, отмечал, что сходство в технике религиозного опыта есть у всех религий. В основе каждой

¹ Балакин Ю. В. Инварианты религиозного сознания. Из истории изучения. Проблема метода. Омск, 2014. С. 18.

² Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 197.

³ Там же. С. 233.

подлинной религии лежит жажда преодоления «мира» как низшего бытия, следовательно, есть аскетика как путь к этому преодолению и к победе над «миром». Аскетика, как писал Бердяев, есть общеобязательный формальный метод всякого религиозного и мистического опыта, хотя духовное содержание, скрытое за этим опытом, может быть очень разным. Отмечая, что некоторое формальное сходство присутствует в методах практической мистики восточной йоги и восточного христианства, Н. А. Бердяев, тем не менее, писал, что «дух» этих двух типов различный, даже противоположный: «Мистическая практика йоги – безблагодатный путь ... трудовых усилий, а не любви. Мистическая практика восточного православия основана на стяжании Благодати, на присутствии Христа и проникнута пафосом любви к Богу».¹

В. Зеньковский писал, что аскетизм у русских людей всегда был явлением производным, так как он был лишь средством, путем к преобразению и освящению мира.² В этом же ключе рассматривает связи восточных психосоматических методов молитвы с практикой исихазма современный ученый Е. А. Торчинов.³

Резюмируя высказывания упомянутых исследователей, можно сделать следующие выводы. Во-первых, согласно православному учению о синергии, собственно методология достижения синергии – «лествица» – играла техническую, подчиненную роль, она была средством достижения цели, а не самой целью. Во-вторых, в отличие от других мистических практик, где при достижении высшего духовного состояния происходит «растворение» человека, утрата идентичности, достижение бытия, неотличимого от небытия (нирвана), в православии, наоборот, высшей целью «внутреннего делания» считается не достижение бесстрастного состояния, даже не достижение только личного спасения, а стяжание любви к Богу и ближнему, любви активной, творческой, преобразующей. Поэтому, согласно православному учению, человек в результате достижения синергии не отрицается, не умаляется, не теряет себя, свое «Я», а

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 2004. С. 144.

² Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 39.

³ Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. Познание запредельного. СПб., 2007. 473 с.

наоборот, преодолев свое страстное состояние, становится самим собой. В православной синергии происходит не растворение в Божестве, а восстановление и сохранение человеческой личности, ее сущности и свободной воли.

Итак, источником движения в православной концепции синергийного развития является противоречие, акцент в котором смещен с борьбы и отрицания на единство и согласованность. Каким же образом разрешается противоречие в синергии? Что, с точки зрения православия, служит механизмом синергийного развития? В диалектике такого рода механизм предполагает переход количественных изменений в качественные благодаря качественному скачку, в котором происходит пересечение (эволюционное или революционное) «узловой линии мер» и достижение некоего нового качественного состояния.

В рамках разговора о механизме православного синергийного развития в сравнении с диалектическим, представляется интересным и целесообразным привести точку зрения Д. М. Федяева, который сравнил синергию и диалектическое противоречие. Анализируя описание эффекта Бенара, Д. М. Федяев сделал вывод, что образование правильных шестиугольников, согласованное движение «миллионов молекул» – явный качественный скачок, не исключая вызывающего его какого-либо противоречия. Исходя из этого, как далее пишет Д. М. Федяев, эффект Бенара можно сравнить с традиционным «диалектическим» примером, приведенным Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге», а именно описанием Наполеоном боя малоискусной в верховой езде, но дисциплинированной французской кавалерии с мамлюками.¹

Не пересказывая пример Ф. Энгельса, известный каждому студенту, изучавшему диалектический материализм, процитируем Д. М. Федяева: «... французские кавалеристы, действуя синхронно, держа строй в реальных боевых условиях, едва ли уступают в степени организации металлическим опилкам (металлические опилки для наглядной демонстрации эффекта Бенара нагревают в масле), а их совместные действия, наглядно-очевидные, “на уровне сущности”

¹ Федяев Д. М. Диалектика и синергетика: назад к первоисточникам // Известия Уральского государственного университета. Серия 3: Общественные науки. 2011. № 3 (94). С. 8.

определяются взаимодействием противоборствующих отрядов, далее – противоречиями, в силу которых начался египетский поход, и, еще далее – социальными, экономическими и политическими противоречиями, характерными для наполеоновской эпохи. Аналогично, образование шестигранников (если обойтись в объяснении этого эффекта без специальных терминов, присутствующих в тексте «Порядка из хаоса») вызвано встречным движением восходящих и нисходящих потоков. ... Синергия, таким образом, представляется одной из форм качественного скачка, вызываемого противоречием...».¹

Анализ православной концепции синергийного развития также позволяет сделать вывод, что если начальные ступени имеют своей целью преодоление всех моментов, связанных с мирским способом жизни, то на высших ступенях начинаются уже фундаментальные качественные изменения всего человеческого существа. То есть «невидимая брань» первого этапа имеет своей целью достижение такого состояния, благодаря которому человек будет способен воспринять Божественные энергии. На православной синергийной лестнице этому состоянию соответствует высшая ступень – «обожение», для которой, как считает православие, характерно появление способности человека созерцать Фаворский свет.

В. Н. Лосский, описывая процесс достижения подвижником высшей стадии синергии, т.е. соединения Божественных и человеческих энергий, отмечал, что достижение этой стадии связано, в первую очередь, с качественным изменением природы человека под действием благодати.²

Эту же мысль проводили и святые отцы: «Очистившись покаянием и потоками слез и приобщаясь обоженного тела, как Самого Бога, я и сам делаюсь Богом чрез неизреченное соединение», – так писал византийский богослов Симеон Новый Богослов.³ Через это соединение, как считал Григорий Палама,

¹ Там же. С. 8.

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 163.

³ Слова Преподобного и Богоносного Отца нашего Симеона Нового Богослова. Том 3. Гимн 1 // URL: <http://www.omolenko.com/biblio/simeon-tom3.htm?p=1> (дата обращения 15.01.2013)

«... телесность преобразуется еще здесь — на земле — силою Святого Духа и живет жизнью будущего века».¹

Во всех приведенных высказываниях достижение «обожения», то есть Богочеловеческой синергии, описывается как качественный скачок. Согласованное движение «миллионов молекул», приводящее к образованию правильных шестиугольников, – явный качественный скачок, достижение «обожения» православным аскетом тоже можно охарактеризовать как качественный скачок.

К тому же и в том и в другом случае (образование правильных шестиугольников и достижение «обожения») происходящее качественное изменение вовсе не исключает какого-либо противоречия, его вызывающего. Образование шестигранников вызвано встречным движением восходящих и нисходящих потоков, достижение в православии «обожения» представляет собой соединение тварных человеческих и нетварных Божественных энергий. Таким образом, и в православной идее синергии, и в диалектической концепции механизм развития противоречия подчиняется закону перехода количественных изменений в качественные, когда в результате скачка образуется новое качество. Богочеловеческую синергию в этом случае можно охарактеризовать как особый тип качественного скачка, не исключаящего противоречия.

В православной идее синергийного развития и в диалектической концепции развития обязательно присутствует мысль о преемственности между исходным и конечным состояниями человека, когда новое качество уступает место не иному вообще, но своему иному. С точки зрения православия, Богочеловеческая синергия решает двоякую задачу: не только восхождение по «лестнице», но и сохранение уже достигнутых состояний, которые очень легко можно потерять. Наряду с моментами изменения обязательно существуют и моменты сохранения, когда старое качество продолжает существовать наряду с новым, более высоким

¹ Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М., 2011. С. 65.

по своему типу, как необходимое условие его бытия, как прямое, непосредственное сохранение старого в новом.

Образование нового в православной синергии можно связать с тем, что сама идея синергии обладает определенным «системным качеством». Категорию системного качества анализировал В. П. Кузьмин в статье, рассматривающей проблемы системности в методологии К. Маркса. В. П. Кузьмин отмечал, что «...расширение и углубление исследований природы и общества, развитие и совершенствование научного знания вызвали к жизни системное представление о мире в целом, на базе которого были достигнуты новые, решающие успехи науки». ¹ Далее В. П. Кузьмин, иллюстрируя принцип системного качества, писал, что науке известны три основные разновидности качеств, определяющих различные свойства и отношения материального мира. «Первый род качеств – природные, материально-структурные. Здесь любое природное явление – земля, вода, воздух, огонь, гранит, железо, цветок, лошадь и т. д. – определяется по своему материальному или материально-структурному качественному статусу. Второй род качеств – функциональные. В основе данного типа качественной определенности лежит другой принцип – специализация или назначение. В этом случае определенность материи теряет свое номинативное значение и назывательно-определяющая роль переходит к функции. Этот подсмотренный человеком в природе феномен лег в основу определения всего класса социальных качеств. Так, все предметы созданной человеком «второй природы» определяются именно по этому качественному принципу». ²

В. П. Кузьмин, анализируя проблему системного качества в учении К. Маркса о физическом и моральном износе машин, о деньгах, о стоимости, пришел к выводу, что «...открытию третьего рода качеств – системных – человечество обязано, прежде всего, К. Марксу. В отличие от первых двух качественных определенностей, всегда присутствующих в материальных явлениях то ли в виде качества самой материи, то ли в виде специфической формы и функции,

¹ Кузьмин В. П. Системное качество // Вопросы философии. 1973. № 9. С. 82.

² Там же. С. 82.

последние являются совокупными или интегральными качествами. Поэтому в конкретных предметах и явлениях они определенно и жестко не материализованы и присутствуют в них только как некий общий признак системы или «пропорциональная часть» целого. ...Системные качества самые сложные среди всех качественных определенностей, простому наблюдению они обычно недоступны, ... эти системные качества являются высшими качествами вещей».¹

Положения, высказанные В. П. Кузьминым о «системных качествах», можно отнести к православной идее Богочеловеческой синергии, которая достигается лишь тогда, когда взаимодействие Божественных и человеческих энергий порождает нечто такое, чего не было до акта взаимодействия, а именно новое качество, заключающееся в способности человека видеть нетварный Фаворский свет, лучи которого расходятся далеко от преображенного человека. Новое качество вызывает своеобразный отклик (синергийный эффект), благодаря которому результат синергии проявляется вовне, находит выражение в примерах служения русских святых, в образцах древнерусской иконописи, архитектуры, литературы, то есть репрезентируется в творениях русской культуры, которая также представляет собой взаимодействие противоположностей (западное и восточное, оседлое и кочевое, светское и религиозное).

Таким образом, в основе православной идеи синергии и диалектической концепции лежит понимание развития как обнаружение и разрешение противоречий. Но если диалектическое развитие универсально, законы диалектики действуют безотносительно к природе развивающегося, то идея Богочеловеческой синергии распространяется только на взаимодействие человеческих и Божественных энергий. Православную идею синергийного развития можно интерпретировать как частный случай диалектической концепции развития, отличающуюся смещением акцента с момента борьбы и отрицания на момент единства и синтеза. В православии Богочеловеческая синергия представляет собой особый тип качественного скачка, не исключающего противоречия. Воплощение идеи Богочеловеческой синергии способствует

¹ Там же. С. 82–83.

такому соединению сторон, в результате которого появляется новое качество, вызывающее синергический эффект, благодаря которому результат синергии проявляется вовне.

Сопоставление православной синергии и диалектической концепции развития позволило выявить такую сущностную характеристику синергии, как возможность образования нового качества и проявление результата синергии вовне.

Выводы по первой главе

В процессе рассмотрения идеи синергии в теологической традиции и сопоставления православной идеи синергического развития с синергической и диалектической концепциями развития были сделаны следующие выводы.

I. Идея Богочеловеческой синергии явилась одним из первых расхождений между западным и восточным христианством, став православным ответом на вопрос о роли свободной воли и Божественной благодати в деле спасения человека. Православие считает, что процесс достижения Богочеловеческой синергии имеет субъективную и объективную сторону. Субъективные условия достижения синергии состоят в направленности человека к стяжанию благодати. Объективные условия достижения синергии определяются энергийным богословием, разработанным в XIV веке византийским архиепископом Григорием Паламой, в основе которого лежала идея о различении Божественной сущности и Божественных энергий.

Идея Богочеловеческой синергии стала основой православной «стратегемы спасения», так как требовала ответственного поступка: или уход от Бога и гибель человека, или соединение с Богом, «обожение» и спасение. Идея Богочеловеческой синергии, воспринятая Русью вместе с принятием православия, предопределила появление в русской культуре аскетических, преобразовательных установок, сформировала у русских людей эмоционально-мистическое отношение к действительности и как следствие – появление в русской культуре тенденции к

обоожествлению. В ходе осмысления теологической версии идеи синергии были определены следующие сущностные признаки: 1) превращение трансцендентного (Божественного) в имманентное (предназначенное человеку); 2) соединение разнокачественного, так как Божественные и человеческие энергии имеют различную природу – нетварные и тварные.

II. Сопоставление православной идеи Богочеловеческой синергии с присутствующим в синергетике концептом возникновения в диссипативных структурах порядка из хаоса позволило сделать вывод о том, что православная синергия и синергетическая концепция развития отчасти совпадают в аспекте «сорботничества», взаимодействия энергий, но различаются направленностью развития: синергетика признает многовекторное развитие макро- и микромира, идея Богочеловеческой синергии допускает лишь развитие к слиянию с Божественными энергиями. Будучи открытой, сложноорганизованной системой, русская культура XIV – начала XX, восприняв православную идею синергии, в своих лучших образцах также стремилась к постановке предельных проблем и пыталась найти пути их решения в сфере православных морально-этических ценностей.

III. Сопоставление православной идеи синергийного развития и диалектической концепции развития позволило определить, что, во-первых, православная идея синергийного развития является частным случаем диалектической концепции развития, отличающаяся смещением акцента с момента борьбы и отрицания на момент единства и синтеза. Во-вторых, в православии Богочеловеческая синергия представляет собой особый тип качественного скачка, не исключаящего противоречия. В-третьих, при «воплощении» идеи Богочеловеческой синергии появляется новое качество, благодаря которому результат синергии проявляется вовне в виде творческой деятельности, репрезентируется в творениях русской культуры, которая также представляет собой взаимодействие противоположностей (западное и восточное, оседлое и кочевое, светское и религиозное). Таким образом, в результате теоретического осмысления теологической версии идеи синергии, сопоставления

православной идеи синергийного развития с диалектической и синергетической концепциями развития определены сущностные характеристики идеи синергии, а именно: 1) превращение трансцендентного в имманентное; 2) соединение разнокачественного; 3) направленность к слиянию с Божественными энергиями; 4) образование нового качества и проявление результата синергии вовне.

Глава II. Синергичное взаимодействие в русской культуре

Во второй главе предложено культурологическое понимание синергии, которая рассматривается как тип культурного взаимодействия; определено, что для русской культуры характерны как синергичный, так и псевдосинергичный тип культурного взаимодействия; определены и охарактеризованы признаки синергичного культурного взаимодействия; установлено, что в истории русской культуры было три периода синергичного развития.

§1. Синергия как «идеальный тип» культурного взаимодействия

Православная идея синергии как идея о возможности соединения Божественных и человеческих энергий, их «сотработничестве», характеризует важнейшую сторону «религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием таинственного и устрашающего божественного присутствия»,¹ так называемого нуминозного, то есть в принципе непознаваемого и недоказуемого. Несмотря на это представляется, что православную идею синергичного развития можно интерпретировать в культурологическом плане, представив ее в качестве идеи, обращающейся в русской культуре и определяющей ее сущностные характеристики. Возможность такого представления, на наш взгляд, объясняется тем, что идея Богочеловеческой синергии, пришедшая на Русь вместе с принятием православия, традиционно считающегося стержнем русской культуры, не могла не повлиять на русскую культуру, в процессе развития которой основные черты Богочеловеческой синергии как православной идеи развития в определенной степени были усвоены русской культурой, преломились в ее существовании, что и дало право рассматривать православную идею синергии в культурологической

¹ Забияко А. П. Нуминозность // Культурология. XX век. Энциклопедия в 2 т. СПб., 1998. Т. 2. С. 101.

интерпретации. Позволим себе предположить, что синергию можно представить в виде «идеального типа» культурного взаимодействия.

Понятие «идеальный тип» было введено в науку М. Вебером. Слово «идеальный» в данном случае означает «мысленный», «теоретический». «Идеальный тип» создается методом идеализации, который представляет собой процесс мысленного создания понятий, которые обозначают не существующие в действительности объекты, но для этих объектов имеются прообразы в реальном мире. Процесс идеализации характеризуется абстрагированием от свойств и отношений, присущих реальной действительности, и введением в содержание образуемых понятий таких признаков, которые в принципе не могут принадлежать их реальным прообразам. Примером понятия, являющегося результатом идеализации, может быть «точка»: невозможно найти в реальном мире объект, не имеющий измерений. Аналогичный характер имеют понятия «прямая линия», «окружность», «абсолютно черное тело». Понятие, образованное с помощью метода идеализации, в дальнейшем можно использовать в рассуждениях как понятие, обозначающее реально существующие объекты и, соответственно, строить абстрактные схемы реальных процессов. Поэтому метод идеализации тесно связан с методом моделирования.

М. Вебер считал, что метод идеализации актуален для наук о культуре. Полемизируя со сторонниками позитивизма и натурализма в социальных науках, немецкий ученый утверждал, что в науках о культуре понятия не могут быть целью научного исследования и не являются отражением эмпирической реальности, но могут быть лишь средством ее упорядочения. «Идеальный тип» представляет собой особый случай «формообразования понятий, которое свойственно наукам о культуре и в известном смысле им необходимо».¹ Поэтому смысл идеальной типологии – в конструировании неких образов-схем, позволяющих упорядочивать эмпирический материал, полученный в результате конкретных исследований и жизненного опыта ученого. Г. Померанц, ведя речь

¹ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер. Избранные произведения. М., 1998. С. 388.

об идеальном типе М. Вебера, отмечает, что «идеальный тип» – это «целостный образ, созданный воображением из отдельных, точно установленных черт, примерно так же, как из отдельных жизненных наблюдений писателя складываются литературные типы».¹

«Идеальные типы» конструируются, исходя из специфических исследовательских интересов, и являются своеобразными упрощениями действительности. Они создаются посредством выделения значимых для исследования черт эмпирической действительности и совмещения их в единый, логически непротиворечивый мысленный образ.²

М. Вебер утверждал, что, взятый в своей «концептуальной чистоте», «идеальный тип» не может существовать в эмпирической реальности. Например, он указывал, что в социальной действительности нельзя найти чисто рациональное действие: такое действие может выступать только как «идеальный тип». Или, например, реальное исторически существующее общество является в одних отношениях феодальным, в других – патронимным, в третьих случаях – бюрократическим, в четвертых случаях – харизматическим. Представления о чистом феодальном, бюрократическом, харизматическом и прочих обществах являются с этой точки зрения «идеальными типами». Как отмечал М. Вебер, без идеально-типических понятий мы никогда не могли бы сформировать идею христианства из-за многочисленных различий в его объяснениях и пониманиях.

Создание «идеального типа» напоминает «игру мыслей», и самым главным критерием его научной плодотворности является то, насколько данный «идеальный тип» позволяет познать значение конкретных явлений культуры в их взаимосвязи и причинной обусловленности.

Несмотря на то что «идеальные типы» – мысленные конструкции, они не являлись для Вебера чем-то произвольным. Они должны быть, во-первых, объективно возможны в том смысле, что состав «идеального типа» и способ

¹ Померанц Г. С. Метахудожественное сознание // Культурология. XX век. Энциклопедия в 2 т. СПб., 1998. Т. 2. С. 45-46.

² Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // М. Вебер. Избранные произведения. М., 1998. С. 389-390.

соединения его элементов не должны противоречить уже имеющемуся научному знанию. Во-вторых, должна существовать связь между элементами, входящими в состав «идеального типа», с другими элементами.

Сопоставление эмпирической действительности с «идеальным типом» позволяет определить ценность, культурное значение тех или иных культурно-исторических явлений и установить причинные связи между ними. Использование идеально-типических понятий позволяет постичь реальность во всем ее своеобразии. В качестве примера можно привести разработанные немецким ученым идеально-типические конструкции протестантской этики, капитализма, ремесла, капиталистической культуры, городского хозяйства.

Таким образом, «идеальный тип» пребывает между реальным определением-описанием и номинальным определением-предписанием. «Идеальному типу» свойственна зависимость от субъективных ценностей исследователя. Теоретическое рассмотрение культуры расходится с культурной реальностью («живыми» культурными практиками) в силу того, что теоретизирование с неизбежностью связано с абстрагированием, обобщением и унификацией и не может охватить весь культурный материал в его полноте, зато позволяет выявить в многообразии культурного материала его значимые стороны.

Развивая концепцию идеального типа М. Вебера и исходя из того, что «идеальный тип» – это мысленный объект, не существующий, но имеющий «прообраз» в реальной действительности,¹ синергию, на наш взгляд, можно представить как «идеальный тип» культурного взаимодействия, то есть теоретически смоделированный образ культурного взаимодействия, созданный путем экстраполяции основных черт православной идеи синергийного развития на процесс развития русской культуры.

Необходимо определиться, что в данной работе понимается под культурой. Как известно, к настоящему времени насчитывается большое количество определений культуры, их число доходит до полутысячи.² Представления о том,

¹ Там же. С. 388.

² Кармин А. С. Культурология. СПб., 2003. С. 16.

что такое культура, весьма разнообразны: от понимания ее как научаемого поведения, как механизма защиты, совокупности социальных сигналов и ответов, до вариантов, в которых культура исчезла, как не обладающая онтологической реальностью. Каждая из дефиниций делает акцент на каком-либо аспекте в понимании культуры, например, на ее неприродном происхождении,¹ на ценностной стороне культуры,² на ее знаковой природе.³

Д. В. Пивоваров, характеризуя три главных подхода к определению культуры, сложившихся в современной философии, – аксиологический, деятельностный и семиотический, отмечает не только их бесспорную правомерность, но и некоторую односторонность. В качестве синтеза обозначенных подходов к определению бытия культуры и «как единство не всяких, а только особых ценностей, специфических схем действий и некоторых разновидностей информационных кодов»⁴ Д. В. Пивоваров предлагает определять культуру как «идеалообразующую сторону человеческой жизни».⁵ Данное определение близко первоначальному пониманию культуры как возделыванию и обработке, но возделыванию и обработке не только земли, но и души, что наиболее точно выражает идею православной синергии – достигнуть идеала, Богочеловеческого единства, следствием которого стало бы преобразование человека и мира.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что «идеальный тип» – это мысленная, теоретическая конструкция, не существующая в действительности, но имеющая «прообраз» в реальном мире. Своеобразным «прообразом» для создания идеального типа культурной синергии послужила православная идея Богочеловеческой синергии. Почему возможно такое понимание синергии?

¹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18; Флиер А. Я. Культура // Культурология. XX век. Энциклопедия в 2 т. СПб., 1998. Т.1. С. 338;

² Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Книга 1. СПб., 2003. С. 43; Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 55; Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 429.

³ Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 9-247; Махлина С. Т. Семиотика культуры и искусства. Опыт энциклопедического словаря. Ч. II. СПб., 2000. 394 с.

⁴ Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии. Екатеринбург, 2011. С. 7.

⁵ Там же. С. 7.

Во-первых, как было отмечено, в основе православной идеи Богочеловеческой синергии лежит взаимодействие противоположностей – тварных человеческих и нетварных Божественных энергий. Взаимодействие также выступает сущностной характеристикой культуры. В истории науки развитие темы взаимодействия, понимаемого в основном как «взаимная обусловленность различных объектов друг с другом, изменение состояния, взаимопереход и порождение одним объектом другого»,¹ шло преимущественно на базе естественных и точных наук. Но, обратившись к основным дефинициям культуры, объединенным в отдельные группы,² можно заметить, что во всех, ставших уже классическими определениях так или иначе присутствует взаимодействие, в которое вступают различные аспекты, сферы, формы, уровни, элементы культуры.

Взаимодействие является главной категорией в определении культуры М. М. Бахтиным и В. С. Библером. Согласно диалогической концепции взаимодействия культур М. М. Бахтина, каждая культура живет в вопрошании другой культуры, а великие культуры рождаются только в диалоге, в точке пересечения с другими культурами. Способность одной культуры осваивать достижения другой – один из источников ее жизнеспособности.³

В. С. Библер, развивая идеи «Школы диалога культур», вел речь о диалогическом механизме культуры. Культура для него была своеобразной формой общения и бытия людей, принадлежащих к различным культурам и в пространственном, и во временном отношении.⁴ Философ писал о «диалогике», когда «разум культуры актуализируется именно как разум общения (диалога) логик, общения (диалога) культур».⁵

Основные существующие подходы к определению культуры позволяют говорить о взаимодействии как форме бытия и сущностной характеристике культуры.

¹ Спиркин А. Г. Взаимодействие // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2010. Т. 1. С. 394.

² Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, 1952. 223 p.

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 354.

⁴ Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры. М., 1990. С. 292.

⁵ Там же. С. 13-15.

В рамках изучения культурного взаимодействия основной акцент в литературе, как правило, ставится на типах межкультурного взаимодействия, то есть взаимодействия между различными культурами. В частности, И. Д. Колесин приводит классификацию типов взаимодействия культур, основанную на теории биологической популяции. Главным объединяющим признаком для него стали результаты влияния одной культуры на другую. Обозначая «минусом» отрицательное влияние, а «плюсом» – положительное, автор выделяет четыре типа взаимодействия культур: 1) — — взаимное подавление культур; 2) — + ассимиляция (поглощение) первой; 3) + — ассимиляция второй; 4) + + взаимное содействие развитию.¹ Можно отметить, что данная классификация не учитывает ряд возможных промежуточных вариантов взаимодействия, а также не объясняет механизм взаимодействия культур.

Представляется, что классификация С. А. Арутюнова является более полной, так как учитывает различные последствия взаимодействий. Однако нужно отметить, что данная классификация описывает взаимодействия типологически близких культур и не включает взаимодействия типологически несхожих культур. Исследователь выделяет четыре типа взаимодействия:²

– прибавление элементов другой культуры, не влекущее за собой кардинального влияния на уже имевшиеся формы культуры, то есть не умножающее и не усложняющее «под его стимулами форм и аспектов социального бытия»;

– убавление, при котором процесс взаимодействия сопровождается утратой элементов одной культуры;

– усложнение (наращивание), представляющее собой перестройку структурных связей одной культуры;

– обеднение (эрозия), подразумевающее интенсивную деструкцию одной культуры под влиянием другой, когда существенно уменьшается объем

¹ Колесин И. Д. Подходы к изучению социокультурных процессов // Социологические исследования. 1999. № 1. С. 132.

² Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 154-155.

традиционного культурного комплекса и умножаются аспекты быта и социальной жизни доминирующей культуры.

С. Д. Лебедев выделяет следующие «идеальные типы» взаимодействия культур:¹

1) Активный обмен (межкультурный диалог), предполагающий обмен на уровне периферийных интерпретаций, не затрагивая ядерных когнитивных структур культур-контрагентов, которые сохраняют свою самобытность.

2) Интеграция (синтез), выступающая в трех основных вариантах: а) в варианте конвергенции – постепенного слияния культурных систем в качественно новое целое на равных основаниях; б) в варианте инкорпорации – включения одной культурной системы в другую в качестве «субкультуры»; в) в варианте ассимиляции – поглощения одной культурой другой при полном уничтожении культурной самобытности последней.

3) Взаимоизоляция (точнее, самоизоляция), при которой взаимодействующие культуры занимают в отношении культуры-контрагента позицию «гетто». Данный тип взаимодействия складывается в ситуации преобладающей интроверсии, «самодостаточности» взаимодействующих культурных систем и относительного нейтралитета каждой из них в отношении другой.

4) Перманентный конфликт – деструктивная форма межкультурного взаимодействия.

5) Взаимодополнение, при котором культуры, сохраняя самобытность и автономию, подвергаются известной специализации, образуя своего рода «симбиоз».

б) Параллелизм в развитии, предполагающий «изначальное отсутствие каких-либо точек пересечения «жизненных миров» различных культур. При этом данный вариант С. Д. Лебедев не считает взаимодействием как таковым в строгом смысле слова.

¹ Лебедев С. Д. Светско-религиозное взаимодействие в современной России как диалог культур (социально-когнитивный аспект) // URL: <http://www.socionav.narod.ru/monograf/glava3.htm> (дата обращения: 17.01.13).

Е. А. Филимонова, исследовавшая проблему взаимодействия в эволюции культур, обобщая изложенные в литературе возможные варианты взаимодействия, сгруппировала их следующим образом: 1) диалог; 2) взаимное подавление; 3) ассимиляция (собственно ассимиляция, инкорпорация); 4) одностороннее влияние (прибавление, усложнение, убавление, обеднение); 5) трансформация (конвергенция); 6) отсутствующее взаимодействие (параллелизм и взаимоизоляция).¹

Также Е. А. Филимонова условно разделила типы культурного взаимодействия по характеру результатов взаимодействия на «положительные», «отрицательные» и «нейтральные». К «положительным» типам взаимодействия были отнесены диалог, прибавление и усложнение. К «отрицательным» типам взаимодействия – взаимное подавление культур, ассимиляция одной культуры другой, включение одной культуры в качестве субкультуры, убавление и обеднение. При этом было отмечено, что при ассимиляции и включении культуры в качестве субкультуры, более сильная культура «выигрывала». К «нейтральным» типам взаимодействия были отнесены параллелизм в развитии, взаимоизоляция и конвергенция.²

Использование православной идеи Богочеловеческой синергии в качестве своеобразного «прообраза» при моделировании культурной синергии требует отнесения ее к типу взаимодействия, сущность которого «заключается не в обмене веществом, энергией, информацией и т.п.»³, а «в освоении чужого, превращении иного в свое».⁴ То есть для синергического культурного взаимодействия характерна черта, которая была выделена нами в первом параграфе первой главы как сущностное свойство Богочеловеческой синергии, а именно переход трансцендентного («чужого») в имманентное («свое»). В Богочеловеческой синергии под трансцендентным, внешним, находящимся за границами личного опыта понимаются Божественные энергии, соединяющиеся с

¹ Филимонова Е. А. Взаимодействие в эволюции культур. Омск, 2011. С. 43.

² Там же. С. 45.

³ Кемеров В. Е. Взаимодействие // Современный философский словарь / Под общ. ред. В. Е. Кемерова. М., 2004. С. 105.

⁴ Филимонова Е. А. Взаимодействие в эволюции культур. Омск, 2011. С. 21.

энергиями человеческими и становящиеся ему внутренне присущими, имманентными. В культурном взаимодействии – это внешнее влияние, заимствование, «иное», которое при определенных условиях становится «своим».

Во-вторых. Перечисленные типологии характеризуют, как правило, процесс межкультурного взаимодействия, отражающий факт неизолированного существования культуры. Но существует и внутрикультурное взаимодействие. Как пишет Д. В. Пивоваров, это взаимодействие между «твердым ядром» – «базисом» культуры и «защитным поясом» – ее «надстройкой».¹ Иерархия и организация связей между идеалами «базиса» и «надстройки» «очень сложна; базис и надстройка опосредованы обилием переходных форм; все это многообразие сплавленных в котле культуры связей порождает ее тотальное свойство, неразъемлемую целостность».² То есть идеалы «твердого ядра» и «защитного пояса» находятся в постоянном взаимодействии.

Большинство культурологов и философов сходятся в мысли, что в русской культуре одновременно существуют, соединяясь в единый культурный поток, различные, часто противоположные течения, уровни, феномены. Н. А. Бердяев писал об «антиномичности России», о «жуткой ее противоречивости», признавая противоречивым и антиномичным не только «бытие России», но и ее душу, «русское самосознание».³ Самое же принципиальное свойство российского бытия, по Бердяеву, – это отсутствие середины: или – или. «И в других странах можно найти все противоположности, но только в России тезис оборачивается антитезисом, бюрократическая государственность рождается из анархизма, рабство рождается из свободы, крайний национализм из сверхнационализма».⁴ По Бердяеву, противоречивость, «разорванность» России и русской культуры являются не временным, пусть и длительным периодом, а свидетельствуют об основных свойствах русской культуры с ее изначальной безграничностью,

¹ Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии. Екатеринбург, 2011. С. 11.

² Пивоваров Д. В. Философия религии. Екатеринбург, 2006. С. 260.

³ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 10.

⁴ Там же. С. 23.

широтой, способной вместить в себя абсолютные, взаимоисключающие крайности.

Русский философ Г. П. Федотов при характеристике России использовал образ кентавра, воплощающий единство дикости и культурности, зла и добра, стихии и гармонии. Характеризуя творчество А. Блока в статье «На поле Куликовом», Федотов сделал вывод, что «образ России двоятся» не только в душе А. Блока, но «единой России нет» вообще.¹

Крупнейший отечественный культуролог Д. С. Лихачев писал о различном восприятии русской культуры: одни считают ее несамостоятельной, подражательной, другие гордятся ее великими произведениями искусства.²

Необходимо отметить, что большинство противоречий русской культуры не уникальны: они свойственны и другим культурам (индивидуализм – коллективизм, смирение – бунт, альтруизм – эгоизм, элитарность – народность). Наглядно это проявляется даже в названиях литературных произведений русской и мировой классики: «Принц и нищий» М. Твена, «Блеск и нищета куртизанок» О. де Бальзака, «Богач, бедняк» И. Шоу, «Отцы и дети» И. С. Тургенева, ««Поэт и толпа» А. С. Пушкина, «Поэт и гражданин» Н. А. Некрасова, «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского, «Война и мир» Л. Н. Толстого. Но вместе с тем в русской культуре наряду с названными существуют определенные устойчивые противоречия, характерные именно для отечественной культуры: западное и восточное, оседлое и кочевое, христианское и языческое, светское и редигиозное.

Г. П. Федотов, анализируя творчество А. Блока, выявил устойчивый символ-архетип русской культуры: с одной стороны, стремление к оседлости, определенности, стабильности; с другой стороны, – тяга к кочевничеству, тоска по утраченной воле, «широта духа». Это вполне объяснимо. Как отмечает И. В. Кондаков, становление русской культуры было связано со стремлением русичей преодолеть пережитки кочевой жизни в своем менталитете, обрядах, традициях, образе жизни. Склонность русских к странничеству, метаниям, исканиям,

¹ Федотов Г. П. Судьба и грехи России. В 2-х т. СПб., 1991-1992. Т. 1. С. 122.

² Лихачев Д. С. Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992. С. 11-26.

сохранившаяся со времен соседства и общения с кочевыми племенами, соединилась с желанием стабильности, определенности, постоянства.¹

Бесконечность равнины и пролегающего по ней пути с неведомой целью (пойти туда, не зная куда, принести то, не зная что) – также характерный для русской культуры образ. Многие авторы писали о зависимости строя русской души от специфического ландшафта и характера русской природы. С этого начал свой курс лекций по истории России В. О. Ключевский.² Об этом же писал Н. А. Бердяев.³

Как считает Д. М. Федяев, между огромностью пространства и определенным национальным характером должно быть какое-то связующее звено, являющееся антитезой огромности пространств: «Оказывается, ... антитеза лежит на поверхности. Это капитальнейший факт отечественной истории – крепостное право, прикреплявшее человека к определенному месту».⁴

Развивая эту мысль, Д. М. Федяев пишет, что на формирование русского психического склада во многом повлияло законодательное установление в 1497 году Юрьева дня, ограничивающего возможности переселения крестьян. До введения этого дня переселения были достаточно распространенным явлением. «При обширности территории крестьянам казалось более предпочтительным сменить место, чем заниматься обустройством». Позже Юрьев день был отменен, но «... широкие возможности перемены места не могли не сказаться на русском характере: ощущение временности стало его постоянным моментом. Ощущение временности места легко трансформируется в ощущение временности состояния, а отсюда типичные черты русского характера вытекают сами собой. При всей склонности к анархии мы способны переносить деспотизм, надеясь, что все это пройдет и “перемелется”; преклоняемся перед другими народами, глядя на их достижения в настоящем, и одновременно смотрим на них сверху вниз, поскольку они сосредоточены на этом настоящем и не ставят перед собой таких высоких

¹ Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М., 1994. С. 483.

² Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в 3 кн. Кн. 1. М., 1993. С. 33.

³ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 8.

⁴ Федяев Д. М. Техническое мироотношение (сущность, модификации, эволюция). Екатеринбург, 1994. С. 189.

целей, как мы. ... Фактор “постоянной временности” сказался на всей русской духовной культуре и определил ее существенные отличия от европейской».¹ Наличие противоречивости, возможности соединения несоединимого позволило экстраполировать черту, характерную для православной идеи синергийного развития, а именно соединение разнокачественного, на процесс развития русской культуры.

В-третьих. Можно заметить, что М. Вебер, вводя понятие «идеального типа», не имел в виду конкретно типы культурного взаимодействия, он вел речь об осмыслении ценностной стороны культурных феноменов. Но так как характерной чертой православной идеи синергийного развития, ставшей своеобразным «прообразом» для формирования «идеального типа» синергийного культурного взаимодействия, является направленность этого развития к слиянию с Божественными энергиями, то отнесение к ценностной стороне культурной синергии становится не только возможным, но и необходимым.

Исходя из принятого в данной работе определения культуры, предложенного Д. В. Пивоваровым, идеалообразование как отличительный признак всякой культуры представляет собой «процесс сохранения и изменения почитаемых за идеалы образцов воспроизводства специфической общественной жизни во всех ее измерениях, а также процесс мучительного расставания с идеалами, перестающими животворно влиять на прирост культуры»². При этом основанием культуры, с точки зрения Д. В. Пивоварова, являются базовые сакральные идеалы религии, из которых культура произрастает.³ Структура культуры, по Пивоварову, состоит из «ядра», представляющего собой сакрализованную систему базовых идеалов, и «защитного пояса» – светских идеалов, адаптированных к толкованиям признанных религиозных принципов и материализованных в бытовой, производственной, социально-преобразующей и

¹ Там же. С. 190.

² Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии. Екатеринбург, 2011. С. 12.

³ Пивоваров Д. В. Философия религии. М., Екатеринбург, 2006. С. 620-621.

научно-технической практике, формирующихся в областях ценностного мироотношения.¹

Установка на поведение в соответствии с признанным идеалом определяет основную направленность деятельности человека,² то есть в каждом виде деятельности идеал выступает своего рода парадигмой (от греч. – пример, модель, образец). Идеал формирует ценностные ориентации в качестве важнейших элементов внутренней структуры личности, закрепленные жизненным опытом человека, его переживаниями. Ценностные ориентации отграничивают значимое, существенное для данного человека от незначимого, несущественного. «Совокупность сложившихся, устоявшихся ценностных ориентаций образует своего рода ось сознания, обеспечивающую устойчивость личности, преобладание определенного типа поведения и деятельности, выраженную в направленности потребностей и интересов».³ «Ось сознания» русского человека на протяжении многих столетий была связана с православием, которое традиционно считается ядром русской культуры.

Русская культура – это не только произведения известных писателей, музыкантов и художников. В первую очередь, русскую культуру определяет специфическая манера жить и думать, традиции и обряды, духовные ценности, отношение к себе, к другим людям, к природе, поведение, привычки, то есть то, что принято называть менталитетом или национальным характером. Эта специфическая манера действовать, жить и думать соответствовала неким идеалам и ценностным ориентациям, сформированным определенными историческими и геополитическими причинами, среди которых традиционно выделяется периферийность географического положения Руси, ее срединное положение между Востоком и Западом.

Но одним из главных факторов, помимо геополитического положения Руси, повлиявших на формирование русской культуры, признается принятие восточной

¹ Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии. Екатеринбург, 2011. С. 13-15.

² Там же. С. 17

³ Философский энциклопедический словарь // Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М., 1983. С. 764.

ветви христианства. Одно время Русь и православие воспринимались почти как синонимы. Существует точка зрения, что история не только древнерусской, но и всей русской культуры началась только после принятия Русью христианства, и дата крещения Руси стала точкой отсчета национального культурно-исторического развития России.¹ Как писал Г. В. Флоровский: «История русской культуры начинается с крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории».²

Следует отметить, что существующие теории культурной динамики признают либо положительную роль религии в становлении и развитии культуры (средневековая Европа, Русь-Россия, мир ислама), либо говорят о негативной роли религии в эволюции культуры (западноевропейское Возрождение, Новое время, культура Советского Союза).

О том, что православие являлось основанием русской культуры и верование народа определяло все формы его жизни, начали говорить еще славянофилы. К. Н. Леонтьев также отмечал, что традиционная религия является условием сохранения национальной культуры. Кроме этого, Леонтьев был убежден, что сила государства и его устои, просвещение, поэзия, художественное творчество, «великорусская» жизнь – «словом, все живое у нас» органически сопряжено с православием и влиянием византийских идей и византийской культуры.³

Среди различных концепций происхождения и понимания культуры в русской философской мысли выделяется теория, которую развивали П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков. Главная идея во многих трудах этих авторов – культура произрастает из религиозного культа. Религию они считали материнским лоном культуры и этим объясняли тот неоспоримый факт, что великое множество самых знаменитых памятников мировой культуры носят религиозный характер.⁴

¹ Лосский Н. О. Характер русского народа. М., 1991. С. 36-41.

² Флоровский Г. В. Пути русского богословия // Электронная библиотека «Вехи». URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/> (дата обращения 15.01.2013)

³ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев. Избранное. М., 1991. С. 23.

⁴ Флоренский П. А. Культ, религия и культура // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 101-119.

В православной вере и исповедующей ее русской душе видел основу русской культуры И. А. Ильин, который писал, что русская душа «дитя чувств и созерцания», а ее культуротворческий акт заключается в «сердечном ведении и религиозно совестливом порыве». Русская культура основана на «чувстве и сердце, на созерцании, на свободе совести и свободе молитвы». К вторичным принципам по отношению к первичным основам И. А. Ильин относил мысль, правовое сознание и организаторские функции, то есть то, что, с его точки зрения, является первоосновой европейской культуры.¹

Одна из концепций принадлежит протоиерею Г. В. Флоровскому. Религиозный философ, упоминая строчку из стихотворения Ф. И. Тютчева о том, что русскую землю «В рабском виде Царь небесный исходил, благословляя», и уподобляя русскую культуру паутине, нити которой от Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Н. В. Гоголя и Ю. Ф. Самарина, старцев Амвросия Оптинского, Серафима Саровского «тянутся... куда-то назад, в заволжские чащи, к Нилу Сорскому и прп. Сергию, а оттуда на Афон и далее в раскаленные пространства Фиваиды»,² всю русскую историю и культуру связывал с православной верой.³ В связи с этим, признавая православную религию основой русской культуры, мыслитель призывал славянство вспомнить о своей исторической матери Византии и о первоучителях – равноапостольных братьях.

Богослов игумен Иоанн (Экономцев) по-своему интерпретирует религиозную основу русской культуры и понимает культуру как Богочеловеческое сотворчество. Святоотеческое аскетическое учение он считает учением о творческом процессе. Аскетика, с точки зрения Экономцева, есть высочайшее художественное творчество, материалом которого является сам человек. Именно благодаря такому творчеству – духовно-нравственному преобразению человека – формируется и развивается культура.⁴ Если сопоставить взгляды русских религиозных философов на проблему взаимосвязи

¹ Ильин И. А. Сущность и своеобразие русской культуры / И. А. Ильин. Собр. соч. в 10 т. М., 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 411.

² Флоровский Г. В. О народах не-исторических / Г. В. Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 101.

³ Там же. С. 102.

⁴ Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 182-186.

культуры и религии, то по некоторым вопросам их точки зрения не совпадают. Но в целом они единодушны: православие и православное мировоззрение – это основа русской культуры.

«Православие, формируя мировоззрение, характер русского народа, культурные традиции и образ жизни, этические нормы, эстетические идеалы, было духовно-нравственным стержнем общества. Христианская этика в течение веков регулировала отношения в семье, быту, на производстве, определяла взгляды на государство, других людей, природу. Законодательство и международные отношения также развивались под сильным влиянием православной церкви. Искусство, литература, философия использовали религиозные понятия и символы, обращались к православным ценностям, переосмысливая их заново. В свое время православная церковь объединяла русский народ в будни и праздники, в годы испытаний, лишений, скорби и в годы великих созиданий и духовного возрождения. Идеалы и ценностные ориентации православной веры проникали во все сферы жизни общества, взаимодействуя с другими идеалами, затрагивали в большей или меньшей степени практически каждого русского человека».¹

Традиционно основной чертой, ментальной доминантой русского национального характера считается приоритет духовно-нравственных мотивов жизненного поведения по сравнению с материальными, экономическими, политическими. Деловому общению, холодному, расчетливому и умозрительному рассудку русский противопоставлял в повседневной жизни доверительный разговор «по душам». «Душа-человек», «душа нараспашку» – высшая похвала у русских. С сердечно-созерцательным строем русской души связана православная вера, утвердившая примат души и духа над всеми другими сторонами жизнедеятельности человека. Рассудочное отношение к религии чуждо русскому человеку, который не был закален в догматике, а довольствовался в повседневной

¹ Берсенева Т. П. Синергийные процессы в русской культуре // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. Омск, 2013. № 5 (122). С. 98.

религиозной жизни простой и краткой Иисусовой молитвой: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй меня, грешного».¹

Стремление к возвышенному и святому, абсолютному и бесконечному определили такие свойства русского характера, как мессианизм и патриотизм (наряду с «авось», «небось» и «ничего»). Вера в совершенную правду и справедливость – источник русского героизма, подвижничества, жертвенности.

Вместе с тем основными чертами русского характера называются смирение и покорность. На всем протяжении русской истории регулярно возникали ситуации, требовавшие то героического подвига, то терпеливой жертвы. И та и другая ситуация нашли отражение в древнерусской житийной литературе, в летописях и сказаниях. Первыми русскими святыми стали сыновья великого князя Владимира Святославовича Борис и Глеб, убитые своим братом в междоусобной борьбе. Их канонизировали в лике мучеников-страстотерпцев, сделав заступниками русской земли. Г. П. Федотов по этому поводу отмечал, что братья не были мучениками за Христа и пали жертвой политического преступления в княжеской усобице. Мученичество их «лишено всякого подобия героизма», наоборот, подчеркивается «их человеческая слабость, жалостная незащищенность».² Такой тип духовности Г. П. Федотов назвал «кенотипической святостью» (кеносис – богословское понятие, обозначающее снисхождение Бога к людям, самоумаление Бога). Л. А. Шумихина, анализируя феномен кенотипической святости в русской культуре, отмечает, что с точки зрения нашего современника, житие Бориса и Глеба – это грустная история политического убийства. «Но непротивление братьев-страстотерпцев придает их смерти качество добровольных страданий и очищения, за что они и обрели в русском сознании статус святых. ... Долготерпение стало архетипическим компонентом менталитета и культурно-исторически – почти единственным универсальным средством выхода из кризисных ситуаций русских».³

¹ Ильин И. А. Сущность и своеобразие русской культуры / И. А. Ильин. Собр. соч. в 10 т. М., 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 399-400.

² Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 46.

³ Шумихина Л. А. Генезис русской духовности. Екатеринбург, 1998. С. 267, 270.

Н. А. Бердяев, анализируя корни древнерусской «идеи жертвы», подчеркивал, что «...Подвиг непротivления – русский подвиг. Оproщение и уничтожение – русские черты».¹ Вместе с тем канонизированы были русские князья, основной мотив подвига которых иной – самоотверженная любовь к народу, готовность отдать душу свою «за други своя». Среди них – Александр Невский, Всеволод, Гавриила и Довмонт Псковские, Мстислав Ростиславич Храбрый.

Житийные, фольклорные произведения, относясь к ядру культуры, заключают в себе народную мудрость («сказка – ложь, да в ней намек...»), отражают основные грани национального характера. Поэтому смирение можно отнести к ядерным чертам русского национального характера. Смирение относится к одной из самых главных христианских добродетелей. Как учили отцы церкви, смирение по своему происхождению и сущности теснейшим образом связано с любовью к Богу: если смирение поддерживает любовь, то любовь утверждает смирение. Сокрушение гордости рождает любовь. Отсюда следует, что по мере нравственного совершенствования человека смирение укрепляется и возрастает: чем ближе человек к Богу, тем более он сознает себя грешником. В. Н. Лосский по этому поводу писал, что чем совершеннее становится человек, тем больше он осознает свое несовершенство.² Смирение, таким образом, – показатель нравственного совершенства человека. По мысли святого Иоанна Златоуста, смирение является «матерью, корнем, питательницей, фундаментом и связью всех благ».³

Христианское смирение – это не пассивное состояние, ослабляющее и принижающее самосознание человека. Напротив, оно связано с напряжением всех духовных и физических сил человека с целью бесконечного приближения к идеалу религиозно-нравственного совершенства, что достигается не только смирением, жертвенностью, но также желанием страдания. Страдание является

¹ Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. Самопознание. М., 2005. С. 17.

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 154.

³ Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский. Собрание сочинений // URL: <http://www.ispovednik.ru/zlatoust> (дата обращения 15.01.2013)

своеобразным «проводником» к спасению и счастью. Страдание, которое ассоциируется со страстями, то есть страданиями Христа, олицетворяет подлинность человеческого бытия, истинность человеческой личности и право ее на спасение. В православии происходит не просто примирение с физическими и духовными страданиями, а признается их необходимость для достижения «обожения». Мало того, страдания создавались искусственно, чему есть масса подтверждений в жизнеописаниях русских святых. Такое понимание страдания оказалось очень близким русскому национальному характеру, в котором прослеживается одновременное сосуществование и переплетение радостного и скорбного, муки и наслаждения, любви и страдания.

Страдания делают человека способным к покаянию и очищению. Покаяние – «это ... непрекращающееся и постоянное состояние тех, кто действительно стремится к соединению с Богом».¹ Покаяние, завершающееся благодатными слезами очищения, является началом бесконечной радости: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5, 4).

Сравнивая очищение православных подвижников с катарсисом «экстатиков-платоников», В. Н. Лосский отмечал, что «очищение платоников было, главным образом, интеллектуального порядка и имело целью освободить сознание от коррелятивной бытию множественности...», в православии «...очищение есть отказ от приятия бытия (тварного) как такового, поскольку оно сокрывает “небытие” Божества, есть выступление из области тварного, чтобы приступить к нетварному...».²

Кроме того, в основе русского национального характера лежит желание найти «правду». Русское понимание правды во многом отличается от европейских понятий права и справедливости, потому что вместе со справедливостью несет в своем содержании праведность, святость – не только правду человеческую, но и правду Божию. Правда Божия в сущности есть любовь, которую Бог проявляет не одинаково ко всему человечеству, а к каждому человеку индивидуально, в

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 154.

² Там же. С. 31.

зависимости от его особенностей и решимости принять эту любовь. Поэтому абсолютная правда – это высочайшая нравственная справедливость, которая не имеет юридического характера. По учению православных отцов церкви, милосердие противоположно правосудию, понимаемому строго в юридическом смысле. В отличие от человеческого правосудия, которое рассматривает условное или относительное значение отдельного поступка или поведения человека, Божественное правосудие дает безусловную оценку человеческой личности с точки зрения способности или неспособности человека к восприятию даруемых Божественной любовью благ. Поэтому православное понятие правды ориентировано не столько на общие законодательные положения, сколько на личное доверие. Именно благодаря «неписаному закону» в прошлые времена под честное слово заключались сделки на десятки и сотни тысяч рублей, смысл этого «закона» отражен в русской поговорке: договор дороже денег. Русское понятие правды не мыслилось без милосердия: русский человек был убежден, что «милость превозносится над судом». Еще в середине XI века митрополит Киевский Иларион сопоставил Ветхий и Новый Заветы, противопоставив их как закон и благодать. Прагматические западные устремления он назвал законом, а стремление к спасению, к жизни по правде, по Божией воле – благодатью. Д. С. Лихачев, говоря об «идеологическом своеобразии» русской культуры, в качестве главной черты называл правдоискательство. Правдоискательство он называет и основным содержанием русской литературы начиная с X века.¹

Православные ценностные ориентации, основанные на идее синергии и связанные с поиском правды, страдания, смирения, покаяния, прощения и радостного возрождения, оказались близкими и востребованными в русской жизни. Эти ценностные ориентации, образовав своеобразный набор фундаментальных смыслов, во многом определили жизненный уклад, тип сознания русских и русскую культуру. В «идеальном типе», по М. Веберу, как раз и заключен свойственный какой-либо культуре или какой-либо эпохе ценностный интерес, выраженный в виде теоретической конструкции.

¹ Лихачев Д. С. Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992. С. 11-26.

Таким образом, моделирование синергии как типа культурного взаимодействия, в основе которого лежит экстраполяция основных черт православной идеи синергийного развития на процесс развития русской культуры, возможно благодаря следующим моментам: 1) в основе православной идеи синергийного развития лежит взаимодействие. Взаимодействие также выступает сущностной характеристикой культуры; 2) православной идее Богочеловеческой синергии свойственно соединение разнокачественного; русская культура обладает таким же свойством (западное и восточное, оседлое и кочевое, светское и религиозное); 3) одним из сущностных признаков Богочеловеческой синергии является направленность к слиянию с Божественными энергиями. Русскую культуру в ее лучших образцах характеризует стремление к постановке предельных проблем и попытка найти пути их решения в сфере морально-этических ценностей.

Теоретическое моделирование дает возможность говорить о синергии как типе культурного взаимодействия, используя категориальный каркас, полученный при рассмотрении ее теологической трактовки, при сопоставлении православной синергии с синергетической и диалектической концепциями развития.

При создании культурной синергии религиозное понимание Богочеловеческой синергии модифицируется в культурфилософское, когда во взаимодействие вступает сакральное и профанное, православные ценности и идеалы и обыденно-земные человеческие. Божественные энергии в этом случае понимаются символически – в стремлении культуры к постановке предельных вопросов и поискам их решений в морально-этической сфере. Аналогом взаимодействия Божественных и человеческих энергий в православной идее синергийного развития становится взаимодействие религиозных и светских идеалов в синергии как типе культурного взаимодействия.

С точки зрения православия, целью Богочеловеческой синергии является преобразование и спасение отдельного человека посредством стяжания благодати, смыслом культурной синергии (т.е. синергийного культурного взаимодействия) становится «спасение» культуры, понимаемое как выход из «танатальной

тенденции» (С. Ф. Денисов). «Танатальная тенденция» в культуре – это потеря своей индивидуальности и самобытности, утрата связи с национальными культурными корнями, растворение в общемировом культурном потоке. «Спасение» – это сохранение культурной идентичности и восхождение на новый уровень осознания собственной культуры, заключающегося в признании необходимости творческого синтеза русской культурной самобытности с иными традициями и тенденциями.

Культурологическое понимание синергии заключается в осмыслении того, как наличествовавшая в русской культуре православная идея о возможности взаимодействия Божественных и человеческих энергий оказывала существенное влияние на культуру в целом.

Таким образом, православная идея синергии может быть представлена в качестве «идеального типа» (мысленной модели) культурного взаимодействия, а творения русской культуры в определенные периоды ее развития – как своеобразная репрезентация православной идеи синергии.

Тип синергийного культурного взаимодействия отличается от других выделенных и обобщенных типов. Можно предположить, что синергийное культурное взаимодействие близко к такому типу, как диалог. Но диалог почти всегда предполагает равенство сторон коммуникации. Если рассматривать идею Богочеловеческой синергии, то между Богом и человеком нет и не должно быть равенства, поэтому и культурная синергия не может быть равноправным диалогом.

Синергийный тип взаимодействия отличается также от конвергенции. Конвергенция хотя и предполагает слияние в качественно новое целое на равных основаниях, но эти основания прежде должны прийти к какому-то компромиссу, конвергенция и понимается как «процесс сближения, схождения компромиссов».¹ Компромисс всегда предполагает взаимные уступки, но в идее Богочеловеческой

¹ Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А. П. Евгеньевой. М., 1981-1984. Т. 2. К-О. С. 87.

синергии уступок быть не может, следовательно, конвергенция не является аналогом синергии.

Синергия как тип культурного взаимодействия характеризуется переходом «чужого» в «свое», соединением противоположностей, стремлением к высшим идеалам. Но высшие идеалы могут пониматься людьми по-разному. Общественную жизнь нельзя представить как равнодействующую индивидуальных воле, сознаний, интересов, ни в одном обществе нормы и ценности не образуют единой целостной системы. Отношения между ними могут быть более или менее конфликтными, чем, собственно, и обусловлен непреходящий драматизм жизни. «Чужое», привнесенное извне и ставшее «своим», также может иметь различный характер, как и противоположности, вступающие во взаимодействие. Исходя из этого, понимание синергии как типа культурного взаимодействия требует определить признаки, характерные для этого типа и способствующие его реализации.

§2. Признаки синергийного взаимодействия

Черты православной идеи синергийного развития преломляются в процессе конструирования синергии как типа культурного взаимодействия, характерного для русской культуры. Под «типом» обычно понимается «образец, модель или разновидность, форма, которым соответствует известная группа предметов, явлений».¹ В нашей работе под типом культурного взаимодействия понимается модель, теоретическая реконструкция связей и отношений в культуре, обобщенных на основе определенных формальных и содержательных признаков.

¹ Словарь русского языка: В 4-х т. // Под ред. А. П. Евгеньевой. М., 1981-1984. Т. 4. С-Я. С. 365.

Задачей данного параграфа является выделение признаков, наличие которых позволяет отнести культурное взаимодействие к синергичному типу.

Решающее значение в культурных процессах имеет изменение состояний, качеств, областей деятельности, ценностей культуры, порождение новых форм культурной активности, духовных ориентиров и норм образа жизни людей под влиянием импульсов, идущих извне.

Это «извне» в основном относится к чужой культуре, и тогда речь необходимо вести о межкультурном взаимодействии, обычно понимаемом как вид связей, отношений, влияний между двумя и более культурами, и те изменения, которые появляются в результате этих связей, отношений и влияний.

Для русской культуры активное межкультурное взаимодействие чаще всего было результатом пограничного геополитического положения Руси-России между Востоком и Западом, столкновения и взаимопроникновения на протяжении многих столетий явлений той и другой цивилизации.

В. О. Ключевский отмечал, что именно борьбой западного и восточного влияний были определены взгляды русской интеллигенции на культурное положение народа. Именно борьба Запада и Востока определила, как считал русский ученый, «два направления в умственной жизни русского общества».¹ Для русской культуры проблема взаимоотношений с Западом и Востоком до сих пор является одной из центральных, так как связана с выбором пути не только культурного, но и цивилизационного движения в целом.

В. О. Ключевский писал, что восточное влияние было привнесено церковью и направлялось к религиозно-нравственным целям. Практически не затрагивая гражданское право и государственное устройство, оно тем не менее захватило все общество, проникло во все классы, способствовало образованию духовной целостности древнерусского общества.²

Западное же влияние осуществлялось государством и должно было удовлетворять прежде всего нужды государства. Проникая во все сферы жизни,

¹ Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в 3 кн. Кн. 2. М., 1991. С. 358.

² Там же. С. 358.

западное влияние изменяло взгляды, отношения, государственный порядок, вносило новые политические идеи, гражданские требования, формы общежития, новые области знания, переделывало костюм, нравы, привычки и верования, «перелицовывая наружный вид и перестраивая духовный склад русского человека». Но западное влияние не захватило всего общества. И так, восточное влияние было церковное, западное – государственное.¹

Условно можно выделить три точки зрения на проблему взаимодействия восточного и западного влияния в русской культуре. В. О. Ключевский писал, что «оба направления проходят двумя параллельными струями в нашей истории».² Г. В. Плеханов отмечал, что во время Петровской реформы осуществлялись «два процесса, параллельных один другому, но направленных в обратные стороны» – на Запад (европеизированная дворянская культура) и на Восток (традиционная культура русского крестьянства).³ Слова Н. А. Бердяева о том, что «в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира»,⁴ – стали почти хрестоматийными.

Как отмечает И. В. Кондаков, оппозиция «Запад–Восток» – это абстрактная смысловая конструкция, выработанная для типизации мировой культуры и действующая как парная категория, выражающая дихотомию поляризованного целого всемирной культуры. Сопоставление учеными и писателями, путешественниками и завоевателями культур Запада и Востока позволило выявить ряд антиномий между ними: демократия – деспотизм; научные знания, рациональность – интуиция, вживание в мир; динамизм, развитие – статичность, стабильность; модернизация – традиционность; личность – коллектив; активное

¹ Там же. С. 358.

² Там же. С. 358.

³ Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. Кн. 1. М., Л., 1925. С. 118.

⁴ Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. Самопознание. М., 2005. С. 14.

преобразование мира – достижение гармонии с естественной средой обитания и так далее.¹

Запад и Восток – это различные социокультурные и цивилизационные парадигмы, на протяжении веков сосуществующие, борющиеся друг с другом и влияющие на развитие русской культуры. Внешнее влияние на русскую культуру являлось своеобразным толчком к образованию внутрикультурного взаимодействия, которое могло носить (а могло и не носить) синергийный характер. Внутри русской культуры складывались такие связи и отношения между «твердым ядром» культуры и «защитным поясом», которые могли иметь синергийный характер. Необходимо выяснить, благодаря каким признакам внутрикультурное взаимодействие можно отнести к синергийному типу.

Согласно православному энергийному богословию, энергии Божественные и человеческие имеют различную бытийственную природу. Их соединение требует особых предпосылок, которые создает мистико-аскетическая практика диалога человеческих и Божественных энергий. Экстраполяция выводов, полученных при рассмотрении идеи синергии в православной традиции, на процесс развития русской культуры дала возможность говорить, что из всех видов культурного взаимодействия только диалогическое взаимодействие идеалов наиболее близко к синергийному.

В данном контексте диалог понимается не просто как форма речевого общения, а как метафора, выступающая в качестве определенного типа рефлексии, основывающейся на признании самостоятельности и значимости субъектов коммуникации. Акцент делается не на информационном аспекте, а на герменевтическом, предполагающем «понимание» и принятие субъектами друг друга. Понимание соотносится не столько с раскрытием, обнаружением смысла, сколько с образованием нового смысла, происходящего в процессе освоения «чужого» и превращения его в «свое». Такой подход к рассмотрению диалога создает возможность его осуществления не только между равными субъектами коммуникации, но и в ситуации, когда «более опытный и гибкий участник

¹ Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М., 1994. С. 481.

коммуникации исходит из признания различий в мире и уважения к ним и выстраивает отношения, принимая отличные от собственных взгляды, верования, ценности, формы поведения»,¹ что соотносится с идеей диалога Божественных и человеческих энергий, в котором «Божественное» явно превалирует над «человеческим». О равноправии «участников» Богочеловеческой синергии говорить нельзя: Бог и человек не могут и не должны говорить на равных. Следовательно, и в культурной синергии складывающийся диалог между православными и светскими идеалами носит неравноправный характер, это неравноправный диалог: православные идеалы и ценности доминируют, играют бóльшую роль в культуре.

Наличие неравноправного диалога между православными и светскими идеалами – первый признак синергийного культурного взаимодействия.

Синергийное взаимодействие – не статичное состояние, поэтому взаимодействие идеалов, основанное на неравноправном диалоге, может привести к конкуренции и борьбе идеалов. Идеал, предполагающий гармоничный диалог, не может быть одинаковым для всех. Диалогическое взаимодействие – это только один из видов взаимодействий в культуре, наряду с подавлением, ассимиляцией, конвергенцией и так далее. Прерывистость диалогического взаимодействия обязательно приведет к тому, что диалог идеалов перейдет в другую форму взаимодействия, при которой идеал, признаваемый большинством, может исчезнуть, вследствие чего в культуре исчезнет гармония, люди потеряют общий язык, разрушится организация совместной деятельности. Все это, однако, вызовет и противоположную реакцию: появится потребность в новом идеале.

Каким образом происходит выбор нового идеала? В. П. Бранский отмечал, что в природных системах, на первый взгляд, выбор из возможных альтернатив (то есть выбор нового идеала) является делом чистой случайности (или, по выражению физиков, результатом случайной флуктуации). Но это не совсем так. Анализируя бифуркационный скачок в природных системах, В. П. Бранский

¹ Костина А. В. Национально-культурная идентичность в ситуации диалога культур // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 6 // URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/6/> (дата обращения 12.12.2012)

отметил, что «ответственность» за выбор одного из вариантов развития ложится на внутреннее взаимодействие между элементами природной системы, которое «...представляет собой столкновение противодействующих причин, часть из которых находится в отношении конкуренции-борьбы, а часть – в отношении кооперации-сотрудничества».¹ Ученый сделал вывод, что в основе выбора направления развития и природных, и неприродных систем лежит принцип устойчивости, основанный на «кооперативном взаимодействии». Любое направление развития, не поддерживающее устойчивость системы, неизбежно приводит к катастрофе и гибели системы. Поэтому выбор направления – это выбор наиболее устойчивого состояния, в которое система должна перейти.²

Для культуры наибольшей устойчивостью является состояние, связанное с ее ядерными идеалами. Концепция ядерно-сферического строения культуры активно разрабатывается Н. В. Поддубным.

Согласно данной концепции, любая система представляет собой двойственное в структурном плане образование, состоящее из двух основных сфер: хорошо структурированного ядра и слабо структурированной периферии. Ядро является особым, узловым элементом системы, образуя квинтэссенцию всех имеющих существенное значение системных связей и отношений. Периферия системы – сфера, на которую распространяется упорядочивающее влияние ядра.³

Понятия ядра, периферии, структуры первоначально использовались только по отношению к материальным системам. Н. В. Поддубный отмечает, что даже поверхностный анализ многих природных систем говорит о том, что ядро имеют самые различные системы. Это – элементарная частица, атом, молекула, живая клетка, организм в целом, плоды растений, общество, биосфера, планета, Галактика, Вселенная. Отсюда следует, что ядро – обязательный атрибут всякой системы.⁴

¹ Бранский В. П. Искусство и философия: Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере истории живописи. Калининград, 1999. С. 502.

² Там же. С. 502-503.

³ Поддубный Н. В. Самоорганизующиеся системы: онтологический и методологический аспекты. Р/Дон, 2000. С. 80.

⁴ Там же. С. 80.

В своих рассуждениях Н. В. Поддубный ссылается на Б. М. Кедрова, который также отмечал, что ядро того или иного объекта природы имеет для этого объекта принципиально важное, даже решающее значение. Причем, как отмечал ученый, это касается не только сложившихся, устоявшихся систем, но и тех, которые находятся на стадии становления.¹ Так, например, если ядро атома полностью лишено своих электронов, то оно способно последовательно восстановить всю структуру атома, извлекая электроны из окружающей среды. Возникновение солнечной системы также связано с тем, что материал для образования планет возник в результате вещественного излучения Солнца как будущего центрального светила. Подобная картина, как указывал Б. М. Кедров, обнаруживается и в области биоорганической химии. Основное ядро или костяк сложного биоорганического соединения достраивает периферические, наружные части молекулы, образуя готовую молекулу соответствующего вещества.²

На ядерно-оболочечное строение многих природных объектов, как отмечает Н. В. Поддубный, обращали и обращают внимание различные ученые-исследователи, философы, религиозные деятели. В свое время ставил вопрос о центре мироздания Т. де Шарден. Мир как сфера, по его мнению, имеет свой центр, «точку Омега», куда ведут все линии развития и где они сомкнутся.³ В семидесятых годах XIX века русский философ Н. Н. Страхов предложил аналогичную шарденовской модель мироздания. В предисловии к своему главному философскому произведению «Мир как целое» Страхов выделял пять основных положений, отражающих его системные представления. В качестве центра, ядра мироздания Н. Н. Страхов мыслил человека, который является сущностью, квинтэссенцией бытия, в человеке сходятся все связи и отношения, существующие в мире.⁴

Таким образом, представления о мироздании как о системе, состоящей из ядра, влияющего на все системные уровни и элементы, и оболочки,

¹ Кедров Б. М. Классификация наук. М., 1985. С. 359.

² Там же. С. 359.

³ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 207.

⁴ Страхов Н. Н. Мир как целое. М., 2007. 576 с.

непосредственно связанной с ядром, существуют в науке и философии достаточно давно.

Единство ядра и его среды, их взаимное отражение заключается в том, как пишет Н. В. Поддубный, что программа (информация), отражающая всю систему в целом и находящаяся в ядре, опредмечена в этой среде в виде различных функциональных элементов, так же, как, например, информация о производстве в целом, содержащаяся в голове руководителя как ядре организации, опредмечена в реальных подструктурах – цехах, бригадах, отделах и т.д.¹ Н. В. Поддубный, проанализировав строение различных систем (биологической, химической, физической), сделал вывод, что особенности сфероцентрической организации системы делают ее универсальной формой существования любых систем, в том числе и культуры. «Твердое ядро» и так называемый «защитный пояс» в строении культуры выделяет Д. В. Пивоваров.²

Культура, исходя из положений ядерно-сферической концепции, представляет собой сочетание противоположных, но системно связанных принципов изменчивости и стабильности. Культурное ядро включает в себе стабильность, а культурная оболочка – изменчивость. Ядро культуры представляет собой единство материальных и духовных составляющих человеческой деятельности, обладающих устойчивостью и стабильностью, передающихся от поколения к поколению в виде информации, законов и норм, способствующих исторической воспроизводимости и сохранению идентичности социума. Ядро культуры концентрирует в себе нормы, стандарты, эталоны, правила деятельности, системы ценностей, выработанные в результате жизнедеятельности общества. Главная функция ядра культуры – сохранение и передача идентичности социума, поэтому оно обладает высокой устойчивостью и минимальной изменчивостью. Сферами, в которых реализуется ядро культуры, являются фольклор, мифология, религиозные представления, национальные и социальные обычаи, привычки, повседневность, исторические традиции, обряды,

¹ Поддубный Н. В. Самоорганизующиеся системы: онтологический и методологический аспекты. Р/Дон, 2000. С. 87.

² Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Екатеринбург, 2011. С. 13.

основные языковые структуры. Если ядро культуры исчезает или изменяется под воздействием каких-либо причин, то соответственно исчезает или изменяется сама культура.

Различное понимание культуры в целом предполагает разное «наполнение» этого ядра, но в любом случае одно остается постоянным – в роли «твердого ядра» принимаются «предельные ценности, то есть идеалы, субъективно оцениваемые людьми как нечто безусловно исходное и совершенное».¹ Как отмечает Д. В. Пивоваров, «твердое ядро» культуры задает человеку высший смысл жизни, оставляя в то же время некоторый простор для выбора между входящими в это ядро альтернативными идеалами. Для культуры же они являются целью и направлением развития. Роль «твердого ядра» культуры способен исполнять основополагающий «священный текст», а «защитный пояс» культуры может быть представлен светскими идеалами, адаптированными к толкованиям признанных религиозных принципов и материализованными в бытовой, производственной, социально-преобразующей и научно-технической практике. Эти идеалы формируются в сфере морали, политики и иных областях ценностного мироотношения».²

Таким образом, идеал, являясь формой реализации «твердого ядра» культуры, присутствует в недрах культуры в качестве некоторого устойчивого фактора, определяющего как специфические черты этой культуры, так и ее эволюцию в том или ином направлении: «Если, например, у немцев или французов их базовые идеалы заметно отличаются, то у них и разные культуры».³

Всегда ли в русской культуре в роли ядерных выступали православные идеалы и ценности? Д. В. Пивоваров отмечает, что ядерными идеалами, например, европейских культур «в разные эпохи поочередно выступали: космос (Античность), человек (Ренессанс), государство (Новое время), природа (первая половина XIX – первая половина XX в.), текст (постмодерн второй половины XX

¹ Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Екатеринбург, 2011. С. 16.

² Там же. С. 15-16.

³ Там же. С. 12.

века), интертекст (конец XX – начало XXI в.)».¹ Если в этом плане рассматривать русскую культуру, то положительного ответа на поставленный вопрос не будет: нет, не всегда русская культура вектор своего развития связывала с православными ценностями и идеалами. Особенно это заметно при рассмотрении отношений Руси-России с Западом.

Процесс складывания отношений между Западом и Россией рассматривался в работах многих авторов.² Как отмечает Л. А. Черная, формирование современного восприятия Запада имеет длительную историю.³ В домонгольский период встречается нераздельное восприятие Севера и Запада, что говорит об индифферентном отношении к Западу русских летописцев. Запад никак не ассоциировался ни с Западной Европой в целом, ни с Римом как центром западного мира, в частности.⁴ Принятие Русью христианства возбудило особый интерес не только к Царьграду, но и к Риму. Рим как колыбель христианства был упомянут уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона. Он поставил его перед «благоверной землей Греческой» и назвал Константина Великого крестителем не только греков, но и римлян, по примеру которого и киевский князь Владимир Русь «Богу покори». Но при этом митрополит Иларион приветствовал принятие веры не из Рима, а из Константинополя.⁵

Позже отношение к Риму изменилось от уважительно-отстраненного до агрессивно-отрицательного. В «Повести временных лет» под 988 годом и в других сочинениях звучит один и тот же мотив: «Не принимай же ученья от латинян, их ученье искаженное».⁶ Печать «испорченности» легла на весь западный христианский мир, и на протяжении XIV–XVI веков она становилась

¹ Там же. С. 16.

² См.: Взаимодействие культур Запада и Востока: Сб. статей. М., 1991. 168 с.; Григорьева Т. П. Образы мира в культуре, встреча Запада с Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 262-299.; Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 54-70, 71-90.; Запад-Россия-Восток. М., 1999. 448с.; Конрад Н. И. Запад и Восток. Статьи. М., 1972. 496 с.; Мамонова М. А. Запад и Восток: традиции и новации рационального мышления. М., 1991. 119 с.; Метан Ги. Запад – Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. Paulsen, 2016. 464 с.; Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. 188 с.

³ Черная Л. А. Образ «Запада» в русской культуре XI-XVII веков // Россия и Запад: Диалог или столкновение культур. Сб. ст. М., 2000. С. 31-46.

⁴ Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI—XIV вв. М., 1996. С. 101-102.

⁵ Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т. 1. СПб., 1997. С. 43-45.

⁶ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т. 1. СПб., 1997. С. 161.

все более четкой и глубокой. Взятие Константинополя турками в 1453 году усилило неприятие Запада, а появившаяся тогда концепция «Москва – третий Рим» закрепила в русской культуре идею изоляции православного Востока и отрицания «поврежденного» Запада.¹

Таким образом, несмотря на то что с XV века русские князья, а затем цари активно приглашали западных специалистов и иностранцы стали заселять Москву, основными, составляющими «твердое ядро» древнерусской культуры, были православные идеалы, что было обусловлено восприятием Русью культурного влияния Византии и большой ролью православия в древнерусский период.

В XVIII веке Петр Великий поставил задачу сделать страну «Российской Европой». Чисто внешне реализация этого плана проявлялась в принятии европейской моды, появлении новых бытовых привычек, этикете, ассамблеях и так далее. Одновременно шел процесс и более глубокого, внутреннего усвоения нового идеала, что проявлялось в тяге к науке, образованию, смене ценностных ориентиров в общественной жизни, новом взгляде на любовь и отношение к женщине, увлечении литературой, искусством, музыкой, театром. Новая столица России строилась как европейский город. Голландские каналы, итальянские площади, французский интерьер дворцов и тому подобное должны были, по замыслу Петра Великого, убедить иностранцев в том, что появилось восьмое чудо света – европейский город среди болот. В своей «Российской Европе» император стремился сделать образ Запада зримым. Как отмечает Л. А. Черная, Запад для России стал школой цивилизованного бытия, собранием идеальных человеческих типов. Это был, конечно же, искаженный, но цельный и привлекательный образ, повлиявший на формирование не одного поколения россиян.²

Петровские реформы способствовали расчленению единой русской культуры на светскую, связанную с влиянием западных светских идеалов, и религиозную, связанную с православным ядром. В это время светские западные

¹ Черная Л. А. Образ «Запада» в русской культуре XI-XVII веков. М., 2000. С. 31-46.

² Там же. С. 31-46.

идеалы определенной частью россиян стали восприниматься в качестве ядерных, стали представлять собой нечто «божественное», роль «основополагающего священного текста» (Д. В. Пивоваров) стали играть так называемые западные культурные ценности, традиционно связываемые не с подчинением человека высшим невыразимым идеалам, а с личной свободой, правом собственности, научным прогрессом.

Такая ситуация совмещения в «твердом ядре» культуры нескольких идеалов (чаще всего – религиозных и светских) характерна для общемирового культурного развития, как пишет Д. В. Пивоваров: «Одни индивиды живут преимущественно высшими идеалами своей культуры и сторонятся прозаических ценностей. Иные, напротив, ориентируются на утилитарные ценности и глухи к сакральным смыслам. Третьи ухитряются как-то гармонизировать священное и светское в своих жизненных установках. Так или иначе ансамбль идеалов культуры предоставляет человеку свободу выбора ... В этом смысле культура не бывает ни чисто религиозной, ни чисто светской, но в той или иной мере содержит внутри себя религиозные и светские компоненты».¹ В петровской России светская культура, получившая мощное развитие и широкое распространение в художественных, научных, образовательных, политических формах, стала взаимодействовать с религиозной.

Таким образом, западное влияние на русскую культуру способствовало появлению внутрикультурного взаимодействия, которое, на наш взгляд, могло носить как собственно синергийный, так и псевдосинергийный характер. В чем это проявлялось?

Первой чертой культурной синергии было определено наличие неравноправного диалогического взаимодействия православных и светских идеалов. Диалог здесь не абсолютное равенство сторон, но и не подавление, не уничтожение одной из сторон коммуникации, хотя обязательный «крен» в таком диалоге должен быть, одна из сторон диалога всегда занимает более сильную позицию. В неравноправном диалоге, характерном для культурной синергии,

¹ Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Екатеринбург, 2011. С. 16, 19.

такой «крен», то есть более сильное влияние, – на стороне, символично выражающей Божественные энергии и, соответственно, связанной с православными ценностями.

В начале XVIII века западные идеалы были настолько восприняты многими русскими людьми, что они превратились в «Иванов, не помнящих родства». Начиная с эпохи Петра Великого, в России торжествует западная цивилизация, «крен» был сделан в сторону западных светских идеалов. Форма синергии сохранилась – движение к высшему идеалу, но суть, содержание этого идеала стало иным, отличным от православного. Произошел *культурный псевдоморфоз*.

Понятие псевдоморфоза, введенное в культурологию и культурфилософию О. Шпенглером, обозначает геологический дефект, когда кристаллы минерала под влиянием внешних факторов вымываются из скальной породы, а образовавшуюся пустую форму занимает раскаленная масса и затвердевает. Внешнее «чужое» заполнение «родной» формы, встречающееся в мире минералов, О. Шпенглер спроецировал на мир культуры, приведя в качестве иллюстрации своей мысли петровские реформы.¹ Действительно, культурные «переодевания», которые устраивал Петр с целью быстрой европеизации России, напоминали образование «ложных» кристаллов в геологии.

К понятию псевдоморфоза в свое время обращался Г. В. Флоровский, оценивая влияние киевской, западной, учености на русское православие в период, предшествовавший расколу. Русский философ писал: «С культурно-исторической точки зрения, Киевская ученость есть несомненное и значительное событие, не только явление. Это первая и открытая встреча с западом. Можно было бы сказать, свободная встреча, – если бы она не окончилась не только пленом, но именно сдачей в плен. ... Это была псевдоморфоза религиозного сознания, псевдоморфоза православной мысли». По Флоровскому, в XVII веке псевдоморфоз был также в московском просвещении: «Москва борется с наступающим из Киева латинофильством. Но нечего было противопоставить из

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2 // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 26-27.

своих залежавшихся и перепутанных запасов. Призываемые греки оказывались малонадежными при всей их эрудиции. ... И побеждает Киев».¹

Для культурного псевдоморфоза характерна ситуация, в которой привнесенное извне содержание существовало в «родных» формах. В этом случае чуждые русской природе идеалы, приобретшие статус «божественных», начинали господствовать в России и изменять развитие ее культуры. Стремление к «божественному» присутствовало, а наполнение «божественного» было иным. Тип взаимодействия, свойственный таким культурным процессам, определяем как псевдосинергийный.

Необходимо отметить, что псевдосинергия – производное от псевдоморфоза. Если примеры культурного псевдоморфоза можно обнаружить практически в любой культуре, то псевдосинергия – явление, характерное для русской культуры. Православная идея синергии предопределила у русских людей эмоционально-мистическое отношение к действительности и как следствие – появление в русской культуре тенденции к обожествлению.

Таким образом, *псевдосинергийный тип культурного взаимодействия – это синергийный по форме и динамике процесс усвоения и доминирования заимствованных, чуждых православию, идеалов и ценностей.*

Восприятие «чужих» идеалов свойственно любой культуре. Усвоение западных идеалов в свое время стало не только желанным для русской культуры, но и необходимым. Как отмечал Г. П. Федотов, в России с XVIII века «сожительствовали» две культуры: «одна представляла варваризированный пережиток Византии, другая – ученическое усвоение европеизма».² Русский философ отмечал поразительную легкость, с которой «русские скифы» усваивали чуждое им просвещение. Усваивали не только пассивно, но и творчески: «На Петра немедленно ответили Ломоносовым, на Растрелли – Захаровым, Ворониным. Через полтора года после петровского переворота – срок

¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. // Электронная библиотека «Вехи». – URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/> (дата обращения 15.07.2014)

² Федотов Г. П. Россия и свобода. Нью-Йорк, 1952. С. 154.

небольшой – блестящим развитием русской науки».¹ Конечно, «уродств и деформаций было немало», но необычайный расцвет русской культуры XIX века, появление Пушкина, Толстого, Мусоргского, Ключевского, могло осуществиться только «благодаря прививке к русскому дичку западной культуры».² Кроме этого, источник и корни, казалось бы, чисто русского течения славянофилов Г. П. Федотов также усматривал на Западе – в Германии. А молодая русская интеллигенция 60-х годов XIX века, искавшая «русские корни в далеком, замосковском прошлом», по мнению Г. П. Федотова, «предпочла усвоить московскую историческую традицию митрополита Макария и Степенной Книги, пропущенную сквозь Гегеля».³

Главное отличие исторических примеров культурного псевдоморфоза Г. В. Флоровского от примеров «сожительства» двух культур Г. П. Федотова в том, что во втором случае трансформировалась лишь форма при сохранении ядра, противоречивость статичного ядра культуры и подвижной оболочки разрешилась не путем отторжения, а путем впитывания и творческой переработки. Несмотря на различные изменения оболочки, православное ядро сохранило сакральный смысл, обеспечив тем самым единство, узнавание и особенность русской культуры. Г. П. Федотов, не говоря о культурной синергии, по сути дела выразил ее сущностные свойства – соединение разнокачественного и способность создавать новое качество.

В русской культуре синергичное взаимодействие – это тип внутрикультурного взаимодействия, при котором ядерные православные идеалы и ценности, в определенной степени адаптированные к культурно-историческим реалиям, существовали в религиозной или светской форме.

Таким образом, взаимодействие в русской культуре могло носить как псевдосинергичный, так и синергичный характер в зависимости от того, какие идеалы в процессе взаимодействия играли доминирующую роль: заимствованные западные или родные православные.

¹ Там же. С. 154.

² Там же. С. 155.

³ Там же. С. 161.

Доминирование в процессе культурного взаимодействия православных идеалов и ценностей является вторым признаком синергийного взаимодействия в русской культуре.

Влияние ядерных идеалов на культурную периферию образует своеобразный эффект, когда данные идеалы не просто распространяются на различные сферы культуры, но получают там усиленное звучание, проявляясь в творческой преобразующей деятельности человека, направленной на самого себя, на природу и общество.

Д. В. Пивоваров отмечает: «... Как всякий знак или символ, идеал имеет телесную оболочку и сверхчувственное значение. Поэтому культуру как идеалообразующую грань человеческой жизни неправомерно делить на ... “материальную культуру” и “духовную культуру”. В отличие от обычного знака, идеал ценен не только своим значением, но также телесным выражением».¹ Анализируя немецкие термины «Ideelle» и «Ideale», Д. В. Пивоваров обращается к Г. В. Ф. Гегелю, который под «Ideale» «подразумевал совершенное проявление нематериальной сущности в некотором редко встречающемся во внешнем мире материальном явлении, имеющем характер эстетического предмета (зримую сущность, слышимую сущность, чувственное явление идеи). По Гегелю, “Ideale” – концентрированно высвеченная сущность и прозрачное окно в бытие, обычно скрытое от прямого взора».²

С точки зрения православного богословия, сущность Бога непознаваема, но Бог существует не только в себе, но и вовне. Это существование Бога, обращенное вовне, есть Божественная энергия, которая и есть «концентрированно высвеченная сущность», означающая Божественное присутствие в мире, и как следствие – видимое проявление этой энергии, заключающееся в иерархичности мира, в наличии в нем неравнодушия, неравенства, правды, красоты.

Православие считает, что, отличаясь от сущности, энергия в то же время неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и

¹ Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Екатеринбург, 2011. С. 12.

² Там же. С. 11.

неделимый. Таким образом, суть православного идеала понимается в соответствии с представлением о «присутствии» Бога в мире и, значит, о возможности для человека и мира стать совершенными. «Богopodobие человека определяется здесь (в православии – Т. Б.) тем фактом, что только он из всего земного бытия способен воспринять Божественные энергии и тем самым сделать их действенными для своей личности и для всего земного мира. Этим определяется “задание”, которое каждый человек обязан (с той или иной степенью полноты) реализовать в жизни».¹ Конечной целью усилий человека является полное преобразование своего бытия, радикальное преодоление своего земного несовершенства и соединение с Богом благодаря синергии – достижения того, что в православной традиции обозначается понятием «обожение».

Но преобразования собственного бытия, преодоления состояния тварности еще недостаточно для того, чтобы выявить свое Богopodobие. Тварность – не основное свойство человека, гораздо существеннее в антропологии православия то, что, подобно Богу, человек и сам может творить. Но то, что для Бога является естественным и самопроизвольным, у человека требует зачастую высочайшего напряжения духовных и физических сил. Отец Иоанн (Экономцев) возвышенно и страстно характеризует творческий процесс: «Втиснутому в тиски физических, биологических и других законов человеку, пожалуй, легче остаться на волне инерции, чем попытаться совершить прорыв в инобытие. Творчество для человека – это кенозис, самоистощение, это жертва, восхождение на Голгофу. Вот почему так велик соблазн отказаться от своего Богopodobия, замкнуться в своей монаде, погасив тоску одиночества бесплодными мечтаниями и иллюзиями».²

Человек в своем «обожённом» состоянии не может оставаться на стадии простого осознания несовершенства и зла мира, не может просто сострадать ему. Такое чисто страдательное и пассивное состояние означало бы возвращение к начальной точке пути, означало бы, что никакого преобразования человека, «обожения» не произошло. В своем новом состоянии человек должен раскрыть

¹ Евлампиев И. И. Традиция исихазма в русской культуре: от Андрея Рублева до Андрея Тарковского // URL: <http://tarkovskiy.su/texty/analitika/Evlampiev.html#001> (дата обращения 15.07.2014)

² Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 180.

свою способность преобразить, пересоздать окружающий его мир – в соответствии с замыслом Божественного совершенства. Согласно православному учению о синергии, главным признаком преображения человека и мира становится творчество как создание нового, дополнительного, качества, не существовавшего до того в природе.¹

Экстраполяция этой черты православной идеи синергийного развития на моделируемый тип культурного взаимодействия позволяет определить *третий признак культурной синергии, а именно: распространение православного ядерного идеала на культуру в целом или на отдельные ее сферы и образование синергийного эффекта, результатом которого является творческая деятельность.*

Отсюда следует, что основными проблемами, поднимаемыми в ходе рассмотрения русской культуры с точки зрения синергийного взаимодействия, является проблема преобразования человеческого бытия, преодоления его тварного состояния; проблема творчества и творческого «задания» человека; проблема человеческой свободы, понимаемой как путь к Богочеловеку или к человекоБогу; проблема характера познания, которое может быть результатом соединения с Божественными энергиями или результатом разумного постижения мира.

Творчество, согласно православию, есть реализация идеи Богочеловеческой синергии. Поэтому результат творчества является ее своеобразным «опредмечиванием», существующим в различных формах: в живописных, художественных, архитектурных, музыкальных произведениях, которые и являются «зримой сущностью, слышимой сущностью, чувственным явлением идеи».² Об этом говорил архимандрит Киприан, описывая творческий процесс.³ Об этом же писал В. Н. Лосский, отмечая, что «...Церковь торжествует в борьбе

¹ Евлампиев И. И. Традиция исихазма в русской культуре: от Андрея Рублева до Андрея Тарковского // URL: <http://tarkovskiy.su/texty/analitika/Evlampiev.html#001> (дата обращения 15.07.2014)

² Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Екатеринбург, 2011. С. 11.

³ Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Гл. 7. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/kipke01/index.htm> (дата обращения 15.07.2014)

за иконопочитание, утверждая возможность выражать Божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения».¹

Таким образом, экстраполяция основных черт, характеризующих православную идею синергийного развития, на процесс развития русской культуры позволила смоделировать синергию как «идеальный тип» культурного взаимодействия. Такого рода «идеальный тип» выполняет методологическую функцию, помогая решить культурологические проблемы путем наложения созданной мыслительной конструкции на объективную реальность. Этот прием, в процессе реализации которого отсекаются «лишние» с точки зрения задачи исследования факты и явления, дает возможность представить все многообразие действительности в виде определенной ценностной установки той или иной исторической эпохи. Например, в данной работе акцент сделан на такие черты русского национального характера, как душевность, чувствительность. Это не значит, что русские были лишены рациональности и русский народ – сплошная интуиция и сердечность. Но моделирование синергии как типа культурного взаимодействия потребовало акцентировать внимание именно на таких национальных чертах, которые связаны были с православными ценностями и идеалами.

«Идеальный тип» – это и есть ценностная установка, ценностный интерес эпохи, выраженный в теоретической конструкции. С одной стороны, реальная действительность многообразна, с другой стороны, в реальном мире все характеристики какого-либо явления представлены не всегда, однако всякий частный случай легче интерпретировать, сравнивая его с неким «идеальным типом». По сути дела движение мысли идет не вслед за объектом анализа (в нашем случае – русской культурой), а в обратном направлении: объекту приписываются определенные характеристики, накладывающиеся на реальные процессы, в результате чего моделируется «идеальный образ» объекта.

В процессе работы сформулированы признаки, характерные для синергии как типа культурного взаимодействия, а именно:

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 11.

– наличие неравноправных диалогических отношений между православными и светскими идеалами;

– доминирование православных ценностей в «твердом ядре» культуры при их взаимодействии с иными ценностями;

– распространение ядерного идеала и образование синергийного эффекта в виде творческой деятельности. Результат творчества является своеобразной репрезентацией идеи Богочеловеческой синергии, существующей в различных формах.

Кроме синергийного, для русской культуры характерен псевдосинергийный тип культурного взаимодействия, в процессе которого также происходит переход трансцендентного в имманентное (или «чужого» в «свое»), но «чужое» здесь никак не связано с православными идеалами и ценностями. Доминирующими в этом типе взаимодействия становятся не православные, а иные идеалы, претендующие на роль «божественного».

Это не значит, что в русской культуре не было других типов взаимодействия. Но при теоретическом конструировании синергии как типа культурного взаимодействия во главу угла было положено ценностное содержание этого взаимодействия, связанное с православными идеалами. Именно такое ценностное наполнение явилось основным фактором отнесения культурного взаимодействия к синергийному типу.

§3. Динамика синергийного взаимодействия в русской культуре

Лежащее в основе культурной синергии взаимодействие противоположностей, являющееся источником развития, позволяет говорить о ней как о динамичной категории, отражающей определенные тенденции в

развитии русской культуры. На протяжении XIX–XXI веков гуманитарными науками предпринимались попытки осмысления культурной динамики, понимаемой как «изменения внутри культуры и во взаимодействии разных культур, для которых характерна целостность, наличие упорядоченных тенденций, а также направленный характер».¹ Постепенно в культурологии сложились две основные тенденции в теоретическом осмыслении историко-культурного процесса. К ним относятся концепции линейного и циклического развития культуры.

В рамках линейного представления о культуре история человечества понимается как поступательное движение (Г. Э. Лессинг, И. Г. Гердер, О. Конт, К. Маркс, К. Ясперс). Идея цикличности в историко-культурном процессе трактуется как совокупность историй обособленных культур, где каждая проходит свой цикл от рождения до смерти (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби).

К настоящему времени в мировой научной мысли существует большое количество идей, представлений и концепций, позволяющих дать научную интерпретацию культурной динамики с разных гносеологических позиций – с точки зрения закономерностей эволюционных изменений, исторического развития, а также исходя из постмодернистских представлений о фрагментарности культурных изменений. Большой вклад в развитие теории культурной динамики внесли исследователи, работающие в рамках структурно-функционального подхода, теории конфликтов, синергетики. Подобный междисциплинарный синкретизм и методологический плюрализм неизбежен при анализе такого явления, как культурная динамика. Сложность и во многих случаях неочевидность изменений в культуре делают различные подходы к изучению культурной динамики взаимодополняющими по отношению друг к другу.

Что касается русской культуры, то есть много концепций, в которых исследуются ее сущностные признаки и закономерности развития. Несмотря на

¹ Аванесова Г. А. Динамика культуры // Культурология. XX век. Энциклопедия в 2 т. СПб., 1998. Т. 1. С. 176.

наличие различных теорий, почти все ученые едины в одном, признавая прерывистый и катастрофичный характер развития русской культуры. В то же время отмечается, что дискретность в развитии культуры всегда вызывала постоянное желание уйти от противоречий и преодолеть внутренне-конфликтную структуру.

В рамках нашей темы представляет интерес концепция развития русской культуры, принадлежащая А. С. Ахиезеру, который оперировал понятиями «инверсия» и «медиация».¹ А. С. Ахиезер рассматривал русскую культуру как биполярную, содержащую в себе два противостоящих «вектора конструктивного напряжения». Верх берет то одна, то другая из двух альтернатив, отчего ход истории становится подобен колебанию маятника. Переходы из одного полюса в другой определяются закономерностями инверсии. То есть, по Ахиезеру, инверсия – это метание между культурными полюсами-абсолютами, характерное для динамики русской культуры. Медиация – поиск нового смысла в сфере между полюсами. Медиация, считал А. С. Ахиезер, слабо выражена в русской культуре.

Как отмечал ученый, инверсия и медиация – это единый процесс, а преобладание того или иного принципа разрешения бинарных оппозиций характеризует принадлежность культуры к одному из типов – инверсионному или медиационному. Для пограничных культур, а русскую культуру А. С. Ахиезер относил именно к таким, характерно инверсионное развитие.

Циклы инверсии приводят, согласно А. С. Ахиезеру, к пульсирующему состоянию общества. Однако общество, основанное на полярных доминантах, находящееся в состоянии перманентного раскола, маятниковых перепадов из одной крайности в другую, не распадается. Его целостность сохраняется благодаря наличию в нем «медиатора», которым, по определению А. С. Ахиезера, является «специфическая организация большого общества», возникающее в его рамках «особое сообщество», являющееся «средством и орудием интеграции, преодоления в масштабе общества социокультурного противоречия, следования

¹ Ахиезер А. С. Россия: Критика исторического опыта // URL: <http://coollib.com/b/216815/read#t241> (дата обращения 15.07.2014)

социокультурному закону. Медиатор — всеобщий интегратор общества, — посредник между целым и частью, посредник между частями через целое».¹

Медиатором, по А. С. Ахиезеру, чаще всего является государство, или партия, или профсоюзы, или армия. Таким образом, наряду с инверсией, в русской культуре всегда присутствует составляющая, которую А. С. Ахиезер назвал «медиацией» и которая «постоянно нацелена на выход за рамки унаследованной оппозиции, развивает новые смыслы, новые оппозиции, созидая новые ценности, новые отношения».² Суть медиации состоит в поиске промежуточного варианта между полюсами оппозиции, служащей основой для инверсии.

Идея синергичного культурного взаимодействия, в основу которой положено взаимодействие противоположных идеалов, во многом согласуется с идеей А. С. Ахиезера о наличии медиационных (срединных) моментов в истории русской культуры, при всем тяготении ее к инверсионному (маятниковому) способу развития. И синергия, и медиация характеризуются взаимодействием противоположностей, стремлением к созданию новых смыслов. И синергичное, и медиационное развитие в определенные периоды меняются (или существуют одновременно) на псевдосинергичное и инверсионное.

Но между этими идеями есть существенное различие: в качестве медиатора у А. С. Ахиезера выступает внешний фактор, некая социальная или государственная структура. Согласно его точке зрения, вся история России – это борьба общинного, соборного начала и начала авторитарно-государственного. Реализация каждой из этих альтернатив всякий раз доходила до опасной черты, грозящей России гибелью, после чего происходил крутой разворот, и общество начинало двигаться в обратную сторону. А. С. Ахиезер написал подробную историю колебания этого великого маятника.

Представляется все же, что медиатор содержится внутри самой русской культуры в качестве ядерной культурной идеи, которой является православие. А.

¹ Там же.

² Там же.

С. Ахиезер фактически отрицал идеальный ценностный план, который на протяжении столетий объединял различные слои русского общества. Можно принимать или не принимать этот факт, но крестьянская община была одновременно церковным приходом, российская государственность также имела под собой религиозное основание. И выбор восточнохристианского вектора социокультурной ориентации Руси был вызван не только ее геополитическими интересами. За этой ориентацией стояла некая духовная доминанта, предвосхищающая соответствующие социально-практические цели и стремления и предопределяющая выбор народом и страной религиозно-культурной традиции. Эта духовная доминанта, «подтолкнувшая» Русь к выбору восточного христианства, обусловлена русским менталитетом, нашедшим свое воплощение в восточнославянской мифологии, культурных традициях, массовой психологии, хозяйственном укладе и образе жизни. Выбирая между западным и восточным христианством, предпочтение было отдано восточному, более близкому славянскому язычеству, богатому ритуалами, наглядной изобразительной символикой, театральностью храмового действия, подчеркнутой эстетизированностью обрядовой стороны религии, ее праздничностью.¹

Представляется, что единство и целостность русской культуры при всем инверсионном характере ее развития обеспечивал не столько внешний фактор, связанный с общественными и государственными структурами, сколько внутренняя идея, связанная с православными идеалами и ценностями.

Определить культурную динамику на каком-то отрезке времени значит выделить в той или иной ее области такие изменения, которые приобрели упорядоченный, векторный характер, которым свойственны общие качества, содержательная определенность и сходная направленность основных тенденций.

С точки зрения синергийного взаимодействия это следует понимать так, что в определенные периоды развития русской культуры признаки, характерные для синергии как типа культурного взаимодействия, проявлялись наиболее ярко и отчетливо. Процесс распространения православных идеалов в русской культуре

¹ Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М., 1994. С. 60.

не отличался стабильностью и постоянством: были времена, когда они уходили на периферию культурной жизни. Но были периоды, когда их влияние оживлялось и разгоралось с новой силой, тогда синергичное взаимодействие, достигая наиболее полной реализации, способствовало «спасению», сохранению уникальности и идентичности русской культуры. Такие периоды предлагаем назвать периодами синергичного культурного развития.

Образование *периодов синергичного развития, понимаемых как время наиболее активного взаимодействия православной идеи Богочеловеческой синергии с иными идеями, обращающимися в русской культуре*, связано было в первую очередь с внешними и внутренними историческими «вызовами», бросаемыми русской культуре, «ответ» на которые должен был способствовать не просто выживанию и сохранению культуры, но ее «спасению», то есть формированию нового уровня осознания собственной культуры.

В такие исторические периоды православные ценности и идеалы, активно вступая во взаимодействие с иными ценностями и идеалами, распространяли свое влияние на культуру в целом или на отдельные ее сферы. В такие периоды активизировалась «спасительная» деятельность творческого меньшинства, непосредственно связанного с православными ядерными идеалами.

Таким образом, в определенные исторические периоды, когда на «вызов» необходимо было дать достойный «ответ», распространение Божественных энергий, понимаемых как присутствие в мире правды, справедливости, любви, способствующих «спасению» человека и культуры, достигало своей «полноты, изобилия через край, расцвета, подъема».¹ Это были периоды наивысшего творческого взлета, когда господствовало ощущение полноты и подъема.

В. В. Бибихин дал образную характеристику такого состояния: «Это почти забывающееся, но и зоркое, как в увлеченном ребенке, состояние, в дымке все обнимающей, все принимающей дружественности. Не увлеченными, охладившимися оно забыто. ... состояние подъема очень строгое, требовательное, оно не потерпит низости, корысти, потребует благородной отрешенности, *схоле*.

¹ Бибихин В. В. Энергия. М., 2010. С. 27.

Оно ждет от человека очень много. ... Настроение подъема – осуществление человека, не когда-то, а сейчас. Это состояние сердца ...».¹

В русской культуре условно можно выделить три таких «состояния сердца», три периода, когда остро поставленные вопросы «спасения» человека и культуры были положительно решены благодаря синергии как типу культурного взаимодействия. Необходимо подчеркнуть, что не просто распространение православия как такового, а активизация взаимодействия православия с другими сферами культуры способствовала образованию периодов синергийного культурного развития.

Процесс активного взаимодействия православной традиции с другими сферами культуры мог происходить только в то время, когда в общественном сознании возникал отклик, встречное стремление к восприятию православного мироотношения. Так было на Руси в XIV–XV веках, когда под влиянием Сергия Радонежского и его учеников возникали монастыри, игравшие большую роль в экономической, политической и культурной жизни страны, а православные идеи вышли в «мир» благодаря старцам, летописцам, иконописцам и зодчим того времени. Это был период, когда православные идеалы являлись своеобразным ориентиром и образцом для всего русского сообщества. Именно в это время православная традиция испытала подъем и, сконцентрировав в себе мощную творческую энергию и приобретя большое влияние на общество, вышла в «мир».

В XIV–XV веках культурное развитие восточноевропейских стран в основном определили два фактора: возрождение монастырей и известная полемика Григория Паламы и Варлаама о различении или неразличении Божественной сущности и Божественных энергий, позже названная исихастскими спорами. Архиепископ Василий (Кривошеин) пришел к выводу об усилении именно в этот период роли афонских скитов как мест средоточия православных монахов в деле духовного руководства как Афоном, так и православным миром в целом.² И. М. Концевич, ссылаясь на труды болгарского исследователя П. А.

¹ Там же. С. 21.

² Василий (Кривошеин). Афон в духовной жизни Православной Церкви. Нижний Новгород, 1996. С. 55.

Сырку, писал о большом влиянии деятельности Григория Синаита на болгарскую и в целом на славянскую культуру.¹ Из трудов П. А. Сырку И. М. Концевич почерпнул и другие сведения. Во-первых, благодаря введению Григорием Синаитом и его учеником Феодосием Тырновским Синайского общежительного Устава, было укреплено монашество как институт Болгарской Церкви. Во-вторых, монастыри стали важными центрами просвещения. В-третьих, ряд общественных деятелей: Ефимий Тырновский, ученик Ефимия Григорий (Цамблак) и его дядя Киприан (русский митрополит) – были воспитанниками болгарских монастырей, переустроенных Григорием Синаитом и Феодосием. Таким образом, православие к XIV веку стало не только религиозным, но и общественно-культурным движением на Балканах.

Но этого движения могло бы и не быть, если бы деятельность его представителей ограничивалась пределами Афона и столицы Византии. Афонское монашество оказало огромное влияние не только на Византийское общество, но и на сопредельные страны. Православный мир, официально именовавшийся в византийской литературе «Ойкуменой», был назван Д. Д. Оболенским «Византийским содружеством наций», которое скреплялось церковью и монастырями.² В то время возникли реальные предпосылки к тому, чтобы православная традиция стала стержнем культурной и общественной жизни и источником новой культурной парадигмы, но крушение Византии привело к тому, что дальнейшее развитие традиции происходило уже в основном на Руси.

Период в развитии русской культуры, приходящийся на XIV–XV века, является первым периодом синергийного развития русской культуры. В этот период признаки, характерные для культурной синергии, проявились наиболее ярко и отчетливо.

Синергия – тип внутрикультурного взаимодействия, образование которого вызывается неким внешним воздействием, ставящим русскую культуру перед проблемой выживания и спасения. Нашествие восточных племен и длительное

¹ Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси // URL: http://www.hesychasm.ru/library/kontsevich/pn_0.htm (дата обращения 12.12.2012)

² Оболенский Д. Д. Византийское содружество наций. М., 1998. С. 318.

проживание под их игом было тем внешним воздействием, тем историческим «вызовом», который активизировал спасительную «миссию» ядерных православных идеалов. И белое духовенство, и монашество стало мощной силой, во многом благодаря которой были даны достойные ответы внешним и внутренним историческим «вызовам»: татаро-монгольскому нашествию и удельной раздробленности русской земли.

Центрами русского православия в то время были монастыри. Как отмечал А. В. Карташев, на начальном этапе своего существования перед русскими монастырями не стояла задача служения человеческому обществу. Монастыри объединяли людей, ищущих только личное спасение. В основном это были аскеты-«пещерники». С течением времени ситуация поменялась. Русским монастырям Карташев ставит в «первую и главнейшую христианизаторскую заслугу» то, что «русский народ усвоил себе аскетическое, чисто монастырское понимание христианства», благодаря чему именно монастыри стали оказывать на русский народ и его культуру сильнейшее влияние.¹

Длительное «господство» монастырей на Руси можно объяснить не только религиозно-нравственными побуждениями, не только сильным церковным влиянием, но и всем ходом исторической жизни русского народа, жизнь которого была тяжелой и беспокойной. Опустошительные набеги кочевников, междоусобицы Киевского периода, татарское нашествие и долгое иго – все это нанесло тяжелый удар не только по экономике государства, но и морально принизило русских людей. К этим бедам добавлялись и все уничтожающие пожары, моровые поветрия, смертельный голод. Постепенно русский человек стал воспринимать мир как средоточие зла и скорби, как «юдоль плачевную».

Экономический и нравственный упадок в общественной и частной жизни укреплял мысль, что трудно спасти душу свою, живя в этом мире «суетном» и «многомятежном». И чем тяжелее была мирская жизнь, тем чаще взор русского человека обращался к жизни религиозной, представители которой отрекались от земной суеты и посвящали жизнь служению Богу и спасению души. Взгляд на

¹ Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. 1. С. 233-235.

монашество как на идеал высоконравственной истинно-христианской жизни способствовал его быстрому росту и распространению на Руси.

XIV–XV века – период расцвета русского монашества. Именно в это время возникла «русская Фиваида» – поэтическое название северных русских земель, окружающих Вологду и Белозерск, появившееся как сравнение с древнеегипетской областью Фиваидой, известным местом поселения раннехристианских монахов-отшельников. Термин был введен православным писателем А. Н. Муравьевым, опубликовавшим в 1855 году свою книгу размышлений о паломничестве по Вологодским и Белозерским святым местам под названием «Русская Фиваида на Севере».¹

Монастыри имели большое значение не только для религиозной, но и для социально-хозяйственной жизни русского народа. Иноки, жившие в глухих лесах, кроме исполнения своих религиозных обрядов, занимались и тяжелым хозяйственным трудом. Богомольцы, крестьяне и ремесленники начали селиться вокруг монастырей, которые стали им и религиозной, и хозяйственной опорой. В. О. Ключевский отмечал, что «монастырская колонизация встречалась с крестьянской и служила ей невольной путеводительницей».² Вокруг монастырей постепенно возникали крестьянские поселения, составившие вместе с иноческой братией один приход монастырской церкви. Монастыри предоставляли крестьянам льготы, ссуды и «подмогу», за что они должны были выкорчевывать леса и разрабатывать под пашню землю, строить дома со всеми необходимыми хозяйственными постройками.

Во времена внешних опасностей некоторые монастыри, защищенные толстыми стенами и высокими башнями, играли роль военных крепостей, подвергались осаде неприятельских войск и с успехом отражали их нападения. Во время стихийных бедствий, в неурожайные годы крупные и богатые монастыри: Троице-Сергиев, Кирилло-Белозерский, Пафнутьево-Боровский, Иосифо-

¹ Муравьев А. Н. Русская Фиваида на Севере. М., 1999. 526 с. // URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/phiv/aida/1.htm#2> (дата обращения 12.12.2012)

² Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в 3-х кн. М., 1994. К. 1. С. 552.

Волоколамский – приходили на помощь голодным людям, открывая для них свои амбары.

Выручая государство и общество в трудные минуты военных опасностей и стихийных бедствий, древнерусские монастыри и в обычное время были для отдельных лиц «страховым учреждением» на разные случаи жизни. Крестьянин-земледелец в случае неурожая или падежа скота получал в монастыре ссуду (процентную или беспроцентную).¹ Служилые люди, одряхлевшие или изувеченные на государевой службе, находили в монастыре покой и «прекормление» (в древнерусских монастырях жили не только чернецы, но и «бельцы», то есть светские люди). Многочисленные нищие и странники находили постоянную поддержку в монастырях. «Церковное богатство – нищих богатство», – утверждала древнерусская поговорка. Монастыри постоянно устраивали для нищих «кормы» и наделяли их милостыней. При многих монастырях были устроены больницы, богадельни и странноприимные дома, в которых больные и бездомные находили для себя кров и еду.

Велика была национально-культурная роль монастырей: в них воспитывались и из них выходили все русские иерархи, из которых многие стали выдающимися деятелями и служителями русской культуры и русской государственности. Н. Е. Шафажинская отмечает, что «выдающиеся иерархи и Патриархи Русской православной Церкви, как ее духовные лидеры и авангард монашества, на всех этапах историко-культурного развития России, особенно в кризисные периоды, выступали в качестве всенародных архипастырей и моральной мобилизующей силы в деле консолидации общества, укрепления национальных религиозных традиций и сохранения государственной целостности».²

Наконец, монастыри были центрами древнерусской письменности, просвещения, искусства. Православие оказало воздействие не только на содержание, но и на стиль, форму искусства той эпохи – архитектуры,

¹ Там же. С. 554.

² Шафажинская Н. Е. Русское монашество как историко-культурное явление: автореф. дис. ... д-ра культурологи: 24.00.01. М., 2010. С. 20.

литературы, иконописи, духовного пения. Об этом красноречиво свидетельствуют иконы и фрески Феофана Грека и Андрея Рублева, недаром то время называют золотым веком русской иконописи.

Таким образом, в XIV–XV веках православные ценности и идеалы, вступая в неравноправный диалог с иными ценностями и идеалами, влияли буквально на все стороны русской жизни, поэтому это время можно назвать периодом синергийного развития русской культуры. В этот период синергия как тип культурного взаимодействия была характерна для русской культуры в целом, но наиболее яркое выражение нашла в иконописи. Именно в это время в официальном языке церкви и государства применительно к восточному христианству, его носителям и символам стал употребляться термин «православный».¹

Если же рассмотреть исторические события того времени, то можно увидеть, что процесс распространения терминов «православный» и «православие» происходил в период складывания русского централизованного государства и борьбы за освобождение от монголо-татарского ига. Таким образом, первый период синергийного взаимодействия связан с окончательным оформлением православия и образованием Русской христианской автокефалии на волне создания Московского централизованного государства и его борьбы за независимость.

Как известно, после подъема в русской духовной и культурной жизни произошел определенный спад. Позволим себе предположить, что связано это было с ослаблением синергийного взаимодействия. Это время социальных и военно-политических катаклизмов: тиранический режим Ивана Грозного, Смута, иностранная интервенция. И. Н. Экономцев по этому поводу писал, что в это время происходил «процесс взаимодействия интенсивного западного влияния с российской рационалистической тенденцией, и этот процесс оказал разрушительное воздействие на целостное мировоззрение Древней Руси его

¹ Колосов В. А., Павлова Т. И. К этимологии терминов «православный» и «православие» // URL: <http://pravoslavie.chestisvet.ru/index.php4?id=213> (дата обращения 12.12.2012).

устоявшимися нравственными понятиями и художественными идеалами».¹ Синергичное развитие сменилось псевдосинергичным. Факт доминирования западных идеалов (и светских, и религиозных – в виде идеи принятия унии) отмечал Г. В. Флоровский.²

В конце XV и начале XVI века в России произошли два события – возникла идея «Москва – Третий Рим» и развернулась полемика нестяжателей и иосифлян. Эти события связаны между собой, и оба имеют отношение к нашей теме. В форме доктрины «Москва – Третий Рим» на Русь переносится, практически в идентичном виде, имперская идеология Византии, утверждающая сакрализацию власти и государства. В церковной сфере тоже происходили перемены. Безусловно, нестяжатели вслед за своим учителем преподобным Нилом Сорским были чистыми представителями православной мистики, «живым и органическим продолжением того духовного и созерцательного движения, которое охватывает весь греческий и юго-славянский мир в XIV веке».³ Как считал Г. В. Флоровский, иосифляне и нестяжатели держались линии Сергия Радонежского, но представляли «две правды»: Иосиф Волоцкий в интересах эффективной организации церкви, успеха ее действий в «миру» выбрал линию внешней регламентации и формальной дисциплины, что ближе было к католичеству, чем к православию. Заволжцы же, в полном согласии с православной аскетической традицией, остались равнодушными к внешней дисциплине, хотя послушание, но принятое добровольно, а не навязанное сверху, всегда было для них «основной аскетической заповедью и задачей».⁴

По мере победы иосифлянства и вытеснения нестяжательства приоритет внешнего все больше становился нормой и правилом церковной жизни. Этапное значение имел Стоглав 1551 года – даже не столько окончательным низвержением нестяжательства, сколько догматизацией обряда. Формирующееся в то время Московское царство с XVII века стало искать сближения с Западом.

¹ Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 191.

² Флоровский Г. В. Пути русского богословия // URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/> (дата обращения 12.12.2012)

³ Там же.

⁴ Там же.

Тенденция сближения с Западом, только в еще более сильном проявлении, прослеживается и на протяжении всего XVIII века.

Но возвращение к национальным духовным истокам было неизбежным, возрождение православной традиции подспудно назревало. В зарождении и во всем содержании этого этапа важнейшую роль сыграло «Добротолюбие» – собрание текстов, посвященных православной традиции. «Добротолюбие» было создано во второй половине XVIII века греческими подвижниками – святыми Никодимом Святогорцем и Макарием Коринфским. Почти одновременно с ними преподобный Паисий Величковский, прошедший школу афонского подвижничества и подготовивший много учеников, стал вести большую работу по переводу текстов и созданию русского «Добротолюбия».

Вскоре в центральной России сложился новый влиятельный очаг монастырского возрождения. Это была знаменитая Оптиная пустынь. Развивая дело Паисия Величковского, оптинские подвижники занимались переводами аскетической и святоотеческой литературы, особое внимание уделяя созданию русского «Добротолюбия» – единого большого текста, ставшего по сути дела руководством по осуществлению не только метода молитвенной практики, но и организации всей внутренней жизни подвижника. Работа над русским вариантом «Добротолюбия» не ограничивалась стенами Оптиной пустыни. Отбором и переводом его текстов занимался также святитель Игнатий Брянчанинов, подвижник и глубокий мистик. В результате совместных усилий пятитомное русское «Добротолюбие», которое используется и сегодня, отобранное, переведенное и снабженное пояснительными сведениями, вышло под руководством святителя Феофана Затворника.

Наряду с деятельностью Паисия Величковского и оптинских старцев, у истоков этого периода синергийного развития русской культуры находится служение преподобного Серафима, проходившего уединенный подвиг в Саровской пустыни. Серафима Саровского русская церковь прославляет вместе с преподобным Сергием Радонежским как святого – покровителя России и «всея России чудотворца».

В XIX веке определился второй период синергийного развития русской культуры, «вершинами» которого стали не только Паисий Величковский, Феофан Затворник, Тихон Задонский, Серафим Саровский, но также А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский.

Живя в одно время, преподобный Серафим Саровский и А. С. Пушкин никогда не встречались друг с другом, мало того, И. Н. Экономцев охарактеризовал их жизнь и деятельность как «два полюса нашей духовной жизни».¹ Но проводить между ними непроходимую грань, относить их к несопоставимым мирам было бы неверным, можно сказать, что их творческое служение олицетворяет синергийное единство религиозного и светского.

Н. А. Бердяев, отдавая дань и тому, и другому, отмечая, что «...русская душа одинаково может гордиться и гением Пушкина, и святостью Серафима. И одинаково обеднела бы она и от того, что у нее отняли бы Пушкина, и от того, что отняли бы Серафима», вначале, тем не менее, противопоставлял их: «Дело Пушкина не может быть религиозно оценено, ибо гениальность не признается путем духовного восхождения, творчество гения не считается религиозным деланием. “Мирское” делание Пушкина не может быть сравниваемо с “духовным” делением св. Серафима».²

Но в итоге русский философ пришел к выводу, с которым трудно не согласиться: «... гениальность Пушкина ... перед Богом равна святости Серафима Гениальность есть иной религиозный путь, равноценный и равнодостоинный пути святости. *Творчество гения есть не “мирское”, а “духовное” делание. ... И горе, если бы не был нам дан свыше гений Пушкина, и несколько святых не могло бы в этом горе утешить. С одной святостью Серафима без гения Пушкина не достигается творческая цель мира.* Не только не все могут быть святыми, но и не все должны быть святыми, не все предназначены Богом к святости. Религиозным преступлением перед Богом и миром было бы, если бы Пушкин, в бессильных потугах стать святым, перестал творить, не писал бы стихов. Идея

¹ Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 191.

² Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 2004. С. 153.

призвания по существу своему идея религиозная, а не “мирская”, и исполнение призвания есть религиозный долг. Тот, кто не исполняет своего призвания, кто зарывает в землю дары, совершает тяжкий грех перед Богом».¹

И. Н. Экономцев отмечал, что творчество А. С. Пушкина религиозно не потому, что у него есть глубокие религиозные произведения, но потому, что истинное творчество по своей природе не может не быть религиозным. Что же касается личных слабостей и прегрешений поэта, то они перестали существовать, они сгорели в очистительном огне творчества так же, как сгорают грехи святых подвижников в их молитвенном подвиге.²

Н. А. Бердяев и И. Н. Экономцев ставят в один ряд творчество и православное служение, утверждая, что идея Богочеловеческой синергии – это по сути дела учение о творческом процессе: «Творящий чувствует себя не от “мира сего”. Творчество есть преодоление “мира” в евангельском смысле, преодоление иное, чем аскетизм, но равноценное ему. В творческом акте человек выходит из “мира сего” и переходит в мир иной. В творческом акте не устраивается “мир сей”, а создается мир иной, подлинный космос. Творчество не есть приспособление к этому миру, к необходимости этого мира, – творчество есть переход за грани этого мира и преодоление его необходимости... Творческий акт всегда есть уход из “мира”, из этой жизни. Творчество по существу своему есть расковывание, разрывание цепей. В творческом экстазе побеждается тяжесть мира, сгорает грех и просвечивает иная, высшая природа. ... Тот “мир”, который отрицается аскетизмом, отрицается и творчеством, утверждается же творчеством совсем иной мир. Творчество предполагает аскетическое преодоление мира, оно есть положительная аскетика».³

К этому периоду синергийного развития русской культуры относится творчество М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского и других русских классиков, выразивших в своих произведениях идею синергийного единства сакрального и профанного, религиозного и мирского. XIX век – время

¹ Там же. С. 153-154.

² Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 192.

³ Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 2004. С. 146-147.

блестящего расцвета русской литературы, которая в своих ведущих тенденциях, темах, образах испытывала просветляющее влияние православных ядерных идеалов.

Синергичное взаимодействие в этот период проявляется, в частности, в осмыслении славянофилами древнейшей темы традиции, которая образно была названа «монастырь в миру». Эта формула означала, что живущим в «миру» необходимо так же относиться к вещам и людям, создавать у себя тот же душевный настрой и стремиться к восхождению по тем же духовным ступеням, как это совершается подвижниками в монашеском состоянии. «Отшельничество среди общества», «общественное отшельничество» называл такой путь К. С. Аксаков.

Претворяя этот путь в жизнь, И. В. Киреевский, например, связал свою жизнь с Оптиной пустыней – бывал регулярно в обители, имел наставников и переписывался со старцем Макарием Оптинским, переводил духовную литературу.

«Протагонистами этого периода» Экономцев назвал старца Амвросия и Ф. М. Достоевского. Если Серафим Саровский и А. С. Пушкин никогда не встречались, то Ф. М. Достоевский сам приходил к Амвросию: произошла «памятная историческая встреча, лицом к лицу, исихазма и русской светской культуры».¹

Ф. М. Достоевский также развивал тему «монастыря в миру»: одной из главных целей романа «Братья Карамазовы» было создание образа «русского инока» – такого человеческого типа (не столько реального, сколько желаемого и ожидаемого), который сочетал бы в себе внутреннюю жизнь, связанную со стяжанием благодати, с жизнью в «миру», с мирскими заботами и тревогами.

Таким образом, синергия как тип культурного взаимодействия на данном этапе выразилась во взаимодействии православных ценностей и идеалов с западными светскими идеалами, в большей мере проявившись в русской

¹ Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 192.

художественной литературе, которая в XIX веке вполне сложилась как национальная литература.

В начале прошлого столетия, метафорически названного серебряным веком русской культуры, сформировался третий период синергийного развития, характеризующийся не прямой «трансплантацией» (термин Д. С. Лихачева) православных ценностей на русскую культуру, а обращением русских религиозных философов к проблемам, возникающим в процессе взаимодействия западной рациональной философии и восточной мистики.

Синергийное взаимодействие, обеспечивающее уникальность и целостность русской культуры, в XIV–XV веках проявившись практически во всех культурных сферах, наибольшее воплощение нашло в иконописи, в XIX веке – в художественном слове, в начале XX века – в русской религиозной философии, православные мотивы в которой не звучали явно и открыто, но, будучи ядерными, подспудно определяли направление мысли русских философов.

Как утверждает И. И. Семаева, православное присутствие в русской религиозно-философской мысли не является демонстративным, легко идентифицируемым, а имеет скрытый, глубинный характер. Оно прослеживается в выборе проблем (характер связей Бога и мира, энергичность Божественного присутствия в мире, назначение человека к соединению с Богом); в терминологии, приближающейся к богословской (энергетизм, христоцентризм, Фаворский свет, Фаворское преображение); в особенностях типа философствования и философских методов (мистическая интуиция, личное религиозное переживание, собственный опыт в познании).¹

Русская религиозная философия первой половины XX века утверждалась в статусе самобытного направления в европейской философии во многом благодаря взаимодействию православной идеи Богочеловеческой синергии и идей рационалистической западноевропейской философии. Формирование и развитие русской религиозной философии «нельзя рассматривать как простое

¹ Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии начала XX века: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. М., 1994. С. 18-20.

заимствование из более развитых философских направлений, поскольку усвоение традиций было сложным и противоречивым, а результатом его стала выработка оригинальных идей и концепций. Оригинальность и самобытность русской философии начала прошлого века были обусловлены органичностью этого синергийного процесса, специфичностью методов осмысления философской и богословской проблематики, выработкой собственных концепций, в которых обращенность к православной традиции была одним из определяющих признаков».¹

Определение периодов синергийного культурного взаимодействия позволило выявить объединяющую их общую синергийную парадигму, имеющую непреходящее содержание, выраженную в глубокой и оригинальной форме описания бытия человека и мира, не ограниченную временными рамками. В эти периоды развития русской культуры наиболее полно была воплощена православная идея «обожения» – Богоподобия человека, который, восприняв Божественные энергии, творил себя и мир. Понимание человека как творца придало универсальность синергийной парадигме, что позволило ей органически войти в ткань русской культуры.

Выводы по второй главе

I. Пришедшая на Русь вместе с принятием православия идея Богочеловеческой синергии во многом определила характер русской культуры.

Развитие концепции «идеального типа» (мысленного, не существующего, но имеющего «прообраз» в реальной действительности) М. Вебера, дало возможность рассматривать синергию как «идеальный тип» культурного взаимодействия, то есть теоретически смоделированный образ культурного взаимодействия, созданный путем экстраполяции черт православной идеи синергийного развития на реалии русской культуры.

¹ Там же. С. 20.

Православная идея синергии, то есть идея о возможном «сотрудничестве», слиянии Божественной и человеческой энергии, благодаря чему происходит стяжание благодати и спасение, может быть представлена как «идеальный тип» (мысленная модель) культурного взаимодействия.

Культурологическое понимание синергии заключается в осмыслении того, как наличествующая в русской культуре православная идея о возможности взаимодействия Божественных и человеческих энергий оказывала существенное влияние на русскую культуру в целом. Идея синергии, – как в форме православной идеи о возможности слияния Божественной и человеческой энергии, так и в форме «идеального типа» культурного взаимодействия (синергийного или псевдосинергийного), – во многом объясняет специфику развития русской философии и русской культуры в целом. Благодаря синергийному культурному взаимодействию русская культура определила свое неповторимое лицо и внутреннее единство и в то же время приобрела свойства «всемирной отзывчивости» и универсальности.

II. Определены следующие признаки синергии как типа культурного взаимодействия.

Во-первых, наличие неравноправного диалога между православными и светскими ценностями и идеалами.

Во-вторых, доминирование в процессе взаимодействия православных ценностей и идеалов в «твердом ядре» культуры.

В-третьих, распространение православных идеалов и ценностей на культуру в целом или на отдельные ее сферы и образование синергийного эффекта в виде творческой деятельности. Результат творчества является своеобразным «опредмечиванием» синергии, существующим в различных формах.

Не всегда православные ценности и идеалы определяли направление развития русской культуры. Особенно это заметно при рассмотрении отношений Руси-России с Западом. Западное влияние на русскую культуру способствовало появлению внутрикультурного взаимодействия, которое носит псевдосинергийный характер.

Тип внутрикультурного взаимодействия, при котором ядерные православные идеалы и ценности, в определенной степени адаптированные к культурно-историческим реалиям, существовали в религиозной (XIV–XV вв.) или светской (XIX в. – начало XX в.) форме, определяем как синергийный.

Для русской культуры характерно также псевдосинергийное взаимодействие. В основе псевдосинергийного взаимодействия лежит культурный псевдоморфоз, для которого характерна ситуация, в которой привнесенное извне содержание существовало в «родных» формах. В этом случае чуждые русской природе идеалы, приобретшие статус «божественных», начинали господствовать в России и изменять развитие ее культуры. Стремление к «божественному» присутствовало, а наполнение «божественного» было отличным от православного. Тип взаимодействия, свойственный таким культурным процессам, определяем как псевдосинергийный. Необходимо отметить, что псевдосинергия – производное от псевдоморфоза. Если примеры культурного псевдоморфоза можно обнаружить практически в любой культуре, то псевдосинергия – явление, характерное для русской культуры. Православная идея синергии предопределила у русских людей эмоционально-религиозное отношение к действительности и как следствие – появление в русской культуре тенденции к обожествлению.

Псевдосинергийный тип культурного взаимодействия – синергийный по форме и динамике процесс усвоения и доминирования заимствованных, чуждых православию идеалов и ценностей.

III. Православные ценности и идеалы в различные периоды развития русской культуры оказывали на нее различное влияние. Были периоды, когда они уходили на периферию культурной жизни. Были периоды активного взаимодействия православной идеи Богочеловеческой синергии с иными идеями, обращающимися в русской культуре. В данной работе такие периоды названы периодами синергийного развития русской культуры.

Образование таких периодов связано было в первую очередь с внешними и внутренними историческими «вызовами», бросаемыми русской культуре, «ответ»

на которые способствовал не просто выживанию и сохранению культуры, но ее «спасению», то есть формированию нового уровня осознания собственной культуры, появлению своеобразных пиков в ее развитии. В работе проводится мысль, что в русской культуре можно выделить три таких периода, когда остро поставленные вопросы спасения человека и культуры были положительно решены благодаря синергии как типу культурного взаимодействия.

Первый период синергийного развития приходился на XIV–XV века, что связано с окончательным оформлением православия. Самой яркой формой реализации идеи синергийного взаимодействия было древнерусское искусство и, прежде всего, – иконопись. Второй период синергийного развития пришелся на XIX век. Синергийное взаимодействие, в какой-то мере проявившись во всех формах художественной культуры, свое наиболее полное выражение нашло в художественной литературе, вполне сложившейся к тому времени как национальная литература. Третий период синергийного развития пришелся на начало XX века. Образование синергийного взаимодействия произошло в русской религиозной философии, в которой прослеживается синергийное взаимодействие западного рационализма и восточной мистики.

Глава III. Периоды синергийного развития в русской культуре

В третьей главе описываются периоды синергийного развития в древнерусской культуре, в культуре XIX века, в культуре начала XX века.

§1. Синергия в древнерусской культуре

Определение синергии как «идеального типа» (мысленного) культурного взаимодействия и выделение свойственных этому типу признаков дало возможность смоделировать и теоретически описать такой тип культурного взаимодействия, используя материал древнерусской культуры.

Когда речь заходит о культурном развитии Древней Руси, в первую очередь обычно говорится о взаимодействии язычества и восточного христианства. В X веке Русь «сделала выбор в пользу истинной веры и истинного знания».¹ Этот выбор обосновывался уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона: Закон предшествует Благодати. Закон – тень, рабство, Благодать – истина и свет. Закон уступает место Благодати. Благодать Иларион связывал с солнцем и светом, являющими людям Бога в его энергиях.² Можно сказать, что Иларион задолго до Григория Паламы выдвинул идею о разделении сущности и энергии Бога, идею о возможности Богообщения и Богопознания для человека, то есть о Богочеловеческой синергии.

Для Древней Руси было характерно тесное переплетение христианства и язычества. М. Н. Громов писал, что языческие мировоззренческие системы не были разрушены христианством, они деформировались и соединились с новой

¹ Экономцев И. Н. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 189.

² Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII века. СПб., 1997. С. 29.

идеологией.¹ Фундаментальный труд, посвященный анализу восточнославянского язычества, создан Б. А. Рыбаковым, одна из глав которого рассматривает сложный симбиоз древней народной религии с привнесенным извне христианством. Ученый отмечал, что языческие верования, обряды, заговоры, формировавшиеся веками, не могли бесследно исчезнуть сразу после принятия новой веры. К тому же старую и новую веру многое объединяло: признание единого владыки, существование невидимых сил низшего уровня, богослужения, молитвы-заклинания, вера в бессмертие души и в загробный мир. Поэтому, как отмечал Б. А. Рыбаков, перемена веры расценивалась не как смена убеждений, а как перемена формы обрядности и замена имен божеств.²

Двоеверие в Древней Руси не было просто особенностью религиозного сознания отдельных людей, это была система взглядов, серьезно влиявшая на церковную практику. При этом надо учитывать, что христианская церковь долгое время оставалась городским явлением, не влиявшим на жизнь затерянных в лесах деревень, в которых процветало язычество. Поэтому, несмотря на тысячелетнее господство православной церкви, языческие воззрения вплоть до XX века проявлялись в обрядах, хороводных играх, песнях, сказках и народном искусстве.³ Но не древние народные верования и обряды, не язычество стало основой для формирования русской культуры. В становлении и развитии русской культуры как единого, целостного, узнаваемого явления основную роль сыграло православие.

Необходимо уточнить, что в первые века после принятия христианства на Руси (X–XIII), православные ценности и идеалы усваивались и распространялись в основном путем их прямой «трансплантации» (термин Д. С. Лихачева), прямого заимствования. Г. В. Скотникова отмечает, что живопись и скульптура Древней Руси долго оставались «верны византийским преданиям» и приобрели характерные национальные черты значительно позже.⁴ Если исходить из того, что

¹ Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 16.

² Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 3-7.

³ Там же. С. 455-460.

⁴ Скотникова Г. В. Византийская традиция в русском самосознании. СПб., 2002. С. 54.

синергичное взаимодействие в культуре должно сопровождаться возникновением синергичного эффекта, то есть не только восприятием идеала «обожения», но и распространением этого идеала в обществе и реализацией его в виде творческой преобразующей деятельности человека, то период русской культуры X–XIII веков нельзя назвать периодом синергичного развития. Православные идеалы в X–XIII веках не вызвали еще у русских людей соответствующей творческой активности, направленной на спасение и преобразование себя и «мира».

Во второй главе нашей работы было отмечено, что синергичное взаимодействие, как правило, возникает вследствие внешнего влияния, ставящего общество и культуру перед проблемой выживания и спасения. Усиление активности православного ядра, расширение влияния ядерных идеалов на культурную периферию способствует образованию синергичного взаимодействия.

Историческое и культурное развитие Древней Руси во многом было определено татаро-монгольским нашествием и игом, которое Д. С. Лихачев сравнивал с космической катастрофой, с вторжением потусторонних сил, с чем-то невиданным и непонятным, с землетрясением.¹ Многие города были разрушены до основания, неповторимые произведения русского зодчества лежали в развалинах, исчезли многие ремесла (например, стеклоделание было возрождено только в XVIII веке благодаря М. В. Ломоносову).

Православие в те трагические времена играло одну из главных ролей в деле спасения русского народа и его культуры: несло людям веру, силу и утешение, помогало советами и конкретными делами. К тому же кочевники испытывали страх перед любой религией, поэтому лояльно относились к вере. По свидетельствам историков, в их войске были и язычники, и буддисты, и иудеи, и христиане, и мусульмане. Русскому духовенству выдавались так называемые охранные грамоты, позволявшие церкви сохранять относительную независимость и неприкосновенность своего имущества.

¹ Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого / Д. С. Лихачев. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб., 2006. С. 87.

Особая роль в этот период принадлежала русскому монашеству. Русские помнят и чтят преподобного Сергия Радонежского, сыгравшего большую роль в освобождении Руси от татаро-монгольского ига. Благодаря деятельности русских православных подвижников происходило усиление религиозного мотива в русском сознании, в разрушенном, раздробленном государстве люди чувствовали себя русскими прежде всего потому, что они были православными. Религия в то время стала объединяющим принципом, а монашество, являясь наиболее грамотным сословием, стало носителем русского национального сознания и русской исторической памяти. Как писал А. С. Пушкин: «...В безмолвии монастырей иноки вели свою непрерывную летопись. Архиереи в посланиях своих беседовали с князьями и боярами, утешая сердца в тяжкие времена искушений и безнадежности».¹ Монашество пробуждало в сердцах волю к победе над захватчиками, внушало чувство исторического предназначения русских. «Мы обязаны монахам нашей историей, следовательно, просвещением», – так высоко оценил роль монашества А. С. Пушкин.²

Нашествие восточных племен и затем долгое проживание под их властью было тем историческим «вызовом», который породил в русском народе мощный «ответ», получивший силу во многом благодаря православию в целом и монашеству в частности. Русское православие выполнило свою спасительную миссию по отношению к русской культуре и к молодому становящемуся государству.

Внешнее противоречие, представленное Ордой и Русью, во многом способствовало если не появлению, то усилению и углублению внутреннего противоречия, проявившегося в наличии противоположных тенденций, одна из которых несла в себе идею объединения русских земель, вторая – идею обособления и разъединения русских княжеств.

¹ Пушкин А. С. О ничтожестве литературы русской / А. С. Пушкин. Собрание сочинений в 15 т. Т. 9. М., 1998. С. 268.

² Пушкин А. С. Заметки по русской истории XVIII века / А. С. Пушкин. Собрание сочинений в 15 т. Т. 10. М., 1998. С. 99.

Как отмечают историки, важным обстоятельством, способствовавшим победе Ордынского ига, было то, что захватчики, покорившие до этого Северный Китай и Среднюю Азию, использовали в борьбе с Русью разрушительную военную технику: стенобитные машины, камнеметы, а также порох и сосуды с горячими жидкостями. Но все же главной причиной поражения Руси явилась существовавшая тогда феодальная раздробленность. Русские княжества поодиночке были разгромлены врагом.

Объединение русских земель проходило в острой борьбе за государственное единство и национальную независимость, за преодоление раздробленности и внутренних противоречий среди княжеств. В основе выдвижения Москвы как центра политической и социально-экономической консолидации сил русского народа лежали объективные и субъективные факторы.¹ В сложившейся ситуации православная церковь выражала идею единого государства и способствовала объединению и тем самым спасению русских земель. Церковь поддерживала гибкую политику вынужденного союза с Золотой Ордой Александра Невского, вдохновляла Дмитрия Донского на Мамаево побоище, открыто выступала против отжившей политики удельных князей за укрепление власти великого князя Московского. Союз церкви с московскими князьями еще более упрочился в период преодоления феодальной раздробленности. В это же время в Москву была перенесена кафедра митрополита. Как писал В. О. Ключевский, благодаря этому факту Москва стала церковной столицей раньше, чем сделалась столицей политической. В. О. Ключевский отмечал и экономическое значение этого переноса (стечение церковных материальных средств в Москву, и как следствие – ее обогащение), и «нравственное впечатление», произведенное этим перемещением на население северной Руси: здесь с большим доверием стали относиться к московскому князю, полагая, что все его действия совершаются с благословения русского митрополита.²

¹ Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. 1. М., 1994. С. 330-351.

² Там же. С. 348.

Таким образом, внешнее противоречие Ордынское иго – свободная Древняя Русь, поставив русское общество и русскую культуру перед проблемой выживания и спасения, обострило внутреннее противоречие, представленное противоположными тенденциями, одна из которых была связана с идеей разделения единой территории и разобщения народа, вторая направлена на создание единого государства и объединение народа под его защитой.

Развитие этих противоречий носило синергийный характер, так как, во-первых, спасительную, объединительную и гармонизирующую линию поддерживала и во многом осуществляла русская православная церковь. Растущая в то время активность русских людей была направлена православием к единой цели – освобождению от захватчиков и строительству единого государства. Во-вторых, к концу XIV века духовной доминантой у «великорусского племени»¹ стало православие, что отразилось и в названии новой общности: в XIV столетии Русь стала называться «Святая». В-третьих, православные идеалы и ценности распространили свое влияние практически на все сферы и уровни древнерусской культуры. Наличие этих факторов позволяет говорить о том, что в XIV веке начал формироваться период синергийного развития русской культуры.

Влияние православных ценностей и идеалов сказалось в первую очередь на экономическом развитии становящегося государства, на его хозяйственной деятельности, что связано было с монастырским строительством и с освоением новых земель. Благодаря деятельности Сергия Радонежского и его последователей, с конца XIV века основывается множество монастырей по всей территории Руси: Андроников монастырь, Кирилло-Белозерский, Спасо-Каменный, Валаамский, Спасо-Прилуцкий, Соловецкий и другие. В. О. Ключевский приводил такие цифры: если в 1240–1340 годах возникло около двадцати новых монастырей, то в следующем столетии – уже около 150

¹ Там же. С. 369.

монастырей в центре России и в заволжском севере.¹ Этот феномен был назван Северной Фиваидой.

Эффективность такого рода «духовной экспансии» была очень высока, так как монастыри в то время выполняли многочисленные функции, будучи не только местом спасения души и тела, но и хозяйственно-финансовым центром для окрестного населения.

Кроме этого, отмечал В. О. Ключевский, так как юго-восток был «закрыт» татарами, а запад – Литвой, то расселение русских пошло на северо-восток. Малоосвоенные заволжские леса были кое-где освоены финнами-язычниками, туда и двинулись русские монахи-пустынники. Лесные монастыри становились «опорным пунктом колонизации». Эта деятельность развивалась учениками и последователями Сергия Радонежского. Именно это дало право В. О. Ключевскому говорить о том, что русский север осваивался «дружными усилиями крестьянина и монаха, воспитанных духом, который вдохнул в русское общество прп. Сергий».²

Будучи ядерными, православные идеи повлияли также на политическое, социальное, правовое сознание русичей, так как в ходе паламитских (или исихастских) споров, о которых были осведомлены на Руси, были поставлены не только богословские, но и социально-политические вопросы. Победа в этих спорах Григория Паламы и его последователей наложила отпечаток и на русское понимание свободы, долга, государственного устройства.

Оппонент Григория Паламы Варлаам Калабрийский не признавал возможность Богопознания и Богообщения. Как считал Варлаам, Фаворский свет, якобы созерцаемый учениками Христа на горе Фавор при Его преображении и являемый подвижникам на высшей ступени исихастской «лествицы», не является энергией, исходящей из Божественной сущности и неотделимой от нее. Для Варлаама Фаворский свет – тварный, естественный, чувственно постигаемый свет

¹ Ключевский В. О. Благодатный воспитатель русского народного духа / Речь профессора, академика В. О. Ключевского, произнесенная в торжественном собрании Московской Духовной Академии 26 сентября 1892 г. в память Преподобного Сергия // URL: <http://www.sibro.ru/teacher/books/813/24330> (дата обращения 21.10. 2014)

² Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. 1. М., 1994. С. 268-269.

или мысленный образ. Будучи рационалистом, Варлаам не мог принять противоречия, что Бог одновременно и непознаваем, и каким-то образом сообщается человеку. Однако Варлаам не отрицал полностью опытного Богопознания, но ограничивал его интеллектуальной деятельностью. Так как Бог есть истина, а поиск истины – это работа мышления, значит, рациональное познание окружающего мира есть единственный для человека способ Богопознания и Богообщения. Поэтому необходимо заниматься наукой. Научные результаты обладают той же высшей духовной ценностью, как и Божественное откровение. Бог у Варлаама и его сторонников превращался в отвлеченное абстрактное понятие.

Отрицание варлаамитами нетварных энергий, то есть возможности прямого Богопознания и Богообщения, их признание принципиальной отделенности Бога от мира явилось, как представляется, одной из причин формирования западноевропейского индивидуализма. «Для варлаамитов, – отмечал А. Ф. Лосев, – *принципиально* самостоятельна тоже неизреченная божественная сущность, *фактически* же самостоятельна только тварь, и проявление, энергия, имя Божие уже не есть сам Бог, но – тварь, так что Бог, оставаясь неявленным, превращается, таким образом, в абстрактное понятие... Фактически же нет никакого Бога, а есть безбожная Тварь».¹ Эти установки были реализованы в Европе эпохой Возрождения и воплощены в формуле «индивидуальной независимости»: надо жить свободно и без оглядки на других; исходить в поступках из самого себя; вести себя по-своему, не перенимая чужого; заниматься своими делами на собственный лад и так далее. Индивид должен сам решать, что ему подходит, а что нет, служить основанием самому себе. Свобода желанна в качестве блага, свободен тот, кто живет, как желает. Человеческая душа «не терпит никакой зависимости» и стремится «первенствовать во всем, даже в вещах самых малых и в самых незначительных забавах», ведь уступить другому в чем-либо – «против естественного достоинства человека».²

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 873-874.

² Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1998. С. 120-135.

Данные принципы жизни пробуждали личную инициативу и активность человека, способствовали раскрытию его индивидуальных сил и способностей, но одновременно приводили к тому, что А. Ф. Лосев охарактеризовал как «обратную сторону» ренессансного титанизма. Он отмечал, что всякого рода разгул страстей, своеволия и моральной распущенности достиг в возрожденческой Италии невероятных размеров, пышным цветом расцвели честолюбие и беспринципность, эгоизм и эгоцентризм, безбожие и безнравственность, сладострастие и самообожание, вспыльчивость и жестокость.¹

Православные отцы церкви также признавали абсолютную непознаваемость Божественной сущности. Но при абсолютной трансцендентности Бога они выдвигали идею о возможности Богопознания и Богообщения благодаря Божественной энергии. С этих позиций Палама подчеркивал, что без различения Божественной сущности и энергии невозможно в принципе говорить о Боге. Палама теоретически обосновывал возможность для человека непосредственного Богопознания и Богообщения. Эта позиция византийского богослова отразила в себе существенные ценности жизни, важные принципы мировоззрения византийско-московского культурного типа, отличавшиеся от западноевропейского. С точки зрения православной традиции личность должна быть свободна от своей природы, своего «эго», всего того, что препятствует осуществлению в ней образа Божьего. Данное состояние может быть достигнуто только путем отказа от эгоизма, от собственных страстей и самоволия. Только такой отказ может привести к истинной свободе, к достижению «обожения». Отсюда – смирение, кротость, простота православных подвижников.

При этом Палама не допускал мысли, что «обожение» может быть достигнуто лишь благодаря воздействию Божественной благодати. Конечно, воздействие Божественной благодати является главным фактором преобразования, но не меньшее значение имеет свободное желание человека, проявляющего усилие и ведущего аскетический образ жизни. Конечно, человек свободен в том, чтобы отвергнуть данный путь к Богу, у человека всегда есть выбор, возможность

¹ Там же. С. 120-135.

отказа. Но лишь соединение двух волей – Божественной и человеческой – может вести к «обожению». Поэтому свобода понимается в православии, прежде всего, как ответственность человека за выбор своих поступков. Таким образом, в рамках православной традиции остро ставился вопрос о соотношении личности и общества, задачах личности по спасению не только себя и не столько себя, сколько всего мира.

Свое внутривластное выражение православная концепция синергийного развития нашла в идее «симфонии» – неслиянном единстве Церкви и государства. Православная ветвь христианства традиционно строила свои отношения с государством по принципу «симфонии», в отличие от католицизма не претендовала на верховенство над светской властью, а дополняла ее. Но это не мешало ей занимать исключительное место в политической сфере, особенно в период ордынского владычества, когда вся ее деятельность была направлена на осуществление этого идеала «симфонии», на умиротворение и «собрание» русского общества под знаком духовного возрождения, встречного движения монашеских ценностей в «мир», к «миру» – для его преображения.

В это же время начало распространяться старчество. Старцы, как правило, не занимали высокого положения в церковной иерархии, но среди русского населения имели очень большой авторитет. Старцы были духовниками князей и бояр. К старцам, отшельникам, молитвенникам приходили православные за советом и помощью.

В XIV–XV веках на Руси получило распространение явление, не связанное напрямую с православной идеей Богочеловеческой синергии, но выражающее одну из основных ее идей – необходимость страдания и самоуничтожения. Это «юродство во Христе». В конце XIX века вышел исторический очерк И. Ковалевского «Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви», где дано объяснение феномена юродства, содержатся рассказы об известных юродивых восточной и русской церкви.¹ О юродстве писал Г. П.

¹ Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк. М., 2013. 224 с.

Федотов,¹ юродству как одной из черт русской религиозности посвятил раздел в «Истории русской философии» В. В. Зеньковский.² Исследователь-богослов иеромонах Алексей (Кузнецов) выделял два типа святости, противопоставляющие себя развращенности миру, – юродство и столпничество. Называя юродивых и столпников «вождями человечества в нравственной жизни», отец Алексей уточнял, что столпничество – это путь к личному духовному совершенствованию, максимальное истязание плоти в процессе духовного делания (столпник избирает особый вид духовного подвига – непрерывную молитву на «столпе» – не возвышении, камне, башне и т.д.). Юродство же представляло собой особую форму социального служения. Это такой вид святости, когда человек отвергался обществом, но признавался церковью как Божий избранник. Отец Алексей, произведя своеобразный морфологический и этимологический анализ слов «юрод», «юродивый», пришел к выводу, что приставка «у» («ю») в русском языке обычно прилагалась к словам, обозначающим малоценные, но хорошо известные явления и предметы, от которых можно скрыться, убежать. Корень «род» созвучен санскритскому слову «rudh», что значит «подниматься, расти». Значит, «юрод» – что-то выросшее, поднявшееся, но одновременно малоценное, на что не следует обращать внимание. «Юрод» (урод) – ущербный человек, выброшенный из рода, «миром» отверженный, но избранный Богом.³

Согласно учению церкви, юродивым считался тот, кто, создавая впечатление внешнего безумия, стремился свою жизнь посвятить общению с Богом, согласовать свою волю с Божественной, понимая спасение как Богочеловеческую синергию. Как писал С. Н. Булгаков о юродстве: «Это те, которые отказались от своего человеческого ума, приняв образ кажущегося безумия, чтобы вольно терпеть поношения и унижения Христа ради». Их «религиозный подвиг» заключался в том, чтобы «совлечься своего естественного

¹ Федотов Г. П. Святые древней Руси. М., 1990. С. 199-210.

² Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2011. С. 44-45.

³ Алексей (Кузнецов). Юродство и столпничество: религиозно-психологическое исследование. М., 2000. С. 3-4, 9, 13, 27.

образа и облечься во Христе».¹ Стремление юродивых к Богообщению проявлялось в смирении, в осознании своей греховности и борьбе с грехом, принимавшей наиболее крайние формы. Скитальчество, скудость в одежде, босоножие, жизнь под открытым небом, страдание – все это было характерными признаками юродства. Как отмечают исследователи этого феномена, распространение подвига юродства по времени в основном совпадало с усилением роли православия как в Византии, так и в Московской Руси.² Причем в Московской Руси юродство воспринималось как «народный подвиг», а юродивый как «особенно любимый народом» (наиболее известные юродивые – Максим Московский, Василий Блаженный, Иоанн Большой Колпак), поэтому юродивых в народе называли «Божьими людьми».³

Парадоксальным образом о глубоком проникновении православных идеалов в сознание народа свидетельствует распространение в XIV–XV веках всевозможных ересей («жидовствующие», «стригольники») и ожесточение религиозных споров. Представляется, что только прочно укоренившись в культуре, православная традиция могла вызвать течения, противостоящие ей.

Д. С. Лихачев, отмечая, что эпоха XIV–XV веков представляла собой определенное культурное единство в области литературы, искусства, философско-богословской мысли, определил это время как Предвозрождение.⁴ Ученый отмечал, что в русской культуре того времени проявились определенные черты западного Ренессанса: возросло значение человеческой личности; творчество художников и писателей начало индивидуализироваться; произошло «открытие» пейзажа, природы, что тоже говорит о внимании к человеку и его переживаниям; характерным явлением стала дружба (дружили Епифаний Премудрый и Феофан Грек, Сергей Радонежский и Стефаний Пермский, Андрей Рублев и Даниила Черный), что также было следствием интенсивного роста значения человеческой

¹ Булгаков С. Н. Православие. М., 2001. С. 212-213.

² Алексей (Кузнецов). Юродство и столпничество: религиозно-психологическое исследование. М., 2000. С. 50-52, 75-77, 101-103.

³ Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк. М., 2013. С. 143-145.

⁴ Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого // Д. С. Лихачев. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб., 2006. С. 153.

личности.¹ Но русское Предвозрождение, по мысли Д. С. Лихачева, не перешло в западноевропейское Возрождение. Предвозрождение тем и отличается от Возрождения, что оно очень тесно связано с религией. В это время пробуждается индивидуализм, все наполняется особым психологизмом, динамикой, «... но религия по-прежнему подчиняет себе все стороны культуры». Предвозрождение развивается в пределах религиозной мысли и религиозной культуры. Конечно, уточнял Д. С. Лихачев, Предвозрождение, охватившее, «кроме всех видов искусства, богословие, философию, публицистику, научную жизнь, быт и нравы, жизнь городов и монастырей», ограничивалось «по преимуществу интеллигенцией, высшими проявлениями культуры и городской, и церковной жизни».²

Кроме того, именно в это время двоеверие, «то есть беспорядочное смешение представлений языческих и христианских, которое было характерно даже для мировоззрения княжеской среды еще в XII–XIII вв., постепенно отходит от центров просвещения на “украины.” Но и там, в глуши лесов и болот, их настигает монастырь, скит или погост».³ Можно говорить о том, что к XIV–XV векам православие на Руси окончательно сформировалось и укрепилось.

Таким образом, деятельность Сергия Радонежского; возникновение большого количества монастырей, бывших средоточием духовной, политической, социальной, культурной жизни Руси; появление старчества и распространение «юрродства во Христе» – все это говорит о широком распространении и влиянии ядерных православных идеалов.

Признание факта доминирования этих идеалов, вступающих в неравноправный диалог с другими идеалами и распространяющих свое влияние практически на все сферы и уровни культуры, позволяет говорить о наличии культурного синергийного взаимодействия, а период XIV–XV веков признать периодом синергийного развития русской культуры.

¹ Там же. С. 144-148.

² Там же. С. 30.

³ Там же. С. 142-143.

Наиболее яркой реализацией идеи Богочеловеческой синергии было древнерусское искусство XIV–XV веков. Как писал Л. А. Успенский: «Расцвету русской святости сопутствовал расцвет церковного искусства. ... Именно в этот период образный язык церковного искусства достиг максимальной выразительности. Он отличался необычайной экспрессивностью, свободой, непосредственностью, чистотой тона, силой и радостью света».¹

Это время создания великолепных произведений архитектуры, литературы, церковной музыки, но особое место занимала иконопись: везде, где на Руси жили и собирались люди, были иконы как постоянное напоминание о вере, которая давала ощущение высшего смысла существования. Эстетическую и богословско-философскую функции иконы рассматривал специалист по философии искусства В. В. Бычков.² Расцвет русской иконописи, который пришелся на XIV–XV века, во многом связан с именами Феофана Грека и Андрея Рублева, в чьих творениях православная идея Богочеловеческой синергии нашла живописное воплощение.

По оценкам искусствоведов, произведения русских иконописцев XI–XIII веков отличаются громоздкостью композиции, обилием конкретных деталей и некоторым примитивизмом. На этом фоне произведения Феофана Грека представляют собой прорыв к совершенно новым духовным высотам. Персонажи его икон и фресок предельно одухотворены, окружены сиянием, словно бы поднимающим их над всем земным, уносящим к Богу. Феофан передавал это сияние с помощью характерных приемов: в виде световых бликов, похожих на язычки пламени, отображающихся на теле, руках, голове святых, или в виде светлых контуров, охватывающих изображаемые фигуры. Скорей всего, передавая это сияние, Феофан имел в виду Фаворский свет, выражающий нетварные Божественные энергии, разлитые в мире.

Идея Богочеловеческой синергии изменила представления об отношениях человека и Бога, земного и Божественного бытия, и в творчестве Феофана Грека

¹ Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви // URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=746> (дата обращения 05.06.2013)

² См.: Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. М., 1995. 637 с.; Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. 408 с.

эти изменения получили зримое воплощение. Его святые, подхваченные какой-то невидимой силой, в мистическом порыве поднимаются над земным несовершенством, прорывают границу между горним и дольным. И даже лицо Спаса Вседержителя, грозного и властного судии, на фреске из Новгородского собора обретает человеческое выражение, теряет отрешенность и холодность.¹

Но, как отмечает И. И. Евлампиев, окончательного «обожения» человека Феофан не признавал, как этого вообще не допускали византийские отцы церкви. Бог оставался судьей и властителем, хотя и более понятным в своих решениях и повелениях, но недоступным для человеческой мольбы. Поэтому в византийской иконописи Иисус Христос изображался в основном в образе Пантократора – всемогущего, а не любящего, сострадающего и прощающего. Феофан, будучи византийцем, выразил наиболее сильно как раз трагизм и безысходность бытия.²

Глядя на творения Грека, чувствуется, что Фаворский свет, исходящий от Бога и поднимающий святых над обыденностью и несовершенством мира, все же не способен сделать их столь же совершенными, как Бог. Феофан подчеркивал это созданием на своих иконах и фресках резкого контраста между темными фигурами святых и ослепительными бликами света, соприкасающимися с этими фигурами, накладывающимися на них, но не просветляющими их внутренней сумрачности. Очень выразительны лица феофановских святых: они выражают не высшую мистическую радость от встречи с Богом, а ужас от тяжести той ответственности, которая пала на них. Исследователь фресок Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде Г. И. Вздорнов, характеризуя мировоззрение Феофана Грека, отмечал его дуалистичность, проявившуюся и в создаваемых им образах святых: с одной стороны – страстное стремление к преображению, с другой – безысходное отчаяние, страх, боль, не приносящие душевного успокоения.³

¹ Там же. С. 97.

² Евлампиев И. И. Традиция исихазма в русской культуре: от Андрея Рублева до Андрея Тарковского // URL: <http://tarkovskiy.su/texty/analitika/Evlampiev.html#001> (дата обращения 05.06.2013)

³ Вздорнов Г. И. Фрески Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде: К 600-летию существования фресок, 1378-1978. М., 1976. С. 252.

Суть глубокого различия между русской и византийской культурами XIV–XV веков, связанного, прежде всего, с разным пониманием отношения Бога и человека, выразил в своем произведении «Умозрение в красках» Е. Н. Трубецкой. В отличие от статичного представления о противостоянии законченного божественного совершенства и земного несовершенства, бессильного превзойти самого себя, Трубецкой находит в ядре древнерусской культуры представление о динамическом взаимодействии двух сфер бытия, глубокое переживание устремленности земного мира к Божественному совершенству. Вот что он писал о различии византийских и русских храмов: «Византийский купол над храмом изображает собою свод небесный, покрывший землю. Напротив, готический шпигель выражает собою неудержимое стремление ввысь, подъемлющее от земли к небу каменные громады. И наконец, наша отечественная “луковица” воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным потустороннему богатству. Это завершение русского храма — как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся».¹ Луковичная форма купола древнерусского храма символизирует пламя свечи, душевное горение, устремленность к Богу.

Представляется, что работа Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках» – не просто профессиональный и заинтересованный анализ особенностей русского храмового искусства и иконописи. Это великое беспокойство о судьбе человека и культуры во времена хаоса и трагедии. Сравнивая современную ему германскую войну с нашествием «поганых» на Русь, Е. Н. Трубецкой писал о необходимости сохранения человеческого в человеке, восклицая: «Человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну, вырасти или в Бога, или в зверя. В настоящий исторический момент человечество стоит на перепутье. Оно должно окончательно определиться в ту или другую сторону. Что же победит в нем — культурный зоологизм или то “сердце милующее”, которое горит любовью ко всей твари? Чем надлежит быть

¹ Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках / Е. Н. Трубецкой. Три очерка о русской иконе. М., 1991. С. 9.

вселенной — зверинцем или храмом?»¹ Разрушить «храм» и превратить его в «зверинец» может не только оружие, но и безответственность, равнодушие, самолюбование, эгоизм.

Е. Н. Трубецкой верил в высшее предназначение человека, глубоко любил Россию и надеялся, что сатана окончательно будет побежден «изнутри Духом Божиим»: «Пусть видят народы, что мир управляется не одним животным эгоизмом и не одной техникой. Пусть явится в человеческих делах и в особенности в делах России и высшая духовная сила, которая борется за смысл мира».² Олицетворением этой высшей духовной силы для Е. Н. Трубецкого были древнерусский храм и икона.

Л. А. Шумихина, говоря об эмоционально-эстетической особенности символов русской культуры, отмечает, что символы русской культуры одновременно и художественные, и высоко духовные, так как связаны с духом русского православия. «В первую очередь – это икона, храм и колокольный звон».³

Икона XIV–XV веков выразила духовный рост русского народа, связанный с великой победой России: «Для России XV век есть прежде всего век великой радости».⁴ Как же объяснить, что именно в эту эпоху создавались самые сильные, захватывающие своей скорбной глубиной иконы? Как «век великих национальных успехов» и «великой радости» согласовывался с «веком углубленного аскетизма»?

В иконе нашел зрительное воплощение один из главных принципов Богочеловеческой синергии: возможность через страдание, душевную и телесную аскезу, покаяние и очищение прийти к радостному обновлению и соединению с Божественными энергиями. Отсюда диалогическое взаимодействие аскетичного образа жизни и радостного приятия этой жизни, проявившегося в ярких жизнеутверждающих красках икон Андрея Рублева. В сравнении с творческими

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 38.

³ Шумихина Л. А. Метафизика символов русской культуры. Екатеринбург. 2009. С. 45.

⁴ Трубецкой Е. Н. Россия в своих иконах / Е. Н. Трубецкой. Три очерка о русской иконе. М., 1991. С. 87.

принципами Феофана Грека особенно заметно новаторство мировоззрения, которое пытался выразить в своих творениях Андрей Рублев. Суть этого нового мировоззрения, основанного на синергийной «парадигме», точно передал Е. Н. Трубецкой в вопросе: «Как совместить аскетизм с этими необычайно живыми красками? В чем заключается тайна этого сочетания высшей скорби и высшей радости? Понять эту тайну и значит ответить на основной вопрос ...: какое понимание смысла жизни воплотилось в нашей древней иконописи. ... Безо всякого сомнения, мы имеем здесь две тесно между собой связанные стороны одной и той же религиозной идеи: ведь нет Пасхи без Страстной седмицы, и к радости всеобщего воскресения нельзя пройти мимо животворящего креста Господня. Поэтому в нашей иконописи мотивы радостные и скорбные, аскетические, совершенно одинаково необходимы».¹

«Пережив трагедию татаро-монгольского нашествия, физический и нравственный гнет ига; осознав, что только в единстве его сила, русский народ постепенно начал подниматься с колен, осмысливать свое предназначение и свое место в мире, раскрывать душу и сердце навстречу солнцу, радости и Богу, который стал восприниматься не только как грозный Судия, но как воплощение любви, милости и всепрощения».² Поэтому Христос Андрея Рублева и в «Страшном суде» Успенского собора во Владимире, и в Звенигородском чине – не феофановский грозный Вседержитель и Судия мира, а все понимающий, сострадающий человеку в его слабостях, любящий его и прощающий ему Спас, пришедший на землю и пострадавший ради спасения грешного человечества. Если сущность живописи Феофана – это философия Пантократора, то основа иконописи Рублева – философия Спаса. По сути, это идеал Богочеловека, снимающего противоположенность неба и земли, духа и плоти, о котором страстно мечтал весь христианский мир, но воплотить который в искусстве, пожалуй, с наибольшей полнотой удалось русскому иконописцу.

¹ Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках / Е. Н. Трубецкой. Три очерка о русской иконе. М., 1991 С. 13.

² Берсенева Т. П. Синергия в древнерусской иконописи // Вестник Забайкальского государственного университета. Чита, 2013. № 10 (101). С. 98.

Сравнивая творчество Феофана Грека и Андрея Рублева, В. А. Плугин отмечал: «Такого Христа Византия не знала. Это было порождением русского национального сознания».¹ Византия не знала не только «такого Христа», она не знала и такого человека: любящего жизнь, принимающего Божественную любовь и стремящегося к свободному соединению с ним. По православному учению, достижение Богочеловеческой синергии – это не столько результат дарованной свыше благодати, сколько результат собственных усилий, поэтому роль человека в произведениях Андрея Рублева выше, чем в произведениях Феофана Грека. Андрей Рублев не мог только выдумать тот образ человека и те краски, которые есть в его произведениях. Он наполнил традиционные образы идеями, которыми жили его современниками, которые витали в воздухе, – в этом проявляется исторический смысл рублевских шедевров.

Православие учит, что пронизывающий мир и означающий присутствие Бога в каждом элементе бытия Божественный свет доступен человеку и «предназначен» человеку, который может через предельную телесную и духовную концентрацию и аскезу обрести единство с Божественными энергиями – синергию – и осознать себя творцом. Чудо преображения, позволяющее человеку с помощью молитвенного сосредоточения всех своих внутренних сил уже в земном бытии пережить нерасторжимое единство с Богом – вот главное настроение творений Андрея Рублева, что является воплощением синергийного принципа: стремление к слиянию с Божественными энергиями.

Мысль о Богочеловеческой синергии, о достижимом совершенстве человека, способного стать центром преображения всего земного бытия, выражена в самых известных творениях Андрея Рублева: в «Спасе» из Владимирского собора и «Троице». Не случайно «Троица» была написана в память о Сергии Радонежском, который был олицетворением мудрости, добродетели, готовности к самопожертвованию. В «Троице», как и других произведениях Андрея Рублева, ощущается глубокая задумчивость, спокойная

¹ Плугин В. А. Мировоззрение Андрея Рублева. М., 1974. С. 59.

созерцательность и светлая грусть, что связано с синергичным учением о самоуглубленности и созерцании Бога.

Мировоззренческое значение русской иконописи было осознано в конце XIX века, когда русские религиозные мыслители определяли ее как «умозрение в красках» (Е. Н. Трубецкой), «философствование красками» (П. А. Флоренский), «иконографическое богословие» (С. Н. Булгаков). Л. А. Успенский, признавая значение Византийского книжного богословия, не имеющего себе равных, одновременно отмечал непревзойденное «богословие в красках», которое подарила человечеству Русь. В. В. Зеньковский также писал о русском иконопочитании как форме «Богомыслия, в котором эстетический момент тонул в восхищении ума».¹

Такая эстетическая форма Богопознания и познания смысла своей собственной жизни наложила отпечаток на характер всей русской философии, склонной к образному, метафорическому мышлению. Если древнерусская иконопись – это «умозрение в красках», то русская классическая литература XIX века и русская религиозная философия серебряного века – это философия в образах. Можно сказать, что метафора Е. Н. Трубецкого «умозрение в красках», отразившая характер русской иконописи, выразила один из основных принципов синергичного взаимодействия, а именно соединение разнокачественного.

Древнерусское искусство в целом, а не только живопись Феофана Грека и Андрея Рублева, находилось под влиянием православного ядерного идеала и стало образцом «опредмечивания», репрезентации идеи Богочеловеческой синергии. Близкие художественные особенности были отмечены учеными в новгородских и псковских фресках Снетогорского монастыря, Михайло-Сковородского монастыря, церкви Спаса на Ильине, церкви Федора Стратилита, церкви Спаса на Ковалева и других архитектурных памятниках. М. В. Алпатов весь комплекс Волотовской росписи рассматривал как систему, изображающую

¹ Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 42.

путь к совершенству, что демонстрирует связь с православным синергийным учением о восхождении человека к Божеству.¹

Также можно проследить связь идеи Богочеловеческой синергии с другими явлениями искусства, что говорит о распространении идеалов православного ядра почти на все культурные сферы и об образовании так называемого синергийного эффекта. Действительно, время XIV–XV веков сопровождалось не только рождением «золотых» произведений древнерусской иконописи, но и пробуждением других форм русской мысли, когда человек, восприняв идею Богочеловеческой синергии, сам становился творцом.

Синергийное понимание творчества как Богопознания, способствующего преобразованию себя и мира, проявилось в литературе. До XIV века совсем у немногих художественных произведений был известен автор (до сих пор остается загадкой авторство «Слова о полку Игореве»), так как литератор не считал себя создателем, творцом в полном смысле слова. В собственном сознании (и в сознании окружающих) он ощущал себя лишь исполнителем высшей воли, смиренно выполняющим предначертанное Святым Духом. Восприятие идеи Богочеловеческой синергии и признание высшим смыслом человеческой жизни достижения свободного соединения с Божественными энергиями изменило отношение к авторству.

Как писал Д. С. Лихачев, анализируя русскую культуру XIV–XV веков, авторы житий стали большое внимание уделять внутреннему миру человека, таинственным движениям сердца, стали много говорить о себе, писать обширные предисловия, в которых указывались причины, побудившие их взяться за перо, рассказывать о своих намерениях, о своем отношении к святому, что «показалось бы в предшествующие века грехом самовосхваления. Все изложенное проникается субъективизмом и лиризмом. Индивидуалистически настроенные писатели начала XV века (Епифаний Премудрый, Пахомий Серб) относятся с видимым интересом к внутреннему миру своих героев. Впервые, хотя еще

¹ Алпатов М. В. Фрески храма Успения на Волотовом поле // Памятники искусства, разрушенные немецкими захватчиками в СССР. М.-Л., 1948. С. 103-148.

примитивно и схематично, писатели начала XV века трактуют о психологических переживаниях своих героев, о внутреннем религиозном развитии святых».¹

Н. К. Голейзовский отмечал, что во многих литературных произведениях того периода, в основном в житиях, подробно описывался внешний вид того или иного святого, перечислялись, казалось бы, ненужные подробности. Например, неизвестный автор жития новгородского епископа Нифонта писал, что святой был «средний телом», борода у него была не очень длинная и не очень широкая. Составитель жития Авраамия Смоленского отмечал, что у святого была плешь на голове. Как считает Голейзовский, такого рода описания были обращены к иконописцам, для которых важна была любая деталь. Все это соответствовало православному мировоззрению, согласно которому внешний вид человека, достигшего духовного совершенства, оказывает сильное воздействие на окружающих. И хотя душу человека изобразить невозможно, но всякий, кто видит его изображение, не подумает, что живописец «отделял» душу от тела, так как «внутренний человек» соответствует «внешнему человеку».²

В житиях этого периода много длинных речей, многочисленных риторических украшений, наблюдается скоплением местоимений, союзов – все эти художественные элементы характерны для стиля, названного «плетение словес». Связь этого стиля с православной традицией прослеживается в работах Д. С. Лихачева. Современный шведский ученый Пер-Арне Бодин, рассматривая стиль житий, составленных древнерусским книжником Епифанием Премудрым, склонен считать, что своеобразная интенсификация стиля «плетение словес» (отчасти под влиянием гимнографии) обусловлена именно православием.³

В зодчестве примеры «опредмечивания» идеи Богочеловеческой синергии обнаружить труднее. Тем не менее, как замечает Д. С. Лихачев, «склонность к словесному орнаменту, к узорности и “украшенности” стиля литературных произведений не случайно совпадает по времени со стремлением к

¹ Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого / Д. С. Лихачев. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб., 2006. С. 100.

² Голейзовский Н. К. Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. // Византийский временник. 1968. №. 54. С. 196–210.

³ Bodin P.-A. Eternity and time: Studies in Russian literature and the orthodox tradition. Stockholm, 2007. P. 54.

“украшенности” в архитектуре».¹ Именно в это время были созданы отличающиеся богатством декоративного убранства церкви Великого Новгорода: Спаса Преображения на Ильине улице, Федора Стратилата на Ручью, Петра и Павла в Кожевниках, Рождества Христова на Красном поле (или на кладбище) и другие произведения русского зодчества. «Украшенный» стиль во внешнем оформлении здания сопровождался видимым наклоном наружных стен внутрь, что делало постройку динамичной, устремленной вверх, навстречу Божеству. Такие же приемы, искусственно создававшие образ летящего вверх храма, можно наблюдать в Успенском соборе в Коломне, в соборе Андроникова монастыря, в Троицкой церкви Троице-Сергиева монастыря и других архитектурных памятниках

Таким образом, период XIV–XV веков стал первым периодом синергийного развития русской культуры, что было связано с процессом окончательного оформления православия и образования Русской христианской автокефалии. Всплеск в русской культуре произошел благодаря усилению православного ядра, расширению его влияния на культурную периферию, что сказалось, например, в таких проявлениях синергийного культурного взаимодействия, как соединение идеи личного спасения и общественного служения, идеи «симфонии» власти. Самой яркой формой реализации православной идеи Богочеловеческой синергии было древнерусское искусство и, прежде всего, – иконопись, явившая собой «богословие в красках» и выразившая одновременно чувства страдания и радостного обновления.

¹ Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого / Д. С. Лихачев. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб., 2006. С. 131.

§2. Синергия в русской культуре XIX века

Процесс формирования второго периода синергийного развития связан с секуляризацией, начавшейся в России в XVIII веке, и распадом некогда единой русской культуры на народную и дворянскую.

Дворянская культура ориентировалась на западные идеалы и двигалась в сторону вытеснения церкви из жизни. Как известно, XVIII век в России стал веком отказа от своей национальной культуры и православной традиции. Очевидным фактом стало то, что русский стиль архитектуры во многом потерялся под влиянием заимствованных форм и линий, русская живопись надолго утратила свою самобытность, русская музыка на какое-то время оказалась в тени итальянской. Но гораздо серьезнее было разделение русской культуры на дворянскую, тяготеющую к секулярному Западу, и народную, связанную с традиционной патриархальностью. С петровских времен в русское общество входит раздвоенность: дворянское – народное, русское – иноземное, православное – не православное, религиозное – атеистическое.

Раздвоенность, противоречивость и антиномичность характерны не только для этого периода, а для русской культуры в целом. Одной из черт синергийного культурного взаимодействия также было названо наличие противоречия, но противоречия особого типа: взаимодействие вступающих в неравноправный диалог православных и иных ценностей и идеалов образует такое их соединение, где доминирующую роль играют православные идеалы и ценности. В XVIII веке православная вера, а вместе с ней православные ценности и идеалы, отвергнутые «русскими европейцами», почти всецело были изгнаны из русской культуры.

Секуляризация (от позднелат. *seacularis* – мирской, светский), понимаемая не просто как «отторжение или передача церковных земель в светское (государственное) владение», а как «всякая форма эмансипации от религии и

церковных институтов»,¹ стала по сути дела переносом вечных духовных ценностей в область временного, материального. Начавшаяся в XVIII веке модернизация русского общества и русской культуры дала секуляризационным процессам мощный толчок, привела к возникновению общества, ориентированного не на православные цели и ценности, а на светские, сформировавшиеся в западной культуре в эпоху Возрождения и Просвещения. В связи с этим христианский культурный контекст со временем становился все более размытым, а ориентация на западную культуру требовала «новой» идеологии, которая бы заменила «старую» – православную. Вследствие этих процессов образовалось одно из главных противоречий русской культуры XIX века, которая, с одной стороны, генетически и по существу была связана с православием, с другой стороны, формы и способы решения культурных задач искала вне христианства.

В. Зеньковский, характеризуя процесс образования в России светской культуры, обращал внимание на одну существенную деталь: так как светская культура родилась из «религиозного корня», то в ней всегда была «своя религиозная стихия, если угодно – свой (внецерковный) мистицизм. Светское культурное творчество всегда одушевлено ярким определенным идеалом – устроения “счастливой” жизни здесь на земле. Это творчество принципиально “посюсторонне”, но с тем большей силой в нем разгорается “религиозный имманентизм”. Идеал, одушевляющий светскую культуру, есть, конечно, не что иное, как христианское учение о Царстве Божиим, но уже всецело земном и создаваемом людьми без Бога».² То есть в светской культуре присутствовало страстное стремление к «божественному» идеалу, но наполнение «божественного» было далеким от православных ценностей и идеалов. По этому поводу Л. В. Камедина отмечает, что начиная с XVII века, а именно с творчества Симеона Полоцкого, теоцентрическая модель художественного мира, свойственная для идеациональной культуры Древней Руси, заменяется

¹ Философский энциклопедический словарь // Гл. ред.: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М., 1983. С. 599.

² Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2011. С. 81.

заимствованной западноевропейской гуманистической моделью. «Святостью стала считаться новая ученость, а наука, научные знания возводились в главное достоинство».¹ Отход от христоцентрической русской культуры Л. В. Камедина объясняет процессом поиска новой духовности.²

Таким образом, процесс секуляризации способствовал тому, что в русской культуре стало преобладать псевдосинергийное культурное взаимодействие. К основным течениям, отражавшим процесс псевдосинергийного культурного взаимодействия, можно отнести, во-первых, русское вольтерианство, из которого позже оформились как идейный радикализм, так и нигилизм. Имя Вольтера объединило всех тех, кто критиковал и отвергал «старину» (и бытовую, и религиозную), кто высмеивал все традиционное, кто стоял за самые смелые нововведения и преобразования. В. О. Ключевский по этому поводу писал: «Потеряв своего Бога, заурядный русский вольтерианец не просто уходил из Его храма, как человек, ставший в нем лишним, но, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норовил перед уходом набуянить, все перебить, исковеркать, перепачкать».³

Рядом с представителями этого течения можно поставить русских людей, которые безоглядно увлекались всем иностранным, в основном французским, – языком, манерами, модой. Персонаж такого плана есть у Д. И. Фонвизина в «Бригадире» – это Иванушка, который патетически заявляет, что если его тело родилось в России, то душа принадлежит французской короне.⁴ Явления такого отрыва от всего «родного» и обожествления «чужого» встречаются на протяжении всего последующего развития русской культуры, что нашло отражение в произведениях искусства. Например, Смердяков из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского. Смердяков очень жалеет, что в свое время французы во главе с Наполеоном не завоевали Россию, вот тогда бы «... умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы

¹ Камедина Л.В. Духовные смыслы русской словесной культуры. С. 17 // URL:<https://www.litres.ru/> (дата обращения: 25.05.2017)

² Там же. С. 17 // URL:<https://www.litres.ru/> (дата обращения: 25.05.2017)

³ Ключевский В. О. Очерки и речи: 2-й сб. ст. М., 1913. С. 255.

⁴ Фонвизин Д. И. Бригадир // URL: <http://ilibrary.ru/text/1643/p.1/index.html> (дата обращения 05.06.2013)

другие порядки-с».¹ Смердяков – русский лакей, для него стать французом – это просто сменить ливрею. «Я всю Россию ненавижу, Марья Кондратьевна»,² – говорит Смердяков своей знакомой. Есть еще лакей Яша из чеховского «Вишневого сада». Яша обращается к Раневской: «Если опять поедете в Париж, то возьмите меня с собой, сделайте милость. Здесь мне оставаться положительно невозможно. Что же там говорить, вы сами видите, страна необразованная, народ безнравственный, притом скука, на кухне кормят безобразно».³ В. Зеньковский отмечал, что такой нигилистический строй ума образовался «в связи с утерей былой духовной почвы, с отсутствием, в новых культурных условиях, дорогой для души родной среды, от которой могла бы душа питаться. С Церковью, которая еще недавно целиком заполняла душу, уже не было никакой связи...».⁴

Во-вторых, к направлениям, указывающим на наличие псевдосинергийного взаимодействия, можно отнести русское масонство. Масонство привлекало людей, у которых были определенные религиозные запросы. В последние десятилетия XVIII столетия общество стало ощущать религиозный голод: потребность в высшем, в «божественном» была. Но люди, воспитанные иноземными гувернерами, получившие образование из французских книг, настолько оторвались от родного народа и от отеческой веры, что в поисках духовности обращались лишь к западным богословским и религиозно-философским книгам в надежде обрести истину либо в католической церкви, либо в масонских ложах. Масонство, увлекаемая своим идеализмом и благородными мечтами о служении человечеству, было явлением «внецерковной религиозности, свободной от всякого церковного авторитета».⁵ Распространение масонства было знаком того, что общество испытывало потребность в высшем, в «божественном», но роль «священного текста» (Д. В. Пивоваров) стали выполнять масонские манускрипты, отражавшие идеал, далекий от православного, – образовалось не

¹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 т. Т. 9. Л., 1991. С. 252.

² Там же. С. 252.

³ Чехов А. П. Вишневый сад // URL: <http://www.ilibrary.ru/text/472/p.1/index.html> (дата обращения 05.06.2013)

⁴ Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 86.

⁵ Там же. С. 103.

синергичное, а псевдосинергичное взаимодействие: синергичная форма осталась, содержание стало иным.

В-третьих, начиная с XVIII века в общем движении русской мысли начало складываться направление, представители которого хотели создать «новую» национальную идеологию на мирской, далекой от православия основе. В сочинениях М. В. Ломоносова, Г. Р. Державина, Н. И. Новикова, А. Н. Радищева звучала идея национального самосознания, не опиравшегося на православную идеологию. Они формировали «новое» сознание секуляризированного человека XVIII века.

Благодаря этой тенденции, к XIX веку уже вполне сложился человек «нового типа», новый тип личности, который был захвачен идеей построения счастливой жизни здесь, на земле, но без Бога, – идеей социализма, которая стала «секулярным эквивалентом религиозного мировоззрения».¹ Смысл этой идеи В. Зеньковский связал с «утопическими исканиями, с потребностью удовлетворить *религиозные* запросы, – без христианства, или, во всяком случае, без Церкви».² У «новых людей» был идеал, которому они служили и которому стремились подчинить свою личную и общественную жизнь. По сути дела этот идеал заменял им религиозный идеал, будучи по происхождению очень далеким от религии.

В этом контексте представляют интерес размышления Г. П. Федотова о движении народничества, которое философ сравнивал с религиозным движением: «Как всякое религиозное движение: это взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением религиозной энергии, почти незаметной для глаза в латентном состоянии. Ее можно угадывать в неистовстве Белинского, в тоске Добролюбова, в идеологическом аскетизме 40-х годов. И все же: перед нами стихийное безумие религиозного голода, не утоленного целые века. ... Идеинный багаж юных подвижников невыразимо скуден: отправляясь в пустыню, они берут с собой, вместо Евангелия, “Исторические письма” Лаврова; так и спят на них, положив под изголовье. За это евангелие и идут на смерть, как некогда шли люди

¹ Там же. С. 312.

² Там же. С. 312.

за сугубое аллилуйя».¹ Можно сказать, что русский секуляризм ко второй половине XIX века стал испытывать внутренний кризис: ставя задачу по созданию цельного мировоззрения вне церкви, он сам оказался насыщенным религиозными исканиями, но вместо идеи Богочеловеческой синергии стали доминировать иные идеи.

Характеризуя Н. Г. Чернышевского – одного из виднейших представителей русского секуляризма, В. Зеньковский писал о нем как о человеке, который в своем учении, отказываясь от религиозного мировоззрения, стремился при этом сохранить все христианские ценности.² «Новые люди» – герои романа Н. Г. Чернышевского «Что делать?» стали художественным воплощением новой идеологии, а сам роман – своеобразным «евангелием» для тех, кто искал новый положительный идеал и новый образ Христа.

Таким образом, доминирование западных светских идеалов, распространившихся в России вследствие процесса секуляризации, способствовало образованию и распространению псевдосинергийного культурного взаимодействия, проявившегося в существовании так называемого русского вольтеррианства, в увлечении масонством, в появлении «новых людей», которые в поисках гармонии и счастья опирались не на православные, а на иные идеалы и ценности.

Д. В. Пивоваров отмечает, что любой идеал является итогом процесса признания кого-либо или чего-либо «совершенным и концентрирующим в себе сущность однородных ему рядовых предметов. Предмет, принимаемый за идеал, может воистину оказаться подлинным совершенством ... Но иногда происходит обратное: идеалы подменяются идолами, и люди могут ошибочно признать нечто ... за воплощенное совершенство», но в любом случае «истинность или ложность идеала устанавливается задним числом, сроками существования “твердого ядра” культуры и прочностью ее “защитного пояса”, длительной практикой».³

¹ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Версты. Париж. 1927. С. 171.

² Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 326.

³ Пивоваров Д. В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. Екатеринбург, 2011. С. 19.

Представляется, что об «истинности» православных ценностей и идеалов говорит уже само существование на Руси православия в течение десяти веков. Поэтому, несмотря на утрату православием к XIX веку ведущей роли, религиозная тема сохраняла свое значение, что проявилось, прежде всего, в возрождении монашества. Основную роль в этом процессе сыграл, как ни странно, процесс секуляризации. С одной стороны, в результате петровских преобразований церковь утратила свое влияние и попала под власть государства, идея «Святой Руси» сменилась идеалом «Великой России». С другой стороны, как отмечал В. Зеньковский, благодаря отходу церкви от политической темы, церковное сознание стало отдавать свою творческую силу на осмысление и утверждение нового пути церковной активности. Этот путь вел «внутрь», «к сосредоточению на мистической стороне Церкви...».¹ То есть секуляризация способствовала тому, что церковь, покорившись внешней власти, оставила себе сферу внутренней жизни.

Поэтому в конце XVIII века в русской церкви, подчиненной жесткому синодальному строю, воскрес дух древних подвижников, и начался процесс, во многом напоминавший великое «монашеское строительство», предпринятое Сергием Радонежским в XIV веке. Здесь также был свой «водитель» – Паисий Величковский, благодаря усилиям которого на русском языке было издано «Добротолюбие» – собрание произведений православных отцов церкви. Масштаб нового движения был гораздо меньше, тем не менее в Брянской, Калужской и других губерниях центральной России возникали так называемые пустыни с обитающими там подвижниками.² Протоиерей Александр Мень во вступлении к книге Г. П. Федотова «Святые Древней Руси» отмечал, что с XIX века в России зажглось два костра, пламя которых отогревало замерзшую русскую жизнь – Оптиная пустынь и Саров.³ Именно здесь получило широкую известность русское старчество – духовное явление, постепенно возрождавшееся во многих местах

¹ Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 62.

² Косолапов В. Н. Оптиная пустынь, ее герои и тысячелетние традиции // Писатель и время. Вып. 6. 1991. С. 416.

³ Мень А. Возвращение к истокам / А. Мень // Г. П. Федотов. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 22.

России: «Ангельский образ Серафима и оптинские старцы воскрешали “классический век” русской святости».¹

Отдельные современные ученые считают, что в XVIII–XIX веках влияние православия простиралось, главным образом, на народный пласт русской культуры.² Действительно, русская народная культура XIX века была сильно связана с древними традициями, что проявилось, например, в распространении своеобразного народного движения, возникшего еще на заре христианства, – в подвиге странничества. Странники первых веков христианства оповещали церковные общины о новых распорядках в церкви, о соборах, распространяли послания апостолов, помогали ссыльным и заключенным. Особенно много о странниках первых веков повествуется в апостольских посланиях. Страннические подвиги сводились к постоянному хождению, к повиновению своему духовнику, к нестяжательству. Они имели лишь посох, мешок, иногда Евангелие или Библию.

Русское странничество, восприняв основные принципы древнехристианского странничества, имело некоторые отличительные черты. Во-первых, русское странничество, будучи своеобразным правопреемником юродства «Христа ради», как и оно, было очень распространено на Руси, в отличие от греческой церкви. Во-вторых, в русском странничестве всегда было большое стремление не только найти свою правду, но и отыскать высшую Божью правду. Русская тоска по правде и любви неизбежно переходила в обличение всяческой неправды у людей. Вспомним некрасовских странников, которые пошли искать по свету «Кому на Руси жить хорошо».

В восьмидесятых годах XIX века в Казани была издана книга, написанная неизвестным автором, – «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу».³ Это художественное произведение, в котором описаны принципы русского страннического подвига, раскрыты правила Иисусовой молитвы и

¹ Там же. С. 22.

² Хоружий С. С. Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях // URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301 (дата обращения 10.07.2013)

³ Откровенные рассказы странника своему духовному отцу // URL: <http://www.hesychasm.ru/library/strannik/> (дата обращения 10.07.2013)

указана ее связь со странничеством. Идея произведения – показать не просто путь странника по бесконечным российским дорогам и проселкам, но и его духовный путь, подобный «невидимой брани» подвижника, так как дорога – это символ движения к правде, истине через труд, лишения и невзгоды.

Однако тема странничества как особого духовного состояния нашла отражение не только в народном движении, народной литературе и образах. Тема духовного странничества, поиска синергийного единения с Богом звучит в стихотворении А. С. Пушкина «Странник».¹

Герой Пушкина ощущал себя странником в «долине дикой», где были потеряны все духовные ориентиры, утрачены все пути к спасению. Тема спасения – центральная в «Страннике». Православный путь к спасению – это путь к синергийному единению с Богом. Встреча героя с юношей-ангелом открыла ему глаза, указала путь «к свету» через «тесные врата спасения». Образы «света» и «тесных врат спасения» были близки и хорошо известны всякому православному. Лирический герой А. С. Пушкина выбрал православный путь к спасению, связанный с идеей достижения Богочеловеческой синергии и «обожения».

Четвертая строфа этого стихотворения удивительным образом напоминает эпизод из духовной биографии И. В. Киреевского. И. В. Киреевский, будучи талантливым литератором пушкинского круга, философом, воспитанным на идеях немецкого классического идеализма и французского Просвещения, отошел от участия в текущей литературной жизни, охладил к философским системам своих учителей – Шеллинга и Гегеля² и полностью погрузился в религиозную жизнь.

К началу сороковых годов относится сближение И. В. Киреевского с оптинским старцем Макарием. Киреевский участвовал в издательской деятельности оптинцев, редактировал вместе с Макарием переведенные аскетические тексты. В итоге подвижнический труд и углубленное изучение святоотеческой традиции повлияли на мировоззрение И. В. Киреевского: он создал свою антропологию, согласно которой человек выступает субъектом

¹ Пушкин А. С. Странник / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 4. М., 1998. С. 176.

² Котельников В. А. На пороге кельи // URL: <http://www.hesychasm.ru/library/kotelnikov/lit19.htm> (дата обращения 10.07.2013)

«живой ответственной деятельности» и в этом качестве творчески входит в мир. Но при этом человек должен быть «внутренне цельным», так как своему бытийному призванию он отвечает только в минуты этой цельности.¹ Внешний мир уводит человека от его настоящего бытийного призвания, дробит его «внутреннюю цельность», но человек должен сопротивляться этому, если он хочет оставаться человеком, каким его замыслил Творец. И. В. Киреевский не допускал выбора: или человек в полноте своего содержания и назначения – или ничто. Без «внутренней цельности» «жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетною машиной, сердце – собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека собственно не будет».²

В то же время, даже уйдя во «внутреннее делание», И. В. Киреевский был тесно связан с литераторами и мыслителями пушкинской поры, и культура этого круга обнаруживала себя в его мышлении, вкусах, статьях, переписке. Как отмечает О. Б. Ионайтис: «В судьбе Киреевского отразилось время, в которое он жил».³

Жизнь и творчество И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, братьев Аксаковых были примером того, что православные идеалы получили распространение не только в народной, но и в дворянской культуре. Но это были единичные случаи. И хотя монастырь в то время стал местом притяжения для многих представителей русской интеллигенции: здесь сошлись пути И. В. Киреевского, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. Н. Леонтьева – далеко не все деятели русской культуры становились уединенными философами и мыслителями-отшельниками. Новые отношения, складывающиеся между монастырской и мирской жизнью, характеризующиеся активным общением старцев с мирянами, широкой издательско-переводческой деятельностью, проводившейся под руководством

¹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России / И. В. Киреевский. Избранные статьи. М., 1984. С. 199-238.

² Киреевский И. В., Киреевский П. В. Отрывки / И. В. Киреевский, П. В. Киреевский. Полное собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. Калуга, 2006. С. 75.

³ Ионайтис О. Б. И. В. Киреевский: жизнь после «Европейца» // Известия УрФУ. Серия 3: Общественные науки. 2017. Том 12, № 4 (170). С. 152.

оптинского старца Макария, – также не способствовали образованию синергийного эффекта и распространению православных идеалов на все общество: синергийного культурного взаимодействия не возникало.

Таким образом, секуляризация, начавшаяся в России в XVIII веке, способствовала возникновению в русской культуре противоположных тенденций: Богоборчества и Богоискательства. Богоборчество послужило основой псевдосинергийного типа взаимодействия, ориентированного на западные идеалы и ценности. К проявлениям данного типа можно отнести русское вольтеррианство, русское масонство, «новых людей». Богоискательство послужило основой религиозного типа развития, доминирующими в котором были православные идеалы и ценности, проявившиеся в жизни и служении русских святых, в появлении пустыней, возрождении старчества, в распространении православных идеалов среди дворянской интеллигенции. Этот тип культурного развития также нельзя отнести к синергийному, так как доминирование православных идеалов в процессе взаимодействия с иными идеалами не обеспечивало их распространения на общество в целом и не образовывало синергийного эффекта. То есть ни та, ни другая тенденция не привели к образованию синергийного культурного взаимодействия.

При моделировании синергии как типа культурного взаимодействия была высказана мысль, что обострение внешних противоречий часто ведет к образованию внутри русской культуры синергийного взаимодействия. Такой процесс проходил в древнерусской культуре, впитавшей в себя православные ценности, которые, приняв ядерный характер, во многом способствовали освобождению и объединению Руси. Внешний исторический «вызов», когда решалась судьба русского народа, его государства и культуры, породил достойный «ответ» благодаря синергийному взаимодействию, возникавшему уже внутри русской культуры.

В XIX веке таким историческим «вызовом» стала Отечественная война 1812 года, когда все русские люди объединились в борьбе за независимость. Не осталось в стороне православное монашество и белое духовенство. Об этом

сохранилось множество документальных свидетельств и устных преданий. Немаловажное значение имела не только непосредственная деятельность церкви и монашества, которые внесли определенный вклад в организацию ополчения и сохранение культурного достояния России, но также отношение наполеоновской армии к православным святыням. Непонимание завоевателями менталитета русского народа и неуважение его национальных традиций создали благоприятную почву для широко развернувшейся антинаполеоновской проповеди русской православной церкви, результатом чего явилось всенародное движение сопротивления, носившее во многом религиозный характер. Победу в этой войне вплоть до 1917 года Россия отмечала каждый год в день Рождества Христова, что было очень символично: к традиции поминовения павших и почитания героев присоединялось чувство благодарения Бога за помощь в достижении победы не просто над неприятелем, но и над иноверцами. Это было великое торжество православия. В ознаменование победы в Москве был воздвигнут храм Христа Спасителя – кафедральный собор Русской православной церкви, а на Бородинском поле вдова генерала А. А. Тучкова – М. М. Тучкова основала Спасо-Бородинский женский монастырь.

Война 1812 года способствовала обострению «православного чувства» у русских, независимо от их сословного и материального положения. «Гроза двенадцатого года» объединила народ, преодолев сословное разобщение, пробудила в людях лучшие душевные качества. Согласно историческим документам, подражание Франции, имевшее место накануне войны, признавалось ошибочным, вместо этого стала проводиться мысль о необходимости порвать с Францией все культурные связи и возвратиться к чистоте и непорочности наших нравов. Франция и Россия противопоставлялись друг другу как «безбожие» и «благочестие», как «порок» и «добродетель», между которыми война должна вестись до победного конца.¹

¹ Собрание Высочайших Манифестов, Грамот, Указов, Рескриптов, Приказов войскам и разных извещений, последовавших в течение 1812, 1813, 1814, 1815 и 1816 годов. СПб., 1816. С. 41-42, 55-57.

Религиозной настроенностью были проникнуты все правительственные документы: манифесты, рескрипты, приказы армиям, вышедшие во время войны. Интересно, что в Высочайшем Манифесте от 25 декабря 1812 года, сообщавшем о победном завершении войны, в качестве главной причины победы называлась помощь Бога. Отмечалось, что заслуга духовного сословия во время войны заключалась в том, что оно «теплыми молитвами своими» призывало «пред Алтарем Всевышнего» «благословение Божие на Всероссийское оружие и воинство, и примерами благочестия» ободряло «народ к единодушию и твердости».¹ Скорей всего, именно тогда особенно ярко проявился пронизанный православием «русский дух», о котором писали потом на протяжении многих десятилетий.

Важно отметить, что четкую границу между церковным и светским обществом, секулярным и религиозным типами мировоззрения и развития провести трудно. Секулярные идеалы проникали в церковь, а элементы православного сознания в тех или иных формах распространялись в светском обществе: обе культуры жили «в состоянии интра-молекулярного взаимодействия».²

Русская культура, сложившаяся к началу XIX века как культура преимущественно секулярная, светская, жила в атмосфере европейского влияния, утверждавшего самоценность человека в его природно-историческом бытии. Но постепенно приходило осознание, что такое бытие не вмещает «всего» человека, настоящее призвание которого простирается за пределы природного бытия. Русская мысль стала стремиться выйти за эти пределы к иным онтологическим горизонтам. Одним из путей осуществления этого стремления стала деятельность духа, а наивысшим результатом этой деятельности – православные мотивы в русской культуре позапрошлого столетия, которая изображала человека во всем жизненном «объеме», но в то же время видела принадлежащим его к надмирной области, несущим в себе образ и подобие Божие.

¹ Там же. С. 94-98.

² Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Версты. СПб., 1927. С. 160.

В русской культуре есть несомненное сходство с западноевропейской, что не удивительно, учитывая общие христианские корни. Как и в западной культуре, в ней чувствуются преобразовательные мотивы. Но в России мотивы человеческого самоутверждения никогда не были решающими. В русской культуре общее, вечное, инвариантное, духовное всегда ставилось выше отдельного, суетного, изменчивого, материального. Поэтому, несмотря на секулярный характер русской культуры Нового времени, нельзя вести разговор о ней вне православного контекста. Религиозность культуры проявлялась не столько в ее связи с церковной жизнью и во внимании к сюжетам из Священного Писания, сколько в особом взгляде на мир и на место человека в этом мире.

Православие на протяжении веков так воспитывало русского человека, так учило осмысливать свое бытие, что он, даже видимо порвав с религиозной верой, не мог до конца отрешиться от православного мирозерцания. Ключом к пониманию русской культуры классического периода, как представляется, могут служить слова: «Не собирайте себе сокровища на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут» (Мф. 6, 19-20). В этой заповеди нашли отражение две системы жизненных ценностей, два различных мировоззрения, два типа культуры: поиск сокровищ на земле и поиск сокровищ на небе. Русская культура предпочитала искать небесные сокровища.

Православные ценности и идеалы в XIX веке распространялись не путем усвоения и творческой переработки православной «классики» на русской почве (как в Древней Руси), а путем «растворения» православных ценностей в духовной культуре, когда под русской святостью стала пониматься русская духовность. Жизнь церкви в сложившихся конкретно-исторических условиях требовала определенной адаптации: жизнь «мира» диктовала формы и методы церковной проповеди, влияла на внешние формы церковной жизни. Церковь же всегда стремилась донести до «мира» Евангельскую весть на адекватном, понятном для «мира» языке, вступая во взаимодействие с нерелигиозными сферами культуры.

Взаимодействие – двусторонний процесс, поэтому вполне объяснимо обращение светских авторов к религиозным темам, идеям и образам. Как известно, многие сюжеты и персонажи русских опер связаны с церковной традицией: Юродивый, Пимен, Варлаам и Мисаил в «Борисе Годунове» М. П. Мусоргского. В пасхальной увертюре «Светлый праздник» Н. А. Римского-Корсакова, в увертюре «1812 год» и Шестой симфонии П. И. Чайковского используются мотивы церковных песнопений. У многих русских композиторов встречается имитация колокольного звона: у М. И. Глинки в опере «Жизнь за царя», у А. П. Бородина в «Князе Игоре», у М. П. Мусоргского в «Борисе Годунове». Кантата С. И. Танеева на слова А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин» представляет собой светское сочинение на духовную тематику. Многие русские композиторы писали и собственно церковную музыку: для богослужебного употребления написаны «Литургия» П. И. Чайковского, «Литургия» и «Всенощное бдение» С. В. Рахманинова. Все это – лишь отдельные примеры того глубокого влияния, которое православная духовность оказала на творчество русских композиторов.

В русской живописи XIX века религиозная тема представлена очень широко. Русские художники неоднократно обращались к образу Христа. Это – такие полотна, как «Явление Христа народу» А. А. Иванова, «Христос в пустыне» И. Н. Крамского, «Христос в Гефсиманском саду» В. Г. Перова и картину с одноименным названием А. И. Куинджи. Христианская тематика присутствует в произведениях Н. Н. Ге, создавшего целый ряд полотен на евангельские темы, художника-баталиста В. В. Верещагина, автора Палестинской серии, В. Д. Поленова, автора картины «Христос и грешница». Интерес к традиционному иконописанию отразился в творчестве В. М. Васнецова, автора многочисленных композиций на религиозные темы, и М. В. Нестерова, которому принадлежит множество картин религиозного содержания, в том числе на сюжеты из русской церковной истории: «Видение отроку Варфоломею», «Юность преподобного Сергия», «Преподобный Сергий Радонежский», «Святая Русь». Васнецов и Нестеров принимали участие в росписи храмов.

Особо надо сказать о русской классической литературе, которая по образному выражению Н. В. Гоголя была «незримой ступенью» к христианству. Н. В. Гоголь считал, что литература должна выполнять ту же миссию, что и сочинения духовных писателей, – воспитывать душу, вести ее к совершенству. Н. А. Бердяев не раз отмечал, что русская литература XIX века в самых значительных своих творениях проникнута религиозной мыслью.

Как известно, для общественно-политической ситуации, сложившейся в России в XIX веке, была характерна духовная цензура, ограждающая не только от революционного западного влияния и распространения русского аскетического мистицизма, цензурные строгости были направлены вообще против всякого проявления живой мысли. В этих условиях литература перестала быть только искусством в ряду других искусств и стала особым – универсальным, синтетическим явлением культуры, по необходимости замещающим другие ее сферы, отвечающие за познавательные, мировоззренческие, общественно-регулятивные и иные функции. Д. С. Лихачев писал, что русская литература XIX века «говорила» за всю национальную культуру, как «говорит» человек за все живое во вселенной.¹

Почему именно литература? Скорей всего, это связано с ментальными особенностями русского человека, с его образно-художественным способом восприятия, понимания и объяснения мира. Древнерусское «умозрение в красках» сменилось умозрением в художественных образах. XIV–XV века – сакральность образа, XIX век – сакральность слова. Кроме этого, как известно, доминирующие способы коммуникации в культуре – вербальный и визуальный. Вербальный текст и визуальный образ – два разных принципа концептуализации действительности, два разных способа создания художественной реальности, которые предопределены телесностью человека. Русская классика связана и с древнерусской живописью, и с древнерусской словесностью. Эта связь проявилась не только в «жанровой памяти»: в написании летописей, хроник,

¹ Лихачев Д. С. Русская культура в современном мире / Д. С. Лихачев. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб., 2006. С. 199.

хождений-путешествий, сказаний, легенд, русских сказок, духовных стихов, но и в мотивах православной сотериологии и эсхатологии, что дает основание определить такие сюжетные линии в русской словесности, как «спасение души» и «поиски правды», в качестве топологических, вневременных.

Можно сказать, что общественно-политическая ситуация в Германии периода расцвета немецкой классической философии была схожа с российской периода золотого века русской литературы. Сила духа, желание найти правду, идея спасения у немцев выразилась – в великой философии, в мысли, в логике; у русских в XIX веке – в великой литературе, в слове, в художественном образе.

Идея спасения наиболее ярко выражена в ядерных культурных идеалах, для русской культуры – это православные идеалы, поэтому они не могли исчезнуть полностью. Православные ценности и идеалы в русской культуре XIX века существовали и проявлялись в основном не столько в своей аутентичной форме (аскетизм и служение подвижников, перевод, распространение православной литературы и т.д.), сколько в редуцированном виде, в адаптированном и модифицированном варианте, акцент в котором был сделан не на догматической, а на нравственно-этической стороне православия.

Оставаясь ядерными, православные идеалы находили воплощение уже не только в чисто религиозных, но и в светских произведениях, несущих метафизический и этический смыслы православия, что способствовало образованию синергийного взаимодействия, проявившегося в «сотрудничестве», совместном существовании православных и светских идеалов. Синергийное культурное взаимодействие, в какой-то мере проявившись во всех формах художественной культуры, свое наиболее полное выражение нашло в художественной литературе, которая к тому времени уже вполне сформировалась как национальная литература, что во многом было связано и с формированием русского национального языка.¹

¹ Виноградов В. В. Основные этапы истории русского языка / В. В. Виноградов. Избранные труды. История русского литературного языка. М., 1978. С. 10-64 // URL: <http://www.philology.ru/linguistics2/vinogradov-78a.htm> (дата обращения 12.12.2012)

Получив «прививку» западноевропейской культуры в XVIII веке, русская словесность восприняла чужие стили, но с эстетической пользой для себя, не меняя духовного ядра культуры. Европейская культура привнесла в русскую словесность новые сюжеты, новые образы, но не оказала серьезного влияния на ее аксиологию. И как когда-то христианство, используя античные категории и образность, перекодировало их в духе христианской ценностной системы, так и русская словесность, воспринимая европейские стили и течения, творчески соединила их с ядерными православными ценностями.

Д. С. Лихачев отмечал, что «русская культура не перенимала, а творчески распоряжалась мировыми культурными богатствами», писал, что особенно ярко способность русской культуры обогащаться за счет чужих культур и трансформации своей, старой, сказалась в смене стилей. Русская словесность создавала собственные художественные стили и в древний период своего развития, а после Петровских реформ, включившись в общее художественное развитие Запада, стала трансформировать стили, первоначально возникшие на Западе. Причем так, что «каждый стиль приобретал в России не только своеобразные, но и высшие формы».¹

Заметим, что конструирование синергии как «идеального типа» культурного взаимодействия позволяет к материалу подойти выборочно, даже тенденциозно, исходя из субъективных интересов исследователя. Теоретическая модель позволяет исследователю работать с особенным в культуре, соотнеся отдельные культурные события с идеальным (мысленным) образцом. Используя эту возможность, позволим себе предположить, что в XIX веке в русской культуре образовалось синергийное культурное взаимодействие, имеющее признаки, которые были определены выше: наличие противоречия между православными и светскими идеалами, вступающими в неравноправный диалог, так как доминирующую роль в этом диалоге играли православные ценности и идеалы, образование синергийного эффекта в виде творческой преобразующей деятельности.

¹ Лихачев Д. С. Русское искусство от древности до авангарда. СПб., 1992. С. 11-26.

Наиболее ярко синергийное взаимодействие проявилось в литературе. Адаптированное под новые социально-исторические условия православие, стало тем «медиатором» (А. С. Ахиезер), которое, будучи основой синергийного культурного взаимодействия, в XIX веке «спасло» русскую культуру и от разрушительных результатов Богоборчества, и от крайностей Богоискательства. Поэтому совсем неудивительно, что русское культурное сознание с его «настойчивым приматом этической сферы»¹ стало двигаться по направлению к преодолению секуляризма.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что русский секуляризм, возникший в борьбе против церкви, сам переходил в своеобразную «религию». В. Зеньковский подчеркивал, что даже там, где секуляризм срастался с крайним материализмом, он оставался пронизанным религиозной психологией, поэтому и разложение секуляризма на русской почве вело к рецепции основных идей христианства, «к перестройке всего мировоззрения в духе христианства».²

В современном культурологическом знании существует много работ, посвященных проблеме взаимоотношения христианства и русской литературы.³ Исследователи подчеркивают генетическую связь русской литературы с христианством, так как она появилась на Руси вследствие его принятия. Секуляризация, по мнению ученых, не смогла окончательно отделить светскую литературу от церкви. В русской литературе сохранились православные традиции, которые во многом определили ее глубину и значимость и обусловили ее существенные отличия от западной литературы.

¹ Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 363.

² Там же. С. 364.

³ См.: Бердяев Н. А. О русских классиках. Кризис искусства. М., 1993. 306 с.; Бухаркин П. Е. Православная Церковь и русская литература в XVIII-XIX веках: (Проблемы культурного диалога). СПб., 1996. 172 с.; Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. 288 с.; Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 2008. – С. 606-660 // http://jesaulov.narod.ru/Archive/article_scilla_i_haribda.pdf (дата обращения 20.10.2014); Лурье В. М. Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. 2. СПб., 1996. С. 598-718.; Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. 576 с.; Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. 188 с.; Камедина Л. В. Духовные смыслы русской словесной культуры // <http://www.litres.ru> (дата обращения 25.05.2017).

К наиболее важным традициям следует отнести: 1) внимание к духовным проблемам: нравственности, совести, поиска жизненной правды, истины, этического идеала; 2) учительство, дидактичность русской литературы, восприятие писателей как духовных наставников. Так, Ю. М. Лотман относил традицию видеть в авторах литературных произведений духовных учителей, а также предъявлять особые требования к личности писателя, к его нравственному облику – к основным христианским литературным традициям. Ю. М. Лотман подчеркивал, что в рамках русской церковной литературы автор в идеале мыслился не только как создатель текста, но и как носитель определенной нормы, причастной религиозному идеалу. Поэтому к автору произведения предъявлялись высокие требования нравственного характера.¹ Секуляризация привела к тому, что со временем эти функции литературы религиозной стала выполнять литература светская, а авторы художественных текстов стали учителями жизни; 3) отражение идеи соборности, в той или иной форме встречающейся во многих произведениях отечественной словесности.

Поэтому, несмотря на видимую для ряда ученых «прямую ориентацию» романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» на «оптинское старчество»,² представляется, что специфически православные темы и образы произведения Ф. М. Достоевского растворились в общекультурном контексте. Роман не просто наполнен православными идеями, но, являясь произведением светским, представляет собой пример синергийного взаимодействия светских и религиозных идеалов. Это взаимодействие проявилось не только в наличии двух пересекающихся сюжетных линий, связывающих жизнь городка и «семейки» Карамазовых с жизнью обители, но и в любимой идее Ф. М. Достоевского – идее сближения «монастыря» и «мира».

В XIX веке в связи с кризисными процессами появилась насущная необходимость утвердить, раскрыть общечеловеческую сущность православия,

¹ Лотман Ю. М. Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // URL: <http://www.philology.ru/literature2/lotman-92.htm> (дата обращения 02.12.2014)

² См.: Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=43014 (дата обращения 02.12.2014); Моргачев В. О. Исихазм: культурный смысл. На материале культуры Византии и России. Ростов-на-Дону, 2002. С. 134.

сблизить «монастырь» и «мир». Устами старца Зосимы Ф. М. Достоевский так озвучил воспитательную миссию православия: «Русский монастырь искони был с народом ... Берегите же народ... В тишине воспитайте его. Вот ваш иноческий подвиг».¹ Эти принципы как жизненную линию старец внушал своему ученику Алеше, который, будучи любимым послушником мудрого старца, впитал в себя православные идеалы.

В Алеше Карамазове обнаруживается огромное духовное богатство, даже «тайнозрение», схожее с прозорливостью старца. Вспомним, как он, повинуясь какому-то непреодолимому велению, говорит Ивану, что не верит в его причастность к смерти отца. Но главный дар его, конечно, – любовь, любовь-подвиг, любовь-жертва, его душа «рвалась к свету любви». Через эту «всецелую и всемирную любовь» происходило синергийное единение космического и земного, вечного и временного, Бога и человека, единение, придающее роману оптимистическое звучание, без которого было бы невозможно пережить открывающийся ужас жизни городка и «семейки» Карамазовых.

Таким образом, синергийное соединение светских элементов с православными проявилось в русской классической литературе не в прямой ориентации художественных произведений на «оптинское старчество», а в постановке философских вопросов о смысле человеческой жизни, о добре и зле, о свободе и ответственности.

Особым способом переживания мира в православии является душевное и физическое страдание, необходимый этап на пути достижения Богочеловеческой синергии и стяжания благодати. Для русского человека, вставшего на путь Богоискательства, чувство страдания, будучи необходимым и желанным, обрело вид смысло-жизненного закона, сформулированного А. С. Пушкиным: «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать».² Е. А. Баратынский восклицал: «Поверь, мой

¹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 т. Т. 9. Л., 1991. С. 353.

² Пушкин А. С. Элегия (Безумных лет угасшее веселье) / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 4. М., 1998. С. 22.

милый друг, страданье нужно нам; / Не испытав его, нельзя понять и счастья...»¹
 Страдание здесь не самоценно: оно лишь средство к избавлению от душевной нечистоты, а потому необходимо.

Страдание – не дешевый мазохизм, проявления которого находит в произведениях русских классиков современный американский литературовед, русист Д. Ранкур-Лаферьер. Как он отмечает, в русской литературе много персонажей – нравственных мазохистов, приветствующих выпадающие на их долю страдания, наказания, унижения, смерть.² К таким персонажам, по мнению американца, относятся тургеневские крестьяне. Например, красавица Лукерья из рассказа «Живые мощи», упавшая с крыльца и парализованная, принимает свою горькую долю и не просит у Бога никаких благ.³ К мазохистам автор относит многих героев Л. Н. Толстого: отца Сергия, Платона Каратаева, Анну Каренину, даже князя Андрея, стремящегося умереть до срока. В мазохисты записана и Татьяна Ларина, страдающая от неразделенной любви и потом отказывающаяся от нее. Особенно много героев-мазохистов находит Ранкур-Лаферьер в произведениях Ф. М. Достоевского. Это – Раскольников, Рогожин, Настасья Филипповна, князь Мышкин и другие. Но Д. Ранкур-Лаферьер, воспитанный в культуре, очень далекой от православных ценностей, не может понять, что не мазохизм присутствует в этих героях, а религиозно-напряженное стремление через страдание перейти от без-образия к образу Божию.

Большое количество страдающих героев в произведениях Ф. М. Достоевского объясняется тем, что он первый в русской литературе о «страдательной» сущности русского человека заговорил с максимальной глубиной и предельной открытостью. Традиционное светское понимание страдания как переживания, болезни, горя, тоски, тревоги ведет к выстраиванию логической цепочки: страдание – отчаяние – обреченность – смерть. Поэтому Ф. М. Достоевский, выделяющий страдание как основу православной личности,

¹ Баратынский Е. А. Коншину / Е. А. Баратынский. Полное собрание стихотворений: В 2 т. Л, 1936 // Фундаментальная электронная библиотека – URL: <http://feb-web.ru/feb/boratyn/texts/br1/br12116-.htm> (дата обращения 02.12.2014)

² Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ. М., 2004. 1024 с.

³ Тургенев И. С. Живые мощи / И. С. Тургенев. Сочинения в 12 т. Т. 3. М., 1979. С. 332.

представал «мрачным философом», «жестоким талантом» (Н. К. Михайловский). Православный подход писателя-классика предполагал другое понимание и толкование роли страдания в жизни человека: страдание – покаяние – «обожение» – спасение. Страдание в русской классике стало универсальной духовной этико-эстетической категорией, а понимание страдания в свете синергийной «обоживающей» парадигмы указывало направление поиска путей к спасению человеческой личности и мира.

Для Ф. М. Достоевского страдание имело очищающий смысл, искупление вины и просветление души неразрывно с ним связаны. «Арифметике» Раскольников писатель противопоставил страдание: «Нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием... Человек заслуживает свое счастье, и всегда страданием».¹ Поэтому герои Достоевского, пожелавшие изменить себя, вернуть целостность своей личности, охотно принимают страдание, сознательно ищут его. Так, Раскольников «страдание принимает», Митя Карамазов рассуждает о преодолении страха перед этим принятием. В страдании происходит духовное воскресение человека, становится возможным принятие его душой Бога, о чем вдохновенно повествует Алеше Дмитрий Карамазов. Православная концепция синергийного развития нашла образное претворение в героях Ф. М. Достоевского.

Согласно православию, путь к Богочеловеческой синергии и «обожению» лежит не только через страдание, но и через покаяние, осознание своих грехов. Покаяние связано с ожиданием исцеляющей помощи извне, от любящей благодати Божией. Поэтому исповедальный жанр был всегда популярен в русской литературе. Д. С. Лихачев называет исповедальность «выдающейся чертой» русской литературы.² С одной стороны, исповедь была анализом прошлого, с другой – неким основанием для новой жизни. Исповедь в русской литературе приобрела особый мировоззренческий статус. Она стала своеобразной формой, демонстрирующей личностное развитие. Достаточно вспомнить «Авторскую исповедь» Н. В. Гоголя, «Исповедь» Л. Н. Толстого, исповеди философствующих

¹ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание / Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 т. Т. 5. Л., 1991. С. 528.

² Лихачев Д. С. Русское искусство от древности до авангарда. СПб., 1992. С. 11-26.

героев Ф. М. Достоевского. В русских поэмах и песнях легко угадывается мотив вечной виноватости перед людской правдой, Русью и «святой вечностью». Вина, жалость и умиление пронизывают русскую литературу, начиная от русских «плачей» до публичного покаяния Раскольникова-убийцы.

Не просто так Раскольников клал безмолвные земные поклоны на площади перед всем честным народом. Для русских как страдание неразрывно связано с состраданием, так и спасение имеет соборный характер, в нем нельзя отъединяться друг от друга: «Знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех и за всякого человека на сей земле».¹

Сострадание связано и с сорадованием, с бескорыстным желанием сделать других людей счастливыми, отдать им хоть чуточку своего счастья. Морфология слова «счастье» указывает на то, что русский человек не может быть счастливым в одиночку, ему нужно участие окружающих, он – часть целого. «Счастье», «участие», «часть» – однокоренные слова, то есть русскому человеку для счастья нужно нечто большее, чем индивидуальное благополучие, надо принадлежать целому, быть причастным целому.

Так идея Богочеловеческой синергии сливается с идеей соборности, считающейся одной из базовых ценностей русской культуры. В философской литературе предлагаются различные определения соборности, самое краткое из них принадлежит Н. А. Бердяеву, который определил соборность как «общение в любви».² Любовь является основой соборного общения с миром и другими людьми, характер этого общения был раскрыт А. С. Хомяковым. В православии главным моментом в понимании соборности стало общее согласие, единство, не отменяющее индивидуальной свободы. Идеал соборности – Троица, все ипостаси которой одновременны и нераздельны, что обеспечивает их единство, и в то же время неслиянны, что обеспечивает их свободу, уникальность каждой ипостаси. Любовь же является общей сущностью Бога, потому как Бог есть «Солнце

¹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 т. Т. 9. Л., 1991. С. 183.

² Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 92.

любви». Поэтому идея соборности как единства, основанного не на принуждении, а на любви, на обоюдном стремлении навстречу друг другу, в основе своей имеет идею Богочеловеческой синергии: «Любовь становится сверхразумной, подымаясь до ощущения внутренней связи со всем миром...»¹ и переходит во «всемирную отзывчивость», которой, по мнению Ф. М. Достоевского, обладал А. С. Пушкин, в чьем творчестве синергийное культурное взаимодействие светских и православных идеалов достигло своего пика: «Евгений Онегин» и «Странник», «Руслан и Людмила» и «Отцы пустынноики и жены непорочны».

Смердяков Ф. М. Достоевского и чеховский Яша олицетворяют один полюс, где псевдоморфоз, переодетый в синергию, выступает в чистом виде. Таких «западников», как Смердаков, А. С. Пушкин назвал «представителями полупросвещения», которых характеризует «...Невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные поверхностные сведения, наобум приновленные ко всему...»²

Другой полюс олицетворяет сам А. С. Пушкин. В его творчестве произошло содержательное, органическое «прорастание» на родной почве чужих форм культуры во «всемирную отзывчивость», осваивающую и развивающую дух западного Просвещения: «О сколько нам открытий чудных / Готовят просвещенья дух...»,³ произошло синергийное освоение «чужого», превращение иного в «свое».

Оба полюса – результат взаимодействия противоположных идеалов: русских православных и западных светских, но в одном случае говорим о псевдосинергии, явившейся результатом доминирования западной светской линии развития, а в другом – о синергии, когда противоположности диалогически взаимодействовали, но «перевес» был все-таки на стороне ядерных православных ценностей. В итоге, в одном случае – желание уехать из «этой страны», где «на

¹ Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 412.

² Пушкин А. С. Александр Радищев / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 10. С. 141.

³ Пушкин А. С. О сколько нам открытий чудных ... / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 3. С. 332.

кухне безобразно кормят», в другом – желание и способность прорасти в нее всем сердцем так, чтобы «...И средь полуденных зыбей, / Под небом Африки моей, / Вдыхать о сумрачной России, / Где я страдал, где я любил, / Где сердце я похоронил».¹

Как известно, общее настроение в дворянских кругах XIX века отличалось насмешливым, ироничным отношением к религии и ее служителям. Сам поэт признавался, что в нем жили два человека, находившихся в трагической борьбе между собою: «Напрасно я бегу к Сионским высотам, / Грех алчный гонится за мною по пятам...».² Такая раздвоенность была характерна не только для Пушкина, но и для всей русской культуры со времен Петра I. Расколотые части некогда единого целого удерживались вместе уже не культурными нормами, а государственными законами. Как отмечал А. С. Панарин, парадокс петровского реформаторства состоял в том, что ему одновременно сопутствовало и культурное унижение русских, превращаемых в эпигонов и подражателей Запада, и небывалое возвеличение их вместе с подъемом величавой и грозной государственности. Однако нужно было, чтобы это государственное единство получило закрепление в логике культуры, стало духовным обретением нации. В ответ на такой запрос, как совершенно справедливо считает А. С. Панарин, нация родила гений А. С. Пушкина.³

Можно только предположить, какой ответ на этот культурный «запрос» могла бы дать Россия, не будь Пушкина. Разочаровавшись в «передовом Западе» с его наполеоновской агрессией, русские, скорей всего, ушли бы в противоположную крайность и стали агрессивными почвенниками. Нужен был гений А. С. Пушкина, который сотворил синергичное взаимодействие идей европейского Просвещения и традиций русской культурной самобытности, начав говорить с Западом на равных, не впадая ни в агрессивность, ни в неумеренную восторженность.

¹ Пушкин А. С. Евгений Онегин / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 6. С. 104-105.

² Пушкин А. С. Напрасно я бегу к Сионским высотам ... / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 4. С. 202.

³ Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постомодернизма. М., 2005. С. 48.

Синергийный подход проявляется у Пушкина, в частности, в решении вопросов, касающихся философии истории и объяснения историко-политических процессов. В «Путешествии из Москвы в Петербург» А. С. Пушкин, сравнивая процесс претворения в жизнь петровских идей в Москве и Петербурге, признавал, что именно в Москве проведение петровских реформ не сопровождалось отрицанием всего прошлого национального опыта. Такое синергийное взаимодействие привело к тому, что «... Ученость, любовь к искусству и таланты неоспоримо на стороне Москвы...». В Петербурге же, где реформаторство противопоставило себя прошлому опыту собственной страны, сильнее проявляется энергия разрушения, а не созидания.¹

При чтении «Евгения Онегина» ясно, что это произведение не мог создать ни активный западник, ни агрессивный почвенник, оно принадлежит человеку с синергийным взглядом на мир и культуру. Пушкин смело прилагал к России и совершающимся в ней процессам универсальную – и Российскую, и Европейскую – мерку.

Что же стало источником силы и творческой самостоятельности А. С. Пушкина? А. С. Панарин считал, что все дело в том, что проблему русской самобытности, своеобразия национальной судьбы и характера Пушкин решал не в этнографическом (обратившись лишь к русским фольклорным традициям), а в цивилизационном плане. Западу он противопоставил не «романтизированный этноцентризм», а православие как равновеликую цивилизационную традицию, имеющую общие корни с Западом и равнозначную ему. «Он эстетически раскрыл специфику русской культуры как православную, а характер народа, с его великим смирением и долготерпением, в которых поэт усмотрел проявление не рабства, а духовного достоинства, – как православный характер».²

В произведениях А. С. Пушкина православная идея редко проявляется открыто и прямо, чаще она присутствует подспудно, в общем настрое личности

¹ Пушкин А. С. Путешествие из Москвы в Петербург / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 9. С. 247.

² Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 49.

автора и его творчества на добро, любовь, красоту, преображающие и спасающие человека и мир.

Иллюстрацией синергийного взаимодействия являются пушкинские «Повести Белкина».¹ В этих повестях – светские сюжеты, европеизированные герои. Но это внешние признаки, сквозь которые просвечивает глубинное духовное ядро текста, всеми нитями связанное с православной антропологией. Сюжет в каждой из «Повестей Белкина» так или иначе связан с категорией преображения, так или иначе несет в себе православную идею Богочеловеческой синергии.

В «Метели» важен не результат преображения героев, а его процесс, промысел Божий, которому герои Пушкина учатся следовать, отказываясь диктовать жизни свои законы. Не зря Пушкин в своих произведениях приводил героев-законников и рационалистов: Евгения Онегина, Германа, Владимира Николаевича из «Метели», Владимира Дубровского, Швабрина – к неизбежному краху. В повести «Гробовщик» А. С. Пушкин размышляет о смерти и бессмертии. Эти размышления автора привели его героя – гробовщика Адриана Прохорова – к изменению мироотношения, к преображению души: от безрадостного состояния к радости о Благой Вести. Просыпаясь от «страшного сна», Адриан Прохоров слышит, как «благовестили к обедне», и радуется, что «выгодная» для него смерть купчихи Трюхиной была лишь сном. Желание наживы в душе Прохорова было побеждено радостным осознанием спасения человека. Сюжет покаяния и душевного преображения блудной дочери лежит и в основе «Станционного смотрителя», где, в отличие от «Метели», показан не процесс душевного раскаяния Авдотьи Выриной, а его результат, свидетельствующий о глубине покаяния героини. В «Барышне-крестьянке» герои от мира игры переходят к жизни. Игра не изменяет в них глубинных качеств личности, созвучных православному сознанию.

¹ Пушкин А. С. Повести покойного Ивана Петровича Белкина / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 8. С. 7-76.

Те же смыслы чувствуются и в «Дубровском».¹ Свое отношение к событиям, к проблеме отмщения за поправное человеческое достоинство Пушкин воплотил в словах священника, призывающего уклониться от зла и сотворить благо. Вот та спасительная истина, которая могла бы удержать Дубровского от зла. Эту позицию на сюжетном уровне воплощает Маша Троекурова, подчиняя свою жизнь Божьему промыслу и отказываясь последовать за героем-бунтарем.

Переломное значение в жизни и творчестве А. С. Пушкина имела ссылка в Михайловское, где он не только читал историческую литературу, но и тесно общался с окрестным духовенством и послушниками Святогорского монастыря. Во многом благодаря этому духовному опыту и глубоким историческим знаниям поэта, была создана драма «Борис Годунов», в которой сюжет монастыря имеет огромное значение, при всем том, что ставится проблема мирской власти. Л. Н. Толстой отмечал, что гармоническая правильность распределения предметов у Пушкина доведена до совершенства. Эта мысль относится, скорее, к эстетической, художественной «правильности», но есть «правильность» другого порядка, которую Пушкин также безошибочно чувствовал, – ощущение ценностной иерархии жизни, в силу которой внутренним центром трагедии стал монастырь. Жизнь мирская осталась бы темной и трагической, если бы не вливалась в жизнь сверхприродную, надмирную, к которой принадлежал инок-летописец Пимен, в чьем образе Пушкин представил тип православного русского подвижника, «старца кроткого и смиренного». Поэт признавался, что полюбил своего Пимена, сам плененный его духовной красотой.

Летописание Пимена замечательно тем, что в нем взаимодействуют все стороны жизни, связанные единой волей Бога: «Война и мир, управа государей, / Угодников святые чудеса, / Пророчества и знаменья небесны...».² Самое главное при этом, чтобы правда личная, государственная, «мнения народного» была бы направлена к Богу, и игра страстей, волнение умов, преступления и подвиги – все, чем наполнена мирская жизнь, – оставалось не хаосом, а находило место в

¹ Пушкин А. С. Дубровский / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 8. С. 106-184.

² Пушкин А. С. Борис Годунов / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 7. С. 25.

гармоничном мироздании. Идея синергичной связи всеобщего с Единым, низшего порядка жизни с высшим, мира дольного и горнего является центральной идеей философско-исторической трагедии «Борис Годунов». Как отмечает Л. В. Камедина, «духовная целостность русской культуры заключается в том, что она подчиняет человеческую историю Божественному Закону, которым объясняет ее. Низшее подчинено Высшему, как часть Целому».¹

Стихотворение А. С. Пушкина «Отцы пустынноики и жены непорочны...» было поэтическим переложением молитвы «отца пустынноика» Ефрема Сирина, испытавшего в молодости нравственные мучения, физические и душевные страдания, сомнения в Божественном промысле, но ставшего в итоге учеником святого Иакова и удалившегося в пустыню. Его коленопреклоненная молитва, венчающая великопостную вечерню, выражает глубину покаяния и стремление очиститься перед Богом: «Господи и Владыко живота моего, дух праздности, уныния, любоначалаия и празднословия не даждь ми. Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви даруй ми, рабу Твоему. Ей, Господи, Царю, даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего, яко благословен еси во веки веков. Аминь». Не менее прекрасно эта молитва звучит в переложении великого поэта: «Владыко дней моих! дух праздности унылой, / Любоначалаия, змеи сокрытой сей, / И празднословия не дай душе моей. / Но дай мне зреть мои, о боже, прегрешенья, / а брат мой от меня не примет осужденья, / И дух смирения, терпения, любви / И целомудрия мне в сердце оживи».² «Пушкин не только ощутил иноческий “дух сокрушенный”, проявившийся в осознании своей греховности и немощи (не зря эта молитва считается печальной молитвой Великого поста), но почувствовал и принял аскетически-твердое стояние перед Богом и возможность путем принятия идеи Богочеловеческой синергии, то есть

¹ Камедина Л. В. Духовные смыслы русской словесной культуры // URL: <https://www.litres.ru> (дата обращения 25.05.2017).

² Пушкин А. С. Отцы пустынноики и жены непорочны... / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 4. С. 204.

волевым усилием и благодатной помощью, преодолеть себя и прийти к тому состоянию, которое “падшего крепит неведомою силой”».¹

Эпитеты «божественный» и «святой», которыми так часто А. С. Пушкин определял свое поэтическое вдохновение, не были лишь образными выражениями: в них чувствовался подспудный глубокий сакральный смысл, было ощущение духовной связи с иным, трансцендентным миром. Как бы поднимаясь вверх по многотрудной «лестнице» и достигая в итоге высочайшего духовного просветления и «обожения», поэт восклицал: «Велению Божию, о муза, будь послушной, ...».² Здесь явно звучит мотив православного понимания творчества как служения.

Такое трепетное отношение к данному свыше таланту подвигло А. С. Пушкина написать стихотворение «Пророк». Поэт заимствовал этот образ из книги Пророка Исайи. Поэт, по мысли Пушкина, как и пророк, получает помазание свыше, и очищается, и посвящается на свое служение тем же небесным огнем. Неизмеримо высоки нравственные обязательства поэта, возлагаемые на него исключительным дарованием-заданием – он должен быть орудием воли Божией: «И Бога глас ко мне возвал: / “Восстань, пророк, и виждь, и внемли, / Исполнись волею Моей, / И, обходя моря и земли, / Глаголом жги сердца людей”».³ На такую высоту религиозного созерцания вознес поэта его светлый гений. Как пишет Л. В. Камедина, Пушкин отказался от вольтерьянской насмешки, от материализма Гельвеция, от немецкой метафизики, отверг чаадаевскую отрицательную оценку русской истории, так как «он ощущал непрерывность многовековой христианской традиции в русской жизни».⁴

«К пути гениальности человек бывает так же избран и предназначен, как и к пути святости».⁵ С точки зрения православия, проявиться гениальность может

¹ Берсенева Т. П. Феномен синергии в творчестве А. С. Пушкина // Вестник Забайкальского государственного университета. Чита, 2014. № 2 (105). С. 92.

² Пушкин А. С. Я памятник себе воздвиг нерукотворный ... / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 4. С. 206.

³ Пушкин А. С. Пророк / А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. М., 1998. Т. 3. С. 155.

⁴ Камедина Л. В. Духовные смыслы русской словесной культуры. С. 42 // URL: <https://www.litres.ru> (дата обращения 25.05.2017).

⁵ Бердяев Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. М., 2004. С. 147.

путем Богочеловеческой синергии, путем восхождения к высшему в процессе творения себя и мира, ибо образ Божий проявляется в человеке прежде всего в способности к творчеству. По сути дела православное учение о преображении человека, о созерцании Божественного света, об «обожении» – это учение о творческом процессе. Светская литература XIX века сохранила внутреннюю, глубинную, подчас неуловимую связь с православными идеалами, суть которых так близка настроениям и смыслам русской культуры, где человек предстает не статичной, пребывающей данностью, а существом, радикально меняющим себя, свою собственную природу и окружающий мир в устремлении к иному бытийному горизонту, к высшим целям, к спасению себя и мира. «Золото» русской культуры XIX века определяется не только высочайшим художественным уровнем литературных, музыкальных, живописных произведений, но и тем, что на них лежит отблеск Божественных энергий, указывающих путь к «золотым» вершинам. При таком прочтении идея Богочеловеческой синергии расширяется, из чисто православной, мистико-аскетической превращаясь в тип культурного взаимодействия, обеспечивающий единство и целостность, «спасение» и расцвет русской культуры, согретой православным светом высокой духовности, нравственности и величия человека.

Таким образом, второй период синергийного развития русской культуры приходился на XIX век. Синергийное культурное взаимодействие проявилось в диалоге светских и православных идеалов. Синергийное культурное взаимодействие, в определенной мере проявившись во всех сферах художественной культуры, свое наиболее полное выражение нашло в художественной литературе, вполне сформировавшейся к тому времени как литература национальная.

§3. Синергия в русской религиозно-философской мысли начала XX века

В начале XX века Россия была втянута в водоворот исторических событий. Кризис был не только в социально-экономическом, но и в духовном состоянии общества. Рушились традиционные ценности и представления людей о добре и зле, истинном и ложном, прекрасном и безобразном. Тем не менее это было время, породившее целую плеяду выдающихся литераторов, художников, музыкантов, философов. Этот период называют серебряным веком русской культуры.

Об антиномичности, противоречивости русской культуры конца XIX – начала XX века написано немало работ, акцент в которых делается на наличии различных направлений, течений, школ, групп, не просто существующих в одно время, но вступающих в определенные отношения, взаимосвязанные и взаимодополнительные.¹ Творческая ориентация на вершины духовной культуры XIX века как на эталонные ценности и нормы сочеталась с желанием радикально пересмотреть, модернизировать ценности прошлого, отказаться от прежних норм и традиций, выработать новый, модернистский, подход к культуре. Все это вызвало к жизни немало острых противоречий, создававших внутреннее напряжение эпохи серебряного века. Чисто культурные противоречия накладывались на социально-политическую, экономическую нестабильность. Внешние и внутренние «вызовы» ставили перед культурой того времени вопросы: быть или не быть? Просто выжить или «спасти» и двигаться дальше? «Ответы» на «вызовы» предлагались самые разные: от «всем телом, всем сердцем, всем

¹ См.: Балакина Т. И. История русской культуры. М., 1996. 264 с.; Дмитриев С. С. Очерки истории русской культуры начала XX века. М., 1985. 256 с.; Б. В. Емельянов. Русский менталитет: возможности толерантности / Б. В. Емельянов, С. И. Орехов. Грани русской философии: поиски смыслов. Екатеринбург, 2005. С. 62-86; Жолковский А. Н. Блуждающие сны. Из истории русского модернизма. М., 1992. 380 с.; Липовецкий М. Н. Русский постмодернизм. Екатеринбург, 1997. 318 с.; Лихачев Д. С. Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992. 408 с.

сознанием» слушать «музыку революции» (А. Блок) до призыва сбросить Пушкина с парохода современности (футуристы).

Политические потрясения оказывали влияние на религиозно-нравственное состояние народа: обычным явлением стало отчуждение от церкви. Интеллигенция в эти переломные годы русской истории переживала неоднозначные духовные процессы, большая часть ее, отличавшаяся политической активностью, разделяла антирелигиозные настроения, так что противопоставление «монастыря» и «мира» стало одной из главных тем церковной и светской печати. В. Зеньковский отмечал, что в это время «основная тема секуляризма (разрыв с Церковью) – доминирует ... над русской мыслью».¹

Стремление порубежной художественной культуры оторваться от церкви было наполнено, как и в XIX веке, религиозной страстностью, уже никак не связанной с православными корнями. Поэты и писатели серебряного века воспринимали себя сакральными фигурами, выступающими посредниками между Богом и человеком. Но если в XIX веке подобная попытка предполагала синергийное соединение земного и небесного, то в начале прошлого века литераторы использовали всевозможные способы для доказательства лишь своего исключительного положения: Богочеловек золотого века сменился человеком Богом серебряного века.

Художественная литература того периода «имитировала» некие элементы, свойственные религиозной культуре, то есть происходил процесс псевдоморфоза – новое содержание стало существовать в старых формах. У писателей и поэтов отчетливо проявлялось стремление к литургичности, молитвенности (В. Брюсов «Облегчи нам страдания, Боже...», А. Блок «Неведомому Богу...», К. Бальмонт «О, Господи, молю Тебя, приди...», ранний С. Есенин), исповедальности, трансформированной в дневниковый жанр, популярный в эпоху серебряного века, харизматичности, поучительности (яркий пример – дидактизм Л. Н. Толстого).² Однако эти приемы еще больше увеличивали дистанцию между секулярной и

¹ Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 451.

² См.: Левшун Л. В. История восточнославянского книжного слова. Минск, 2001. 353 с.

религиозной культурами: в художественной культуре серебряного века преобладало псевдосинергичное культурное взаимодействие.

Представляется, что псевдосинергичное взаимодействие нашло отражение в следующих культурных явлениях порубежной эпохи. Во-первых, большое распространение приобрели представленные в художественных произведениях интеллектуально-эзотерические идеи (теософы, антропософы, спириты). Эзотерика переполняла страницы художественных произведений, а уровень мистификации общества значительно вырос. «Кульминацией» оккультизма стал феномен демонизма как формы крайней антиправославной позиции. Образы дьявола, сатаны, олицетворяющие свободу и независимость, широко представлены в литературе серебряного века, снимающей традиционно негативное отношение к демоническому (В. Брюсов, Д. Мережковский, З. Гиппиус).

Во-вторых, в противовес традиционным православным идеалам и ценностям повысился интерес к мифологии, как славянской, так и античной, египетской, древневосточной. В творчестве поэтов возрождались в новой художественной обработке древнейшие мифы, наиболее распространенные мифологемы, символы, образы. Одним из самых популярных символов стало «древо мировое», или космическое, надмирное древо, в котором воплощались древнейшие космологические представления многих народов.¹ Духовные гимны, акафисты и молитвы «древу» слагали Н. Гумилев, Вячеслав Иванов, С. Есенин. Большой интерес к политеизму отдельные ученые предлагают определить как появление неоязычества, предлагающего свою систему ценностей и свою онтологию, что вело к «раскрещиванию Руси».²

В-третьих, кроме активации мистицизма, демонизма и многобожия, литература серебряного века предлагала и стратегию безбожия, безверия, согласно которому в основе бытия – «ничто», то есть нет ничего, кроме пустоты. Тема тотального «ничто» возникает у А. Белого в «Петербурге», где столица

¹ Поэзия небес. Бог и человек в русской классической поэзии XVIII–XX веков: сборник стихов. СПб., 2002. С. 13.

² Колесников С. А. Православный контекст русской литературы Серебряного века: диалог и противостояние // Русская литература в православном контексте. Ставрополь, 2014. С. 96.

империи предстает подвешенной над бездной, а пространство города – лишь «метафизическая пустота», где внутри героев рождается взрыв, результат которого – только «ничто».¹ Таким образом, с одной стороны, повышенное внимание к эзотеризму, мистицизму, оккультизму, «демонизация» литературы, распространение языческой аксиологии и онтологии, активное выражение идеи безбожия и безверия – все эти явления привели к формированию псевдосинергичного взаимодействия.

С другой стороны, уже в конце XIX столетия в обществе снова, как и в начале века, пробуждалась потребность в православной духовной жизни. На рубеже веков начал меняться устоявшийся за два столетия синодальной эпохи нравственно-психологический и бытовой тип русского духовенства. Росла его общественная активность. Как и раньше, на рубеже столетий процветало аскетическое подвижничество в Оптиной и Глинской пустынях, на Валааме и в Сарове, в Дивеевской и Шамординской женских обителях. Как писал В. Зеньковский, если секулярные тенденции выражались «отчетливо», то еще «более отчетливо» выступала сознательная и систематическая борьба с секуляризмом.² Таким образом, русская культура начала прошлого века представляла собой взаимодействие противоположных тенденций: торжествующего секуляризма и решительного возвращения к религиозным идеалам, между которыми в борьбе за право называться «спасителями» общества и культуры произошла, по терминологии А. Тойнби, «финальная схватка».

Н. А. Бердяев, предложив развернутую характеристику «русского культурного Ренессанса», отмечал, что одной из «центральных» тем светской культуры начала XX века стала «тема об отношении церкви к культуре и общественной жизни».³ Деятели «русского Ренессанса» не могли оставаться только в рамках вопросов литературы и искусства. В это время в России образовывались религиозно-философские общества, на собраниях которых «последние вопросы» о творчестве, культуре, судьбе общества, любви

¹ Белый А. Петербург. Р/Дон, 2000. 480 с.

² Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 450.

³ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 2005. С. 229.

приобретали религиозный характер. Для русской жизни того периода было характерно революционное движение не только в социально-политической, но и в религиозно-философской области. Духовное движение, традиционно называемое сегодня русским религиозно-философским ренессансом, начавшееся на рубеже XIX–XX веков, было вполне закономерным явлением в истории отечественной мысли.

Существенную роль в возникновении этого движения сыграли обстоятельства социального порядка: разочарование определенной части российской интеллигенции в политическом радикализме и материалистической идеологии, вследствие чего – обращение к традиционным религиозным ценностям. Предпосылками этого движения стало творчество русских романтиков, славянофилов, П. Я. Чаадаева, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского. Большое влияние оказала метафизика всеединства и личность В. Соловьева, чье имя стало символом духовных исканий эпохи. Но самое главное, возникновение и существование русской религиозной философии связано с наличием философского элемента в традиции русской православной мысли на всем протяжении ее развития.

Характеризуя состояние русской философии начала прошлого века, В. Зеньковский дал ему определение как «период систем», пояснив, что перед русской мыслью стояла задача синтезировать то, что было высказано в отдельных построениях предыдущих мыслителей, – но синтезировать именно в форме системы. Необходимо было найти надлежащую базу, – то общее основание, которое могло бы послужить фундаментом для воздвигаемого здания. Не новые идеи нужны были, а органическое связывание того, что уже было высказано.¹ Такой базой, таким фундаментом для построения здания русской философии, с точки зрения В. Зеньковского, могло стать православие, так как «христианская философия возможна».²

¹ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Предисловие. М., 1996 // URL: http://krotov.info/libr_min/08_z/enk/ovsky_00.html (дата обращения 01.11.2014)

² Там же.

Как отмечал философ, все новейшие философские теории строились в эпоху отделения философии от религии, в эпоху секулярной культуры, идея «чистой философии» была «излюбленной фикцией» у западных мыслителей Нового времени. Западное понимание мира «созрело вне Откровения – пути веры и знания тут явно начинали расходиться». Русский мыслитель защищал идею религиозной философии, так как решительно отвергал разделение веры и знания, признавая при этом, что «обе стихии духа свободны и могут иногда расходиться – и часто нужны духовные усилия, чтобы восстановить это единство. Поэтому природа разума как познавательной силы не заключает в себе никаких трудностей для единства веры и знания».¹ Таким образом, В. Зеньковский, отвергавший крайности и западного христианства, и западного рационализма, обосновывал не только возможность существования, но и творческого развития русской религиозной философии. Русская религиозная философия, диалогически и творчески объединив западную (философскую) и восточную (религиозную) линию, является реализацией синергического культурного взаимодействия.

Русская религиозная философия оценивается двояко. С одной стороны, говорят и пишут о ее заимствованном, вторичном характере по отношению к западноевропейской философии.² С другой стороны, определяют ее как явление уникальное и исключительное, не сопоставимое с европейской (прежде всего с немецкой) традицией.³ В такой неоднозначной оценке русской философии проявилось существующее противоречие между восприятием западного и восточного влияния на Россию и на русскую мысль. Можно спорить о несостоятельности или неосуществленности русской философии, элитарности или «узости» слоя ее представителей, о перспективах ее дальнейшего развития, но при

¹ Там же.

² См.: Песков А. М. Германский комплекс славянофилов // Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993. С. 53-93.; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. М., 2008.; Яковенко Б. В. О положении и задачах философии в России // Северные записки. 1915. Т. I. С.239.;

³ См.: Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения. М., 2005. 640 с.; Евлампов И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях / И. И. Евлампов. – СПб., 2000. – Ч. 1. – 416 с. Ч. 2. – 414 с.; Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. 880 с.; Лосский Н. О. История русской философии. М., 2011. 551 с.; Маслин М. А. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. 528 с.; Русская философия: Энциклопедия // Под ред. П. Апрышко, А. Полякова, М. Маслина. М., 2007. 736 с.

всех ее противоречиях эта явно не массовая культура отвечала самым высоким критериям.

Русская философия, поднимавшая проблемы национального самосознания, не могла пройти мимо духовного опыта, заключенного в многовековой русской культуре, ядром которой было православие. Поэтому рефлексия православной мистики и антропологии стала частью проблематики русской философии.

И. И. Семаева, исследовавшая традиции исихазма в русской религиозной философии XX века, подчеркивала, что сами представители отечественной религиозно-философской мысли отмечали связь русской философии и православного учения. П. А. Флоренский прямо писал об идейной близости своей философии к православному движению имяславия, зародившегося в начале XX века на Афоне в православных монастырях. О близости учения о непостижимом и православия писал С. Л. Франк. Богословы, в частности, отец Киприан (Керн) отмечали наличие скрытых связей у таких отдаленных по времени духовных течений, как «исихастское Возрождение» XIV века и философия серебряного века начала XX века.

Как известно, существуют и отрицательные оценки влияния православия на развитие как русской, так и византийской философии и культуры в целом.¹

Вопросы взаимоотношения православия и русской философии в последнее время все чаще стали подниматься в работах многих авторов.² Во всех исследованиях главной является мысль, что русская религиозная философия представляет собой «самобытное направление в европейской философии благодаря своим православным основаниям и своеобразному синтезу и развитию в ней как идей западноевропейской философии, так и традиций православия».³

¹ См.: Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. М., 1997.; Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа. М., 1961. С.23; Удальцова З. В. Византийская культура. М., 1988. С. 256.

² См.: Евлмпиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях. СПб., 2000. Ч. 1. 416 с. Ч. 2. 414 с.; С. И. Орехов. Русская философия любви: византийские мотивы / Б. В. Емельянов, С. И. Орехов. Грани русской философии: поиски смыслов. Екатеринбург, 2005. С. 165-172; Хоружий С. С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/isihazm.html> (дата обращения 11.10.2012)

³ Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1994. С. 18.

Русская религиозная философия представляет собой синергийное единство, синергийное взаимодействие западного рационализма и восточной мистики. В. Зеньковский отмечал, что русские люди в свое время попали в «безоговорочный плен Западу, не имея у себя никаких зачатков для выработки самостоятельного типа жизни».¹ Поэтому «на Руси было так много слепого подражания Западу. Русские оказались очень восприимчивы и к философской культуре Запада».² Но к началу прошлого века русские философы, в совершенстве усвоив «азбуку» западной философии, обратились к православию – синергия состоялась. По сути дела история русской философии, начавшаяся революционным отрывом от национальных корней, есть история ее медленного возвращения к православным истокам. От Шеллинга и Германии к России и православию – таков «царский путь» (Г. П. Федотов) русской мысли.

Определяя период развития русской религиозной философии начала XX века как третий период синергийного развития, считаем, что усвоение и восприятие православных идеалов в русской философии проходило на глубоком, подсудном уровне, проявившись в выборе тем, проблем, терминологии, методов рассуждения, в общей устремленности русской мысли к высшим идеалам. Восприятие православных идей шло не путем их прямой «трансплантации», а выражалось интуитивно, в общей направленности религиозно-философского поиска. Идеал православной духовности, чертами которого были воздержание, мистика, признание в человеке свободного творца – «соротника» Бога, преобразующего вместе с ним мир, были не только восприняты русской религиозной философией, но теоретически осмыслены и творчески развиты. Особое звучание получила и главная идея православия – идея возможного энергийного соединения Бога и человека, то есть идея Богочеловеческой синергии.

Синергийное развитие в православии рассматривалось как двусторонний процесс, включающий онтологическую сторону, которая обосновывалась

¹ Зеньковский В. История русской философии. М., 2011. С. 83.

² Там же. С. 83.

богословием Божественных энергий, и антропологическую, связанную с пониманием места и роли человека в этом процессе. Исходя из этого, в вопросе о Богочеловеческой синергии заключена проблема творчества как «сорботничества» Бога и человека; проблема онтологического преобразования человеческого бытия, в результате которого преодолевается расколотасть человеческого существования и человек превращается в Богочеловека; проблема познания мира, которое также представляется православием как соединение энергий Божественных и человеческих; проблема свободы, ставящая человека перед выбором пути между стяжанием благодати или пребыванием в грехе. Русская философия не могла не воспринять и не развить столь близкие для нее идеи.

Наиболее сильно православные идеи и темы проявились в антропологических теориях русских религиозных философов. Идея телесно-духовной целостности человека, его творческого назначения и свободы формировалась в отечественной религиозно-философской мысли под воздействием православной синергии, утверждающей идею не только энергийного происхождения творчества и свободы, но и большую роль телесного начала в творческой деятельности. Н. А. Бердяев писал, что основная тема его творчества – человек и свобода: «Это тема ... глубокая, метафизическая, тема о продолжении человеком миротворения, об ответе человека Богу, который может обогатить самую божественную жизнь».¹ Проблемы творчества, творческого «задания» человеку Богом с наибольшей силой и звучанием была поставлена в религиозной философии начала прошлого века. Мало того, она была не просто поставлена, но и теоретически осмыслена.

Определение творчества как Богочеловеческой синергии имело давние традиции в православии, в антропологии святого Григория Паламы проблема творчества стала стержневой. Считаю необходимым остановиться на решении этой проблемы Солунским архиепископом. Отцы церкви по-разному понимали выражение «образ и подобие Божие», значение которого усматривалось в

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 2005. С. 244.

разумности, духовности человека, в наличии у него свободной воли, в центральном положении человека в мироздании. Григорий Палама воплощение «образа и подобия Божия» в человеке видел, прежде всего, в его способности творить. По свидетельству архимандрита Киприана (Керна), посвятившего свою диссертацию антропологии Григория Паламы, на эту способность человека обращали внимание и другие «церковные писатели»: Феодорит Кирский, Василий Селевкийский, святой Анастасий Синаит, святой Иоанн Дамаскин, святой Фотий, патриарх Константинопольский, но никто до Григория Паламы не придавал ей такого определяющего значения, он по сути дела развивал учение о возвышенном творческом призвании человека.¹ Дар творчества выделяет человека из всего мироздания и предопределяет ему особое место. Указав на некоторые стороны, которыми ангелы превосходят человека, Палама не боялся говорить о том, что возвышает человека даже над ангелами и делает его «самым дорогим и прекрасным цветком всего мироздания»: ангелам не дана величайшая способность, доступная человеку, – творческий дар, роднящий его с Творцом. Если Бог – Творец, и Творец из ничего, то и человек, созданный по образу Творца, является также творцом не существовавших до того предметов и образов. Конечно, есть разница: Бог творит из совершенного небытия, человек же вызывает к жизни существующее в каком-то умопостижимом, но в эмпирическом мире реально еще не бывшее.²

Русские философы, также говорившие о таком понимании Богоподобия, по сути дела развивали мысль давно живших отцов церкви. Проследим, как понимал творчество Н. А. Бердяев: «...Творческий акт всегда есть освобождение и перерождение. ... Творчество по существу есть выход, исход, победа... истинный путь есть путь духовного освобождения от “мира”, освобождения духа человеческого из плена у необходимости. Истинный путь не есть движение вправо или влево по плоскости “мира”, но движение вверх или вглубь по линии внемирной, движение в духе, а не в “мире”. ... Путь творческий – жертвенный и

¹ Киприан (Керн). Антропология Григория Паламы. Гл. 7. // URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/kipke01/index.htm> (дата обращения 11.10.2012)

² Там же.

страдательный, но он всегда есть освобождение от всякой подавленности... Выход из себя есть обретение себя, своего ядра».¹ Мысли Н. А. Бердяева и Григория Паламы, писавших о творчестве как об акте выхода из тварной необходимости в свободу Божественной жизни, удивительно похожи. Русский философ практически дословно повторял древнего мистика, соглашаясь с ним, что человек «творит вещи из ничего, разумеется, не из совершенного небытия, что есть дело Божие», но все же «из небывалого материала».² Понимание творчества как Богоподобия человека является не столько открытием русской религиозной философии XX века, сколько заветом учителя церкви XIV столетия.

Тема творческого «задания» смыкалась у Григория Паламы с темой свободы, свободного выбора, так как в понимании человека как образа Божия не должно быть ничего заранее готового и раз навсегда запечатленного, каждая личность уникальна и неповторима. В решении этого вопроса Палама стоял на позиции святоотеческой концепции синергии, взаимодействия Божественной благодати и свободной человеческой воли. При этом он исходил из того, что Бог не определяет меру даруемой благодати, а дает каждому человеку намного больше, чем тот может принять. В этом плане воля Бога и воля человека были несопоставимы. Но эта несоизмеримость двух энергетических потоков не приводила к безысходности, потому как, согласно православному учению, степень восприятия Божественной энергии зависит от самого человека. Свобода человека заключается в приятии или неприятии Божественной благодати: каждый человек является Божественным избранником, люди различаются только способностью и готовностью принять Божественную благодать и количеством тех талантов, которых дает им Бог. Каждый по-своему реализует свое избранничество и свое право на свободу.

Н. А. Бердяев также писал, что творчество нельзя отделить от свободы, творчество должно быть свободным, и только свободный человек может творит:

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. М., 2004. С. 18-19.

² Киприан (Керн). Антропология Григория Паламы. Гл. 7. // URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/kipke01/index.htm> (дата обращения 11.10.2012)

«Свобода есть мощь творить из ничего, мощь духа творить не из природного мира, а из себя. Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество. Человеку субстанциально присуща свободная энергия, то есть творческая энергия. Но субстанциальность человека не есть замкнутый круг энергии, внутри которого все духовное детерминировано. В самой субстанциальности человека есть бездонно глубокие родники. Творческая энергия есть энергия прирастающая, а не перераспределяющаяся. Тайна свободы отрицает всякую замкнутость и всякие границы»,¹ – в высказывании русского философа начала прошлого века слышны отзвуки православного понимания свободы и творчества богословом XIV века.

Человек рассматривался русскими религиозными философами, как и отцами церкви, в виде динамической категории, заключающей в себе единство сущностных и энергийных признаков. Высшим проявлением этого единства было «обожение», которое понималось как деятельностное творческое преодоление человеком своей биологической ограниченности и выход, прорыв в результате достижения Богочеловеческой синергии на иной бытийный уровень.

И в православии, и в русской религиозной философии человеческое творчество рассматривалось как отражение абсолютного Божественного творчества. Творить может только мастер, движимый любовью к Богу, к жизни, к людям. Творческого самовыражения человек может достигнуть исключительно в Божественной любви, потому что, как писал П. А. Флоренский, в любви «ничто не теряет своей индивидуальности; все воспринимается как внутренне-органически связанное друг с другом. Любовь благодатная, проявляющаяся лишь в очищенном сознании... Постоянно являя в лице любимого отблеск первозданной красоты, она снимает... грани самостного от-особления, которое есть одиночество. ... На вершину человеческого чувства и спускается небесная благодать любви».²

¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 2004. С. 18.

² Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Письмо XI. М., 1990. С. 395.

Связывая любовь с красотой, истиной и добром, истинными творцами красоты П. А. Флоренский считал иноков. Поэтому он писал, что святые отцы считали аскетику не наукой, а «искусством из искусств», «художеством из художеств». Не зря труды святых отцов назывались «Филокалиями» – «любокрасием». Святые обладали внутренней духовной красотой, «ослепительной красотой лучезарной, светоносной личности, дебелимому плотскому человеку никак не доступной». Здесь идет речь о преображенной плоти подвижников, достигших Богочеловеческой синергии. Лицо подвижника становилось «светоносным ликом», исчезало все «недовыраженное, недочеканенное», оно делалось «художественным портретом себя самого, идеальным портретом, проработанным из живого материала высочайшим из искусств, “художеством художеств”. Подвижничество есть такое искусство...»¹ «Живой иконой» называлось в православии такое состояние святого, в котором воплотились Божественные энергии.

Таким образом, в русской религиозной философии, как и в православии, исходной точкой творчества признавалась идея Богочеловеческой синергии, «сорботничества» Бога и человека, в котором от человека во многом зависела полнота воплощения замысла, развитие своих способностей к творчеству и сам характер творчества. С. И. Орехов «такую взаимосвязь человека и Бога, их потребность друг в друге (не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке)» обозначил как «антропотеологический принцип (АТ-принцип) русской религиозной философии».² Как считал С. И. Орехов, «АТ-принцип подчеркивает, что и человек, и Бог оказываются связаны неслучайным образом. Их подогнанность выражается в факте взаимного сосуществования, а затем во все большем раскрытии – мистически, философски, теологически – значения Бога для человека. В результате оказывается, что творческая (творчество!) деятельность Бога в конечном счете ориентирована на становление разумного,

¹ Флоренский П. А. Иконостас / П. А. Флоренский. Имена. М., 1998. С. 360-361.

² Орехов С. И. Антропотеологический принцип: (квази) симметрия Бога и человека / Б. В. Емельянов, С. И. Орехов. Грани русской философии: поиски смысла. Екатеринбург, 2005. С. 120.

творческого человека. АТ-принцип выражает творчество Бога и творческое начало в человеке».¹

Православное влияние на русскую философию начала прошлого века проявилась при решении вопросов гносеологии – в энергичном объяснении процессов познания. Н. А. Бердяев, обращаясь к идее Богочеловеческого синергийного характера познания и сравнивая науку и философию, именно последнюю использовал для раскрытия задач и целей своих гносеологических теорий. Философское творчество, по Бердяеву, означает прорыв к иному бытию, совершающийся не в области понятий, а в области духа.² Поэтому для Бердяева так важно было выявить совпадающие цели творчества и религии и сделать вывод об истинности религиозного творчества и религиозной философии, воплощающей в себе Божественное «задание».

Идея синергийности познания была разработана также у С. Л. Франка. С его точки зрения, в процессе познания участвуют две стороны, но это не традиционные отношения активно познающей стороны и пассивно познаваемой. Синергийность познавательного процесса предполагает активное участие обеих сторон: самооткрытие познаваемого и соучастие, «сорботничество» познающего. С. Л. Франку была близка религиозная идея об уникальности и избранничестве каждого человека, о свободном выборе человеком своего пути к реализации или не реализации Божественного «задания». Вот что писал русский философ по этому поводу: «Свет один и тот же во всех индивидуальных сознаниях, он вечен, ибо есть пронизанность всего бесконечного бытия его идеальным сверхвременным единством, различно в каждом душевном существе лишь соучастие в этом свете – по степени интенсивности с ним или приобщенности к нему или, что то же, по степени его яркости и широты освещаемого им – в каждом данном существе – горизонта объективного бытия».³

И. И. Семаева, анализирувавшая близость гносеологических концепций Григория Паламы и С. Л. Франка, отмечает, что при всем их единстве есть и

¹ Там же. С. 121.

² Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 2004. С. 30-31.

³ Франк С. Л. Душа человека. М., 1917. С. 170.

весьма существенные различия. Палама писал об участии человека в получении Божественной энергии, акцентируя внешнее «дарующее» действие Бога по отношению к человеку. У Франка же речь идет о раскрытии в Богочеловеческой синергии того, что изначально присуще человеку (человеку не дано, а задано). Как отмечает И. И. Семаева, С. Л. Франк писал, что такую позицию человека в процессе познания адекватно можно выразить только грамматическим оборотом «мне дается в удел познание», «мне открывается нечто», но никак не утверждения типа «я познаю».¹ Несмотря на эти различия, гносеология С. Л. Франка носила апофатический характер, сущность Бога оставалась непостижимой, недоступной рациональному познанию. И хотя русский философ редко использовал в своих трудах понятие Богочеловеческой синергии, все же его рассуждения приводят к утверждению о признании Франком синергийного характера познавательной деятельности человека.²

Рассуждения С. Н. Булгакова о Богочеловеческой синергии, в ходе которой соединение человека с Богом происходит не по существу, а по энергии, также удерживают его в рамках православной традиции. «Энергия Божья, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божьей и действия человеческого»,³ – писал русский философ в работе «Философия имени». Синергийную связь Бога и человека он определял как символическую. Символ является следствием синергии, «сращения» миров, имеющим энергетическую основу, благодаря которой и сам символ становится носителем энергии.

Такое символическое ощущение связи Бога и мира не было открытием Булгакова, не было оно открытием и представителей художественного направления символизма серебряного века. Архимандрит Киприан (Керн) отмечал, что отцы церкви в древней Византии и в средневековой Европе смотрели на мир так же, как поэты и художники начала XX века, которым «... Невдомек было подумать, что “ренессанс начала века” действительно возрождал, сам того

¹ Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1994. С. 260.

² Там же. С. 265.

³ Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953. С. 181-182.

не подозревая, глубокие философские прозрения христианского Средневековья».¹ Как утверждал архимандрит, символическое понимание человека было свойственно богословию Григория Паламы, который, в свою очередь, следовал традициям святоотеческого учения. Во всем тварном мире святые отцы усматривали не столько совокупность предметов и существ, двигающихся и живущих по данным им законам, сколько отображение иного, лучшего, мира. «Писатели церкви» были символистами задолго до писателей-символистов начала прошлого века.

Кроме символического представления о мире как об отражении высшей реальности, архимандрит Киприан выделял символизм языка святоотеческой литературы, говорил о его образности и метафоричности.² Особое внимание святые отцы уделяли символу Слова-Логоса, который обозначал разум, цель, смысл, учение, значение, расчет и множество иных понятий. Отец Киприан писал: «...Так, например, невидимое слово ума не только соединяется по воздуху с органом слуха, но и пишется и видится с телом и через тело; и это Бог даровал только людям ... Ничего подобного никогда не свойственно ангелам». Поэтому, «вникая в логосы тварей», святой Григорий Палама красочно описывал «весь этот мир, небо, землю, море, эту великую и преславную книгу Божию, в которой открывается самым безмолвием проповедуемый Бог. Этот мир, гармоническое целое, покоящееся на любви и согласии...».³

Идея энергичности слова, то есть способности слова нести в себе Божественные энергии, была развита С. Н. Булгаковым в его работе «Философия имени». Именно в слове и через слово, утверждал Булгаков, осуществляется и осознает себя мир, и как «слово есть мир», так и «мир есть слово». По мнению философа, энергия слова способна проникать до онтологических корней бытия и преобразовать их. Этой действенной энергичностью слова он объяснял силу молитвы и необходимость особой настроенности на нее, значимость веками

¹ Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Гл. 6. // [URL:http://psylib.ukrweb.net/books/kipke01/index.htm](http://psylib.ukrweb.net/books/kipke01/index.htm) (дата обращения 11.10.2012)

² Там же.

³ Там же.

звучащих Божественных Литургий, яростные споры о языке богослужения и переводов Священного Писания, страх перед анафемой.

Символизм иконы для С. Н. Булгакова имеет те же основания, что и слово. Общим было то, что в основе представлений о природе имени и о почитании икон лежало «учение о Божественной энергии и воплощении слова, которое имеет объективную, онтологическую основу в образе и подобии Божьем в человеке».¹ То есть познание Божественного происходит сначала в человеке, соединяющем в себе энергийные потоки, и только потом проявляется в камне, дереве, красках или звуках. Таким образом, слово (молитвенное) и икона отличаются лишь по внешним формальным признакам, по материалу «опредмечивания» идеи Богочеловеческой синергии, так как молитва является по сути дела словесной иконой, а икона – молитвой, выраженной в линиях и красках. Такое представление об иконах лежало в основе древнерусской иконописи, основанной на православных идеалах. И в иконе, и в слове могла проявиться Божественная энергия, поэтому они не изображают, а являют присутствие Бога.

Процесс Божественного познания и «опредмечивания» православной идеи синергии красочно, метафорично, в далеком от «малокровного морализирования» стиле описывал архимандрит Киприан.² Таким образом, православие считает, что слово не только энергийно, но и синергийно, так как соединяет человеческое и Божественное, отсюда особое значение приобретало имя Бога и имя человека.

Как известно, «Философию имени» С. Н. Булгаков написал на конкретную богословскую проблему и при конкретных обстоятельствах. Это была своеобразная демонстрация его точки зрения в богословском споре о том, чем является имя Бога: сущностью или энергией, или это просто слово-ноумен, придуманное человеком, а любое обожествление имени является идолопоклоннической ересью. С богословской точки зрения спор ничем не закончился. Тем не менее, полемика получила большой резонанс и в церковной, и

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953. С. 191.

² Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Гл. 7. // URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/kipke01/index.htm> (дата обращения 11.10.2012)

в общественно-интеллектуальной жизни России: сторонниками имяславия были Иоанн Кронштадтский, архиепископ Феофан (Быстров), ректор Московской духовной академии епископ Феодор, профессор академии П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, позднее А. Ф. Лосев.

Проблема имени Бога и его понимание в качестве носителя Божественной энергии была актуальна в то время и оказалась очень созвучна всей общекультурной проблематике. Чисто богословский спор вышел за рамки богословия и послужил отправной точкой для создания философских трудов С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева. В разработанной русскими мыслителями своеобразной «философии имени» речь шла о магическом характере имен Бога и человека. В ней анализировалась энергетическая связь между именем человека и событиями его жизни, его духовной сущностью, укорененность человеческих имен в народных святынях.¹

П. А. Флоренский отреагировал на кризис имяславия концепцией энергетического символа. Понимание символа как «бытия, которое больше самого себя»² является логическим продолжением его рассуждений о православной идее синергии. Говоря о том, что у бытия есть внутренняя сторона, обращенная к самому себе, и внешняя, направленная к другому бытию, Флоренский, ссылаясь на православное богословие, назвал их соответственно сущностью и энергией, отмечая, что проявление жизни и есть «энергия существа». Если это так, то тогда эти несводимые друг к другу и неслиянные два бытия «могут быть и подлинно объединены между собой ... в виде взаимопрорастания энергий, со-действия их, ..., в котором нет уже врозь ни той, ни другой энергии, а есть нечто новое».³

Будучи физиком и математиком, Флоренский в подтверждение своих мыслей в качестве примера приводил описание электромагнитного взаимодействия. Обратимся к тексту: «... чтобы связь (электромагнитной волны и проводящего контура – Т. Б.) установилась, контур должен проявить деятельность

¹ Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев. Самое само: Сочинения. М., 1999. С. 42.

² Флоренский П. А. Имяславие как философская предпосылка / П. А. Флоренский. У водоразделов мысли // П. А. Флоренский. Имена. М., 1998. С. 277

³ Там же. С. 277

отклика и поглощения падающей энергии. И тогда эта деятельность уже не будет только его деятельностью, потому что колебаний резонанса не отделить от колебаний, возбуждающих резонанс: резонанс есть уже не деятельность той или другой цепи, а со-деятельность цепей. В резонаторе колеблется не только его энергия, и не энергия только вибратора, а синэргия того и другого, и наличием этой последней две цепи, хотя и разделенные пространственно, делаются одною. ... таким образом, резонанс есть синэргия, несущая с собою бытия, его порождающие. Он – больше самого себя и, будучи резонансом, есть вместе с тем его причина, причиняющая ему бытие».¹

Определив синергию как резонанс, а резонанс как синергию, Флоренский пришел к пониманию символа как сущности, «энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю».² В символизме П. А. Флоренский отмечал прежде всего познавательный, гносеологический, смысл, раскрывавшийся во внутреннем отношении энергии познаваемого бытия и энергии познающего субъекта: «При познавательной связи не внешнее мне бытие соотносится с другим бытием, но я сам своей энергией воспринимаю, непосредственно от познаваемого бытия, его откровение мне и во мне».³

Такое энергийное соединение составляло, по Флоренскому, основу для всего познавательного процесса, и по своей гносеологической содержательности весь последующий процесс оказывался только приближением к его источнику – Богочеловеческой синергии: «Процесс познания не больше наличной источной его синэргии: он не приобретает нового, но стремится закрепить за познающим синэргетическое откровение реальности, и для этого делает ... возобновимым в сознании то, что открылось единожды и нежданно».⁴ И. И. Семаева сделала вывод, что, согласно теории Флоренского, в познавательной деятельности,

¹ Там же. С. 277-279.

² Там же. С. 279.

³ Там же. С. 280.

⁴ Там же. С. 281.

следующей за синергийным соединением, не происходило обретения чего-либо нового, открытия неизведанного, а было только стремление закрепить уже открытое в процессе Богочеловеческой синергии, что достигалось посредством возобновления того, что уже было открыто однажды. То есть синергия и познание не тождественны, так как в познании происходит лишь восстановление синергийного смысла, познанию приписывается лишь закрепляющая, восстанавливающая функция. Богочеловеческая синергия, таким образом, являясь «первичным знанием», шире, многограннее познания, задачей которого в подобной трактовке становится не допустить потерь в «повторном знании». П. А. Флоренский дал своеобразное описание синергийного акта познания.¹

Как считал П. А. Флоренский, связующим звеном между познаваемым и познающим, «органом самопроизвольного установления связи между познающим и познаваемым»² является слово. Сближение энергий познающего и познаваемого в начале сопровождается напряжением, связанным с их противоположностью. Разрядка напряжения происходит в слове, которое не является ни той, ни другой энергией, а возникает как новая реальность, образованная синергией, сплетением энергии познающего и познаваемого. Под словом Флоренский понимает всякое «самодеятельное проявление нашего существа вовне».³

В слове закреплен итог синергийного процесса познания, но «большая духовная концентрация», по Флоренскому, содержится не просто в слове, а в имени, в личном имени, поэтому «Имя Божие есть бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя его, ни Самое Имя Его».⁴ Таким образом, русский философ, выступая против имяборцев, заключал, что «... как бы мы ни рассуждали отвлеченно, какие бы теории не создавали, практически мы непременно мыслим, что произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого».⁵

¹ Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. М., 1994. С. 269.

² Флоренский П. А. Имеславие как философская предпосылка / П. А. Флоренский. У водоразделов мысли // П. А. Флоренский. Имена. М., 1998. С. 281.

³ Там же. С. 281.

⁴ Там же. С. 324.

⁵ Там же. С. 324.

Православная синергийная трактовка процесса познания оказалась близка и А. Ф. Лосеву, высоко оценившему учение П. А. Флоренского, с которым его сближал общий взгляд на проблему имяславия. Лосев называл Святых Григория Синаита и Григория Паламу с их богословием энергий предтечами имяславия.¹ Православный энергетизм и философские тезисы имяславия он считал близкими, почти тождественными.

Развернутый анализ понимания и интерпретации энергии слова у А. Ф. Лосева дал В. В. Биbihин, который прямо заявил, что «лосевская «Философия имени» ... – это теория афонского православного имяславия, в котором возвратилось в XX веке паламитское учение о присутствии нетварных энергий, Имя Божие – сама Его нетварная энергия».² Почему А. Ф. Лосев в середине двадцатых годов прошлого века обратился к проблеме шестисотлетней давности о присутствии нетварной энергии – задается вопросом В. В. Биbihин. Потому что это не только богословская проблема о разделении Божественной сущности и энергии, это проблема спасения человека, культуры и сохранения мира как целого.

Как считает В. В. Биbihин, Божественные энергии – это символическое Божественное присутствие в человеке и в мире, обеспечивающее их полноту, красоту и целостность. Разрушительные тенденции начала прошлого века подняли проблему о сохранении и возвращении того, что было единым, о воссоединении искусственно «разъятых сфер бытия». «Чем они разъяты? Наверное, заблуждением; той мерзостью, дуростью, той нечеловечностью, той грязью, против которых кричит Лосев. Т.е. единение, о котором он говорит, – вовсе не что-то хорошее в придачу к современной жизни, ... но интенция, уверенность ...: пока “разъятые сферы” будут разъятыми, пока не будет “соборности” (надо понимать в смысле собора человека с Богом и человека с

¹ Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 910.

² Биbihин В. В. Энергия. М., 2010. С. 170.

человеком), то ничего не получится ни с чем, ни с социальностью, ни просто с жизнью».¹

Поэтому, как писал В. В. Бибихин, в середине двадцатых годов прошлого века «читателя решительно, смело возвращают к теме и спору 600-летней давности, как если бы и с тех пор и в современности не происходило ничего по важности с той темой и тем спором сравнимое. Нам говорят: и не смотрите, и не думайте зря, и не рассеивайтесь; вот ваше, наше дело; вот середина вещей; оставьте заботы и житейские отложите помышления».² А. Ф. Лосев обращался к своим современникам, но это обращение и к потомкам, которые так и не смогли воссоединить некогда единое. Через шестьдесят лет после Лосева В. В. Бибихин скажет, что «дело восстановления всего (т.е. Мира как Целого) – это не одна из проблем, а вся».³

Это, действительно, проблема: с одной стороны, восстановление целого – дело заведомо безнадежное и бессмысленное, потому что преступления прошлого и нашего века перечеркивают саму мечту о грядущей гармонии целого. С другой стороны, «нет никаких шансов, что человек найдет себя где-нибудь иначе, как в *целом* мире, все меньшее целого ... будет ему враждебно, чужое, все подмены он потопчет так или иначе. ... не надо напрасно надеяться, что человеческое существо удовлетворится инвалидным существованием при *кое-каком* смысле; напрасно *выкраивать* рациональный маленький смысл применительно к обстоятельствам, это не поможет».⁴ Человеку нужно все или ничего. Поэтому «спасение» человека возможно только в том случае, если он воспримет идею Богочеловеческой синергии, которая дает возможность приобщиться к полноте, почувствовать свою осуществленность. «Спасение» и дальнейшее развитие русской культуры как целостного, уникального явления возможно при наличии синергийного культурного взаимодействия.

¹ Там же. С. 176.

² Там же. С. 178.

³ Там же. С. 178.

⁴ Там же. С. 178.

Таким образом, третий период синергийного развития русской культуры пришелся на начало прошлого века. Синергия как тип культурного взаимодействия нашла свое воплощение в уникальном духовном явлении – в русской религиозной философии, представляющей собой взаимодействие западного рационализма и восточной мистики: «...Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом».¹ Православные идеалы соответствовали общей направленности русской религиозной философии на поиск добра, истины и красоты.

Выводы по третьей главе

I. Первый период синергийного развития русской культуры приходился на XIV–XV века, что было связано с окончательным оформлением православия и образованием Русской христианской автокефалии. Для культурно-исторического развития Древней Руси этого периода было характерно наличие как внешнего (Орда – Русь), так и внутреннего (удельная раздробленность – стремление к объединению) противоречий. И в том и в другом случае одна из сторон противоречия была представлена русской православной церковью. Деятельность Сергия Радонежского, возникновение большого количества монастырей, появление старчества и юродства «во Христе» – все это говорит о широком распространении православных идеалов, ставших к этому времени ядерными и повлиявших практически на все культурные сферы: экономическую, политическую, социальную, правовую, нравственную. Наиболее ярко синергийное взаимодействие проявилось в искусстве этого периода, прежде всего, – в иконописи.

¹ Лосев А. Ф. Русская философия / Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М. 1991. С. 217.

II. Второй период синергийного развития в русской культуре пришелся на XIX век. Синергийное взаимодействие проявилось в диалоге светских и православных идеалов. Процесс секуляризации повлек за собой разделение некогда единой русской культуры на светскую и религиозную. В этот период невозможно говорить о распространении и влиянии православных идеалов и ценностей на всю культуру в целом. Роль ядерных стали играть западные светские идеалы – образовалось псевдосинергийное взаимодействие. К основным течениям, отражавшим процесс псевдосинергийного культурного взаимодействия, можно отнести русское вольтеррианство, русское масонство, «новых людей».

Внешний и внутренний «вызовы» (нашествие наполеоновской армии и активная европеизация русской культуры) потребовали соответствующего «ответа», который был дан во многом благодаря обращению к ядерным православным ценностям. Но, характеризуя этот период, целесообразно вести речь не о распространении православной традиции в целом на культуру, а о восприятии отдельных черт, которые в свое время сделали православие ядром русской культуры. Синергийное взаимодействие, в определенной мере проявившись во всех формах художественной культуры, свое наиболее полное выражение нашло в художественной литературе, вполне сложившейся к этому времени как национальная литература.

III. Третий период синергийного развития пришелся на серебряный век русской культуры. Синергия как тип культурного взаимодействия в этот период нашла свое воплощение не в прямой «трансплантации» (термин Д. С. Лихачева) православных идей на русскую почву, не в иконописи, и не в словесности, а в русской религиозной философии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Интерес к идее синергии не иссякает на протяжении тысячелетий. Несмотря на кажущуюся разработанность проблемы синергии, эта тема себя не исчерпала, и многие ее аспекты требуют специального изучения. Если синергийный подход к феномену человека, разработанный в Византии и развитый впоследствии на Руси, в последнее время актуализируется и активно встраивается в общую систему культурфилософских знаний, то рассмотрение синергии в качестве типа культурного взаимодействия не нашло должного отражения в культурологической рефлексии. Настоящая работа представляет попытку восполнить пробел, существующий в рассмотрении роли православной идеи синергии в развитии русской культуры. Результаты предпринятого в данной работе исследования обобщены в следующих выводах.

В диссертационном исследовании синергия рассматривается не только как православная идея о возможном «сорботничестве» Божественных и человеческих энергий, следствием чего является спасение человека, но и как «идеальный тип» (мысленный) культурного взаимодействия, способствовавшего становлению и развитию русской культуры как единого целостного явления.

Идея Богочеловеческой синергии – одна из основных в православном христианстве. Она утверждает необходимость «сорботничества», сообразованности, согласованного лада между Божественной энергией (благодатью) и энергией человека (волей) в деле соединения человека с Богом и спасения.

Православие считает, что Богочеловеческая синергия имеет субъективную и объективную стороны. Субъективная сторона состоит в направленности человеческой воли к Богу и открытости сердца к принятию благодати, которой принадлежит главная роль в совершении спасения, что не умаляет значения человеческой воли, которая также является существенным и необходимым условием в деле спасения.

Объективная сторона Богочеловеческой синергии была обоснована в XIV веке святым Григорием Паламой, создавшим энергийное богословие, в основе которого – идея о различении Божественной сущности и Божественных энергий. Утверждение, что Бог непостижим по своей сущности, не означает для православия, что человек вовсе не может познать его: для человека Бог «обнаруживается» в его бесчисленных несозданных энергиях.

Идея синергии подразумевает свободное соединение Божественного и человеческого, призванное преодолеть расколтость человеческого существования, восстановить целостность бытия и спастись. Спасение человека является основной антропологической темой всех мировых религий. Богочеловеческая синергия в православном богословии понималась как трансцендентная «стратегема спасения», так как она требовала ответственного поступка: или уход от Бога и гибель человека, или соединение с Богом, «обожение» и спасение.

Воспринятая на Руси православная идея Богочеловеческой синергии способствовала появлению в русской культуре аскетических, преобразовательных, творческих установок (причем, «преобразовывать» русский человек стремился в первую очередь себя, а только потом – мир). Идея Богочеловеческой синергии сформировала у русских людей эмоционально-мистическое отношение к действительности и как следствие – появление в русской культуре тенденции к обожествлению.

Для идеи православной синергии важнейшую роль играет взаимодействие трансцендентного (Божественного – внешнего, находящегося за границами умопостигаемой реальности) и имманентного (внутренне присущего человеку). По сути дела идея синергии в православии – это идея о возможном одновременном восхождении человека и «нисхождении» Бога. Но Бог «нисходит» не в своей сущности, а в своих энергиях, неотделимых от сущности и свободно воспринимаемых человеком. Следовательно, Божественное в православии воспринимается не как трансцендентное, непознаваемое, неименуемое, а как имманентное, предназначенное человеку и рождаемое взаимной любовью Бога и

человека, очищенного от страстей и подготовленного к восприятию Бога. Божество в своих энергиях имманентно, то есть принадлежит миру и человеку.

Такой тип отношения трансцендентного и имманентного, понимаемого как отношение Божественных энергий (благодати) и человеческих энергий (свободной воли), позволил определить сущностные характеристики идеи синергии, а именно: 1) превращение трансцендентного в имманентное; 2) соединение разнокачественного, так как Божественные энергии – нетварные, а человеческие – тварные.

В сознании научного сообщества понятие синергии ассоциируется с синергетикой. Но в синергетике оно не определяется, новое междисциплинарное направление не ввело его в число своих терминов и категорий. Тем не менее связь православной идеи синергии с присутствующим в синергетике концептом возникновения в диссипативных структурах порядка из хаоса можно обнаружить, если выделить из спектра синергетических теорий и процессов – синергийные, то есть такие, где существует согласованное действие двух разных видов или потоков энергии, принадлежащих разным источникам.

Представляется, что процесс взаимодействия энергий, совместная направленность различных энергий для реализации потенции, актуализации какой-либо возможности является фактором, «сближающим» православную идею синергии и синергетическую концепцию развития. В открытых системах, изучаемых в синергетике, это будет совместное, согласованное взаимодействие внутренних и внешних энергий, в идее Богочеловеческой синергии – «сорботничество» Божественных и человеческих энергий. То есть понятия «синергия» в синергетике нет, а смысл синергийный – есть.

Сопоставление православной идеи Богочеловеческой синергии с присутствующим в синергетике концептом возникновения в диссипативных структурах порядка из хаоса позволило сделать вывод о том, что синергетическая и православная синергийная концепции развития отчасти совпадают в аспекте «сорботничества», взаимодействия энергий, но различаются направленностью развития: синергетика признает многовекторное развитие макро- и микромира,

идея Богочеловеческой синергии допускает лишь развитие, направленное к слиянию с Божественными энергиями.

Русская культура XIV – начала XX, являясь открытой, сложноорганизованной системой, восприняла православную идею синергии и в своих лучших образцах также стремилась к постановке предельных проблем и пыталась найти пути их решения в сфере православных морально-этических ценностей.

Таким образом, присутствующий в синергетике концепт возникновения в открытых неравновесных системах порядка из хаоса вследствие взаимодействия внутренней и внешней энергии лишь частично совпадает с идеей православной синергии, в основе которой лежит мысль о слиянии Божественной и человеческой энергии, отражая лишь некоторые закономерности взаимодействия разнородных сред, признавая случайность и непредсказуемость этого взаимодействия.

В основе православной идеи синергии лежит взаимодействие противоположностей – нетварных Божественных и тварных человеческих энергий. Богочеловеческая синергия определяется православием как совместное действие, «сорботничество» этих энергий в деле достижения спасения. Взаимодействие противоположностей лежит в основе диалектического противоречия. Сопоставление православной идеи синергийного развития и диалектической концепции развития позволило определить, что, во-первых, православная концепция синергийного развития является частным случаем диалектической концепции развития, отличающаяся смещением акцента с момента борьбы и отрицания на момент единства и синтеза. Во-вторых, в православии Богочеловеческая синергия представляет собой особый тип качественного скачка, не исключая противоречия. В-третьих, при «воплощении» идеи Богочеловеческой синергии появляется новое качество, благодаря которому результат синергии проявляется вовне в виде творческой деятельности, репрезентируется в творениях русской культуры, которая также представляет собой взаимодействие противоположностей (западное и восточное, оседлое и кочевое, светское и религиозное).

Таким образом, в результате теоретического осмысления теологической версии синергии, сопоставления православной идеи синергийного развития с диалектической и синергетической концепциями развития определены сущностные характеристики синергии, а именно: 1) превращение трансцендентного в имманентное; 2) соединение разнокачественного; 3) направленность к слиянию с Божественными энергиями; 4) образование нового качества и проявление результата синергии вовне.

В диссертационном исследовании обосновано, что синергию можно представить как «идеальный тип» (мысленный) культурного взаимодействия, то есть теоретически смоделированный образ, созданный путем экстраполяции основных черт православной идеи синергийного развития на процесс развития русской культуры. Возможность рассмотрения православной идеи синергийного развития в культурологическом плане, на наш взгляд, объясняется тем, что идея Богочеловеческой синергии, пришедшая на Русь вместе с принятием православия, традиционно считающегося стержнем русской культуры, не могла не повлиять на русскую культуру, в процессе развития которой основные черты идеи Богочеловеческой синергии как православной концепции развития в определенной степени были усвоены русской культурой и преломились в ее существовании.

Понятие «идеальный тип» введено в науку М. Вебером. Слово «идеальный» в данном случае означает «мысленный», «теоретический». «Идеальный тип», согласно М. Веберу, пребывает между реальным определением-описанием и номинальным определением-предписанием. Кроме этого, «идеальному типу» свойственна зависимость от субъективных ценностей исследователя, который может выборочно, даже тенденциозно, подходить к материалу.

Моделирование синергии как типа культурного взаимодействия возможно благодаря следующим моментам: 1) в основе православной идеи синергийного развития лежит взаимодействие. Взаимодействие также выступает сущностной характеристикой культуры; 2) православной идее Богочеловеческой синергии свойственно соединение разнокачественного, русская культура обладает таким же

свойством (западное и восточное, оседлое и кочевое, светское и религиозное); 3) одним из существенных признаков Богочеловеческой синергии является направленность к слиянию с Божественными энергиями. Русскую культуру в ее лучших образцах характеризует стремление к постановке предельных проблем и попытка найти пути их решения в сфере православных морально-этических ценностей.

Таким образом, теоретическое моделирование дало возможность говорить о синергии как типе культурного взаимодействия, используя категориальный каркас, полученный при рассмотрении ее теологической трактовки и сопоставлении православной идеи синергии с синергетической и диалектической концепциями развития. При создании культурной синергии религиозное понимание Богочеловеческой синергии модифицируется в культурфилософское, когда во взаимодействие вступает сакральное и профанное, православные ценности и идеалы и обыденно-земные человеческие. Божественные энергии в этом случае понимаются символически – как стремление культуры к постановке предельных вопросов и поискам их решений в морально-этической сфере. Аналогом взаимодействия Божественных и человеческих энергий в православной идее синергийного развития становится взаимодействие православных и светских идеалов в синергии как типе культурного взаимодействия.

С точки зрения православия, целью Богочеловеческой синергии является преображение и спасение отдельного человека посредством стяжания благодати. Смыслом культурной синергии становится «спасение» культуры, понимаемое как выход из «танатальной тенденции». «Танатальная тенденция» в культуре – это потеря своей индивидуальности и самобытности, утрата связи с национальными культурными корнями, растворение в общемировом культурном потоке. «Спасение» – это восхождение на новый уровень осознания собственной культуры, органичное вливание в мировой культурный поток при сохранении культурной идентичности и индивидуальности, признание необходимости творческого синтеза русской культурной самобытности с иными традициями и тенденциями.

В работе показано, что культурологическое понимание синергии заключается в осмыслении того, как наличествовавшая в русской культуре православная идея о возможном взаимодействии Божественных и человеческих энергий оказывала существенное влияние на культуру в целом.

Таким образом, православная идея Богочеловеческой синергии в русской культуре предстает как «идеальный тип» культурного взаимодействия.

Выделены признаки, характерные для синергийного типа культурного взаимодействия, а именно: 1) наличие неравноправных диалогических отношений между православными и светскими идеалами; 2) доминирование православных ценностей в «твердом ядре» культуры; 3) распространение православного идеала на культуру в целом или на отдельные ее сферы, и образование синергийного эффекта в виде творческой деятельности. Результат творчества является своеобразной репрезентацией идеи синергии, существующей в различных формах.

В диссертации проводится мысль, что, кроме синергийного, русской культуре свойственен псевдосинергийный тип культурного взаимодействия, образующегося в результате культурного псевдоморфоза, для которого характерна ситуация, в которой привнесенные извне идеалы и ценности, отличные от православных, начинали существовать в «родных» формах. В этом случае чуждые русской природе идеалы, приобретшие статус «божественных», начинали господствовать в России и изменять развитие ее культуры.

Предложены определения синергийного и псевдосинергийного культурного взаимодействия. Псевдосинергийный тип культурного взаимодействия – это синергийный по форме и динамике процесс усвоения и доминирования заимствованных, отличных от православных, идеалов и ценностей.

В русской культуре синергийное взаимодействие – это тип внутрикультурного взаимодействия, при котором ядерные православные идеалы и ценности, в определенной степени адаптированные к культурно-историческим реалиям, существовали в религиозной или светской форме.

Таким образом, культурное взаимодействие могло носить псевдосинергийный или синергийный характер в зависимости от того, какие идеалы доминировали: западные светские или православные. Это не значит, что в русской культуре не было других типов взаимодействия. Но при теоретическом конструировании синергии как типа культурного взаимодействия во главу угла было положено ценностное содержание этого взаимодействия, связанное с православными идеалами. Такое ценностное наполнение явилось основным фактором отнесения культурного взаимодействия к синергийному типу.

Процесс распространения православных идеалов в русской культуре не отличался стабильностью и постоянством: были времена, когда они уходили на периферию культурной жизни. Но были периоды, когда их влияние оживлялось и разгоралось с новой силой, тогда синергийное взаимодействие, достигая наиболее полной реализации, способствовало «спасению» русской культуры. В диссертационном исследовании такие периоды названы периодами синергийного культурного развития.

В такие исторические периоды православные ценности и идеалы, активно вступая во взаимодействие с иными ценностями и идеалами, распространяли свое влияние на культуру в целом или на отдельные ее сферы и феномены. В такие периоды активизировалась «спасительная» деятельность творческого меньшинства, непосредственно связанного с православными ядерными идеалами. Необходимо подчеркнуть, что не просто распространение православия как такового, а активизация взаимодействия православия с другими сферами культуры способствовала образованию периодов синергийного культурного развития.

В работе сделан вывод, что в русской культуре было три таких периода, когда остро поставленные вопросы «спасения» человека и культуры были положительно решены благодаря синергии как типу культурного взаимодействия.

Первый период синергийного развития приходился на XIV–XV века, когда внешнее противоречие между Ордынским игом и Древней Русью, поставив русское общество и русскую культуру перед проблемой выживания и спасения,

обострило внутреннее противоречие, представленное противоположными тенденциями: одна была связана с разделением единой территории и разобщением народа, вторая направлена на создание единого государства и объединение народа под его защитой. Развитие этих противоречий носило синергийный характер, так как, во-первых, спасительную, объединительную и гармонизирующую линию поддерживала и во многом осуществляла русская православная церковь. Растущая в то время активность русских людей была направлена православием к единой цели – освобождению от захватчиков и строительству единого государства. Во-вторых, к концу XIV века духовной доминантой у «великорусского племени» (В. О. Ключевский) стало православие, что отразилось и в названии новой общности – «Святая Русь». В-третьих, доминирующие ядерные идеалы и ценности распространили свое влияние практически на все сферы жизнедеятельности общества.

Самой яркой реализацией синергийного взаимодействия было древнерусское искусство и, прежде всего, – иконопись. Первый период синергийного взаимодействия связан с окончательным оформлением православия и образованием Русской христианской автокефалии на волне создания Московского централизованного государства и его борьбы за независимость.

Второй период синергийного развития пришелся на XIX век. К этому времени вследствие секуляризации некогда единая русская культура распалась на дворянскую и народную, на светскую и религиозную. Православные ценности и идеалы ушли на периферию культурной жизни. Но появившаяся в свое время из «религиозного корня» (В. Зеньковский) светская культура также стремилась к идеалу построения счастливой жизни, но уже на земле и без Бога. То есть в светской культуре было страстное стремление к «божественному» идеалу, но наполнение «божественного» было далеким от православных ценностей и идеалов. Процесс секуляризации способствовал тому, что в русской культуре стало преобладать псевдосинергийное культурное взаимодействие, проявлениями которого стали русское вольтеррианство, русское масонство и «новые люди», захваченные идеей построения социализма.

Несмотря на утрату православием к XIX веку ведущей роли, религиозная тема сохраняла свое значение, что проявилось в возрождении монашества, в распространении странничества, в обращении культурных деятелей к православным темам и сюжетам.

Таким образом, к XIX веку в русской культуре существовало две противоположных тенденции: Богоборчество, послужившее основой псевдосинергийного взаимодействия, и Богоискательство, послужившее основой религиозного типа развития, которое также нельзя отнести к синергийному. То есть ни та, ни другая тенденция не привели к образованию синергийного взаимодействия.

Важно подчеркнуть, что секулярные идеалы проникали в церковь, а элементы православного сознания в тех или иных формах распространялись в светском обществе, но не путем усвоения и творческой переработки православной «классики» (как в Древней Руси), а путем «растворения» православных ценностей в духовной культуре, когда под русской святостью стала пониматься русская духовность. Православные ценности и идеалы, вступая во взаимодействие с иными ценностями и идеалами, проявлялись в русской культуре XIX века в редуцированном виде, в адаптированном и модифицированном варианте, акцент в котором был сделан не на догматической, а на нравственно-этической стороне православия.

Оставаясь ядерными, православные идеалы находили воплощение уже не только в чисто религиозных, но и в светских произведениях, что способствовало образованию синергийного взаимодействия, проявившегося в «сотрудничестве», взаимодействии православных и светских идеалов. Синергийное культурное взаимодействие, в какой-то мере проявившись во всех формах художественной культуры, свое наиболее полное выражение нашло в русской классической литературе, которая в XIX веке вполне сложилась как национальная литература.

Европейская культура привнесла в русскую словесность новые сюжеты, новые образы, но не оказала серьезного влияния на ее аксиологию. Православные традиции в художественной литературе во многом определили ее глубину и

значимость и обусловили ее существенные отличия от западной литературы. К наиболее важным традициям следует отнести: 1) внимание к духовным проблемам: нравственности, совести, поиска жизненной правды, истины, этического идеала; 2) учительство, дидактичность русской литературы, восприятие писателей как духовных наставников; 3) отражение идеи соборности, в той или иной форме встречающейся во многих произведениях отечественной словесности.

Третий период синергийного развития связан с русской религиозной философией серебряного века. На рубеже XIX–XX веков стремление художественной культуры оторваться от церкви было, как и прежде, наполнено религиозной страстностью, никак не связанной с православными корнями. Поэты и писатели серебряного века воспринимали себя сакральными фигурами, выступающими посредниками между Богом и человеком. Но если в XIX веке подобная попытка предполагала синергийное соединение земного и небесного, то в начале прошлого века литераторы использовали всевозможные способы для доказательства лишь своего исключительного положения. С этой целью художественная литература того периода использовала свойственные религиозной культуре элементы: стремление к литургичности, молитвенности, исповедальности, поучительности. Однако подобные приемы еще больше увеличивали дистанцию между секулярной и религиозной культурами. В художественной культуре серебряного века преобладало псевдосинергийное взаимодействие, нашедшее отражение в следующих явлениях порубежной эпохи: распространение интеллектуально-эзотерических идей; интерес к мифологии, язычеству; распространение безбожия и безверия.

С другой стороны, в начале XX столетия в обществе снова пробуждалась потребность в православной духовной жизни. Преодоление секуляризма, образование синергийного взаимодействия произошло в русской религиозной философии. От Шеллинга и Германии к России и православию – таков, по мысли Г. П. Федотова, «царский путь» русской мысли. Русская философия, включившая в свою проблематику вопросы национального самосознания, не могла пройти

мимо духовного опыта, заключенного в многовековой русской культуре, ядром которой было православие. Поэтому рефлексия православной мистики и антропологии стала частью проблематики русской философии.

Православные темы, сюжеты, интонации в русской религиозной философии не являются демонстративными, легко узнаваемыми. Они имеют скрытые, неявные черты. Православное присутствие можно заметить в проблематике, в терминологии, в особых типах философствования, в выборе философских методов. Русская религиозная философия представляет собой синергичное взаимодействие западного рационализма и восточной мистики. Оригинальность и самобытность русской религиозной философии были обусловлены органичностью этого взаимодействия, специфичностью методов осмысления философской и богословской проблематики, выработкой собственных концепций, в которых обращенность к традиции была одним из определяющих признаков.

Таким образом, в развитии русской культуры были выделены три периода, когда черты синергичного взаимодействия проявились наиболее ярко. Во время первого периода, связанного с окончательным оформлением православия, синергичное культурное взаимодействие было характерно для русской культуры в целом, наиболее ярко проявившись в древнерусской искусстве и, прежде всего, – в иконописи. Во время второго периода синергичное взаимодействие западных светских и православных идеалов реализовалось в художественной литературе. Третий период связан с русской религиозной философией серебряного века, соединившей в себе достижения западного рационализма и традиции восточной мистики.

Не отрицая существование других типов взаимодействия, беремся утверждать, что благодаря синергичному культурному взаимодействию русская культура определила свое неповторимое лицо и внутреннее единство и в то же время приобрела свойства «всемирной отзывчивости» и универсальности.

Перспективы исследования темы диссертации мы связываем с дальнейшим углублением следующих направлений.

1. Идея синергии в восточном христианстве утвердила «сорботничество» Божественных и человеческих энергий в деле достижения спасения человека и мира. Православная идея синергии лежит в основе целостного бытия человека. Поэтому постановка проблемы синергии имеет целью не воспитание «церковного сознания» и распространение «церковного образа жизни». Постановка проблемы синергии сегодня – это попытка сохранить человеческое в человеке и мире. Представляется перспективным и интересным проанализировать возможное влияние идеи синергии на культуры других стран, принявших в свое время православное христианство.

2. Предложенная в диссертационном исследовании концепция синергийного и псевдосинергийного культурного взаимодействия может обогащаться новым содержанием, если рассматривать современное состояние российской культуры, для которой, как мы считаем, основная проблема – это проблема идеалов. Если культура XIX века в своем главном векторе не противостояла многовековым православным идеалам, а выростала из этих идеалов; если культура серебряного века во многом определялась коллизией между тенденцией сохранения традиционного православного идеала и попытками трансформации духовной доминанты русской культуры, то современная российская культура, живущая под знаком глобализации, практически отказалась от своего духовного ядра, что связано уже не только с проблемой культурной идентичности, но и с проблемой духовной безопасности нации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев, С. С. Византия и Русь: два типа духовности [Текст]/С. С. Аверинцев // Новый мир, 1988. № 7. – С. 210-220. № 9. – С. 227-239.
2. Аверинцев, С. С. Культурология Й. Хейзинги [Текст]/С. С. Аверинцев // Вопросы философии, 1969. № 3. – С. 169-174.
3. Аверьянов, А. Н. Методологические проблемы типологии диалектических противоречий [Текст]/А. Н. Аверьянов // Вопросы философии. 1981. №2. – С. 56-66.
4. Аверьянов, А. Н. О природе взаимодействия [Текст]/А. Н. Аверьянов – М.: Знание, 1984. – 40 с.
5. Алпатов, М. В. Феофан Грек [Текст]/М. В. Алпатов. – М.: Изобразительное искусство, 1979. – 200 с.
6. Алпатов, М. В. Фрески храма Успения на Волотовом поле [Текст]/М. В. Алпатов // Памятники искусства, разрушенные немецкими захватчиками в СССР: Сб. статей. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – С. 103-148.
7. Анастасий (Грибановский). Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви [Электронный ресурс]/Анастасий (Грибановский) // Александр Сергеевич Пушкин: путь к православию – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/noauthor/pushkinway/3.html>
8. Андреев, И. М. А. С. Пушкин (основные особенности личности и творчества гениального поэта) [Электронный ресурс]/И. М. Андреев // Александр Сергеевич Пушкин: путь к православию. – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/noauthor/pushkinway/3.html>
9. Андреев, И. М. Русские писатели XIX века. Очерки по истории русской литературы XIX века [Текст]/И. М. Андреев. – М.: Русский паломник, 2009. – 592 с.
10. Аристотель. Сочинения в 4-х т. [Текст]/Аристотель. – М.: Мысль, 1975-1984.

11. Аронов, А. А. Культурный ренессанс в России на рубеже XIX–XX веков: что возрождалось? [Текст]/ А. А. Аронов // Вестник МГУКИ. 2016. № 6. С. 10-15.
12. Аронов, А. А. Неиссякаемый родник духовности: преподобный Сергей Радонежский [Текст]/ А. А. Аронов // Мир образования – образование в мире. 2016. № 4(64). С. 3-14.
13. Арутюнов, С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие [Текст]/С. А. Арутюнов. – М.: Наука, 1989. – 247 с.
14. Аскетика: сборник. Т. 1. [Текст] – М.: Сибирская Благовонница, 2008. – 1136 с.
15. Асмус, В. Античная философия [Текст]/В. Асмус. – М.: Высшая школа, 1976. – 544 с.
16. Асмус, В. Лекции по истории Церкви [Электронный ресурс] / В. Асмус // Электронная библиотека royallib – Режим доступа: http://royallib.com/read/asmus_valentin/lektsii_po_istorii_tserkvi.html#0
17. Астафьева, О. Н. Эвристические возможности синергетики в исследовании современных социокультурных процессов: дис. ... доктора филос. наук [Текст]/О. Н. Астафьева. – М., 2002. – 371 с.
18. Ахутин, А. В. Поворотные времена [Текст]/А. В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
19. Балакин, Ю. В. Инварианты религиозного сознания. Из истории изучения. Проблема метода [Текст]/Ю. В. Балакин. – Омск: изд-во Омского гос. ун-та, 2014. – 240 с.
20. Балакина, Т. И. История русской культуры [Текст]/Т. И. Балакина. – М.: Аз, 1996. – 264 с.
21. Барабанов, Н. Д. Благочестивые заклания. Традиция публичных жертвоприношений в византийском приходском православии [Текст]/Н. Д. Барабанов // Византийский временник. 2004. № 63 (88). – С. 89-113.
22. Баратынский, Е. А. Полное собрание стихотворений: В 2 т. [Текст]/Е. А. Баратынский. – Л.: Советский писатель, 1936

23. Баркер, Э. Как сделать собрание эффективным. Практическое руководство [Текст]/Э. Баркер. – М.: Финпресс, 1998. – 96с.
24. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества [Текст]/М. М. Бахтин. – М.: Искусство, 1986. – 424 с.
25. Безансон, А. Убиенный царевич: Русская культура и национальное сознание: закон и его нарушение [Текст]/А. Безансон. – М.: Мик, 1999. – 215 с.
26. Бекарев, А. М., Пак, Г. С. Несколько слов в защиту диалектики [Текст]/А. М. Бекарев, Г. С. Пак // Общественные науки и современность. 1996. № 1. – С. 171-175.
27. Белов, В. Н. Аскетика в русской духовной традиции [Текст]/В. Н. Белов. – Саратов: Изд-во СГУ, 2011. – 239 с.
28. Белый, А. Петербург [Текст]/А. Белый. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. – 480 с.
29. Бердяев, Н. А. Алексей Степанович Хомяков [Текст]/Н. А. Бердяев. – М.: Высшая школа, 2005. – 239 с.
30. Бердяев, Н. А. Истина и откровение [Текст]/Н. А. Бердяев. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – 155 с.
31. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма [Текст]/Н. А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
32. Бердяев, Н. А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики [Текст]/Н. А. Бердяев // К. Н. Леонтьев. Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891 – 1917 годов. Антология. Книга I. – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 208-234.
33. Бердяев, Н. А. Русская идея [Текст]/Н. А. Бердяев. Самопознание. – М.: Эксмо, Фолио, 2005. – С. 13-222.
34. Бердяев, Н. А. Самопознание: Сочинения [Текст]/Н. А. Бердяев. – М.: Эксмо, 2005. – 640 с.
35. Бердяев, Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека [Текст]/Н. А. Бердяев. – М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: Фолио, 2004. – 678 с.

36. Бердяев, Н. А. Судьба России [Текст]/Н. А. Бердяев. – М.: Советский писатель, 1990. – 346 с.
37. Бердяев, Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики [Текст]/Н. А. Бердяев. – М.: «Терра», Республика, 1998. – 384 с.
38. Бердяев, Н. А. О русских классиках. Кризис искусства [Текст]/Н. А. Бердяев. – М.: Высшая школа, 1993. – 306 с.
39. Берсенева, Т. П. Категория синергии в теологической традиции [Текст]/Т. П. Берсенева // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2012. № 4 (111).– С. 116-120.
40. Берсенева, Т. П. Синергия и мистика исихазма в контексте православного богословия [Текст]/Т. П. Берсенева // Вестник Омского университета. – Омск: Изд-во ОмГУ, 2012. № 1 (63). – С. 50-53.
41. Берсенева, Т. П. Синергия, Божественная энергия и свободная воля [Текст]/Т. П. Берсенева // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2012. № 5 (112).– С. 123-125.
42. Берсенева, Т. П. Синергия и синергетика: категория исихазма и современная наука [Текст]/Т. П. Берсенева // Вестник Томского государственного университета. – Томск: Изд-во ТГУ, 2013. № 369. – С. 41-47.
43. Берсенева, Т. П. Синергия и диалектическое противоречие [Текст]/Т. П. Берсенева // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: социальные науки. – Нижний Новгород, Изд-во ННГУ, 2012. № 3 (27). – С. 102-108.
44. Берсенева, Т. П. Синергия в культуре [Текст]/Т. П. Берсенева // Вестник Томского государственного ун-та. 2013. № 377. – С. 36–44.
45. Берсенева, Т. П. Исихастско-синергийное ядро русской культуры [Текст]/Т. П. Берсенева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. № 9. Ч. 1. – С. 16-19.

46. Берсенева, Т. П. Синергийные процессы в русской культуре [Текст]/Т. П. Берсенева // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2013. № 5 (122). – С. 95-99.
47. Берсенева, Т. П. Синергийное взаимодействие в русской культуре [Текст]/Т. П. Берсенева // Гуманитарные и социальные науки [Электронный журнал]. – 2013. – № 5.
48. Берсенева, Т. П. Феномен синергии в древнерусской культуре [Текст]/Т. П. Берсенева // Философия и культура. – М.: Изд-во РАН Институт философии, 2013. № 9. – С. 1217-1223.
49. Берсенева, Т. П. Синергия в древнерусской иконописи [Текст]/Т. П. Берсенева // Вестник Забайкальского государственного университета. – Чита: Изд-во ЗабГУ, 2013. № 10 (101). – С. 95-101.
50. Берсенева, Т. П. Синергия в русской культуре XIX века [Текст]/Т. П. Берсенева // Вестник Забайкальского государственного университета. – Чита: Изд-во ЗабГУ, 2014. № 1 (104). – С. 113-119.
51. Берсенева, Т. П. Феномен синергии в творчестве Ф. М. Достоевского [Текст]/Т. П. Берсенева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2014. № 2. Ч.1. – С. 28-31.
52. Берсенева, Т. П. Феномен синергии в творчестве А. С. Пушкина [Текст]/Т. П. Берсенева // Вестник Забайкальского государственного университета. – Чита: Изд-во ЗабГУ, 2014. № 2 (105). – С. 88-94.
53. Берсенева, Т. П. Синергия в русской религиозно-философской мысли начала XX века [Текст]/Т. П. Берсенева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2014. – № 3. Ч. 2. – С. 21-25.
54. Берсенева Т. П. Синергия как «идеальный тип» культурного взаимодействия [Текст]/Т. П. Берсенева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 4. Ч. 2. – С. 31-34.

55. Берсенева Т. П. Синергия: сущностные характеристики и формы проявления [Текст]/Т. П. Берсенева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 2. – С. 48-52.
56. Берсенева Т. П. Синергия в культуре [Текст]/Т. П. Берсенева. – Омск: Изд-во СибГУФК, 2014. – 164 с.
57. Берсенева Т. П. Феномен синергии: опыт культурфилософского анализа [Текст]/Т. П. Берсенева. – Омск: Изд-во СибГУФК, 2013. – 136 с.
58. Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым о цели христианской жизни [Текст] – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. – 128 с.
59. Библер, В. С. Культура. Диалог культур [Текст]/В. С. Библер // Вопросы философии. 1989. № 6. – С. 31-42.
60. Библер, В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век [Текст]/В. С. Библер. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
61. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов [Электронный ресурс] // Электронная библиотека «Вехи» – Режим доступа: <http://www.vehi.net/bible/index.html>
62. Бибихин, В. В. Абсолютный миф А. Ф. Лосева [Текст]/ В. В. Бибихин // Начала. 1994. № 2. – С. 87-112.
63. Бибихин, В. В. Энергия [Текст]/ В. В. Бибихин. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
64. Библиотека литературы Древней Руси. В 20-ти т. [Текст]/ РАН ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 1997.
65. Биллингтон, Дж. Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры [Текст]/ Дж. Х. Биллингтон. Работы по истории и культуре России. В 2 т. – М.: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2011. Т. 1. – 752 с.

66. Боброва, Л. А. Пушкин и православие [Текст]/ Л. А. Боброва // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – М., 1998. № 3. – С. 226-237.
67. Бовыкин, В. И. Новый менеджмент: (управление предприятиями на уровне высших стандартов; теория и практика эффективного управления) [Текст]/ В. И. Бовыкин. – М.: Экономика, 1997. – 368с.
68. Богословский, М. М. Историография, мемуаристика, эпистолярная [Текст]/ М. М. Богословский. – М., 1987. – 216 с.
69. Бойко, В. В. Энергия эмоций в общении: взгляд на себя и на других [Текст]/ В. В. Бойко. – М.: Информационно-издательский дом «Филинь», 2006. – 472с.
70. Болотов, В. В. Лекции по истории древней церкви. В 4-х т. [Текст]/ В. В. Болотов. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910.
71. Болотов, В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т.1: Учение Оригена о Св. Троице [Текст]/ В. В. Болотов. – М.: МАРТИС, 1999. – 583 с.
72. Борисов, Н. С. Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв. [Текст]/ Н. С. Борисов. – М.: МГУ, 1988. – 200 с.
73. Бранский, В. П. Искусство и философия: Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере истории живописи [Текст]/ В. П. Бранский. – Калининград: Янтарный сказ, 1999. – 704 с.
74. Бранский, В. П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории [Текст]/ В. П. Бранский // Общественные науки и современность. 1999. № 6. – С. 116-126.
75. Бранский, В. П., Пожарский, С. Д. Синергетический историзм как новая философия [Текст]/ В. П. Бранский, С. Д. Пожарский // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 36-49.
76. Бузук, Г. Л., Семаева, И. И. Русская философия: истоки своеобразия [Текст]/ Г. Л. Бузук, И. И. Семаева // Вестник Московского гос. обл. унив-та. – 2012. – № 4. – С. 50-60.

77. Булатов, М. А. Диалектика и культура (историко-философский анализ) [Текст]/ М. А. Булатов. – Киев: Наукова думка, 1984. – 216 с.
78. Булгаков, С. Н. Мистика и этика православия [Текст]/ С. Н. Булгаков // Жизнь и житие Сергия Радонежского. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 287-301.
79. Булгаков, С. Н. Православие [Текст]/ С. Н. Булгаков. – М.: Фолио, 2001. – 471 с.
80. Булгаков, С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения [Текст]/ С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
81. Булгаков, С. Н. Философия имени [Текст]/ С. Н. Булгаков. – Париж: YMCA-Press, 1953. – 278 с.
82. Булычев, Ю. Ю., Рябов, Ю. А. Духовные основы истории русской культуры. От Крещения Руси до середины XIX века [Текст]// Ю. Ю. Булычев, Ю. А. Рябов. – СПб.: Знание, 2006. – 348 с.
83. Бухаркин, П. Е. Православная Церковь и русская литература в XVIII-XIX веках: (Проблемы культурного диалога) [Текст]/ П. Е. Бухаркин. – СПб.: Изд-во С-Петербург. ун-та, 1996. – 172 с.
84. Быстрова, А. Н. Дефиниции культуры в системе культурологического знания [Текст]/ А. Н. Быстрова // Мир науки, культуры, образования. – 2013. – № 2 (139). – С. 173-178.
85. Быстрова, А. Н. Художественное произведение как акт мировоззрения [Текст]/ А. Н. Быстрова // Вестник Сибирского гос. ун-та путей сообщения: Гуманитарные исследования. – 2017. – № 1. – С. 29-35.
86. Бычков, В. В. Малая история византийской эстетики [Текст]/ В. В. Бычков. – Киев: Путь к истине, 1991. – 408 с.
87. Бычков, В. В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века [Текст]/ В. В. Бычков. – М.: Мысль, 1995. – 637 с.
88. Бычков, В. В. Феномен неклассического эстетического сознания [Текст]/ В. В. Бычков // Вопросы философии. 2003. № 12. – С. 80-92.
89. Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы [Электронный ресурс]/ Василий (Кривошеин) // Эл. библиотека

Одинцовского благочиния – Режим доступа:
http://odinblago.ru/asketika/asket_i_bogosl_palami/

90. Василий (Кривошеин). Афон в духовной жизни Православной Церкви [Электронный ресурс] / Василий Кривошеин // Режим доступа: <http://basilekrivocheine.org/theology/afon-v-duhovnoj-zhizni/>

91. Василий (Кривошеин). Богословские труды. 1952-1983 гг. [Текст]/ Василий (Кривошеин). – Нижний Новгород: Издательство Братства во имя Святого князя Александра Невского, 1996. – С. 69-112.

92. Васильева, Т. В. Афинская школа философии [Текст]/ Т. В. Васильева. – М.: Наука, 1985. – 160 с.

93. Василькова, В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации) [Текст]/ В. В. Василькова. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – 480 с.

94. Вебер, М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания [Текст]/ М. Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1998. – С. 345-414.

95. Взаимодействие культур Запада и Востока: Сборник статей [Текст] – М: Наука, 1991. – 168 с.

96. Вздорнов, Г. И. Фрески Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде: К 600-летию существования фресок, 1378-1978 [Текст]/ Г. И. Вздорнов. – М.: Искусство, 1976. – 290 с.

97. Виноградов В. В. Основные этапы истории русского языка [Электронный ресурс] / В. В. Виноградов. Избранные труды. История русского литературного языка. – М., 1978. – С. 10-64 // Режим доступа: <http://www.philology.ru/linguistics2/vinogradov-78a.htm>

98. Вышеславцев, Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике [Текст]/ Б. П. Вышеславцев // Вопросы философии. 1990. № 4. – С. 55-62.

99. Вышеславцев, Б. П. Этика преображенного Эроса [Текст]/ Б. П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 368 с.

100. Вяккерев, Ф. Ф. Проблема самодвижения в материалистической диалектике [Текст]/ Ф. Ф. Вяккерев. – Л.: Изд-во ЛГУ им. А. А. Жданова, 1972. – 88 с.
101. Гачев, Г. Д. Образ в русской художественной культуре [Текст]/ Г. Д. Гачев. – М.: Искусство, 1981. – 248 с.
102. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. [Текст]/ Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1970.
103. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа [Текст]/ Г. В. Ф. Гегель. Сочинения. Т. 4. – М.: Академия наук СССР. Институт философии, 1959. – 450 с.
104. Гоголь, Н. В. Размышления о Божественной литургии [Электронный ресурс] / Н. В. Гоголь. // Режим доступа: http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_0190.shtml
105. Гоголь, Н. В. Светлое воскресенье [Текст]/ Н. В. Гоголь. Собрание сочинений. В 7 т. – М. Художественная литература, 1986. – Т. 6. – С. 361-370.
106. Гоготишвили, Л. А. Религиозно-философский статус языка [Текст]/ Л. А. Гоготишвили // А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. – М. Мысль, 1993. – 958 с.
107. Голейзовский, Н. К. Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. [Текст]/ Н. К. Голейзовский // Византийский временник. – 1968. – №. 54. – С. 196-210.
108. Голейзовский, Н. К. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV–XVI вв. [Текст]/ Н. К. Голейзовский // Византийский временник. – 1965. – № 26. – С. 219-238.
109. Голубинский, Е. Е. Преп. Сергей Радонежский и созданная им Лавра [Текст]/ Е. Е. Голубинский // Жизнь и житие Сергия Радонежского. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 149-192.
110. Грабарь, И. Э. О древнерусском искусстве [Текст]/ И. Э. Грабарь. – М.: Наука, 1966. – 308 с.
111. Григорий Нисский. Догматические сочинения [Электронный ресурс] / Григорий Нисский // Библиотека святых отцов и учителей церкви – Режим доступа: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=dogmatykreats>

112. Григорий Палама. Святогорский томос [Электронный ресурс] / Григорий Палама // Православная библиотека «Азбука веры» – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/svjatogorskij-tomos/
113. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих [Текст]/ Григорий Палама. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 384 с.
114. Григорьева, Т. П. Образы мира в культуре, встреча Запада с Востоком [Текст]/ Т. П. Григорьева // Культура, человек и картина мира. – М.: Наука, 1987. – С. 262-299.
115. Громов, М. Н. Структура и типология русской средневековой философии [Текст]/ М. Н. Громов. – М.: РАН Институт философии, 1997. – 289 с.
116. Давыденков, О. Догматическое богословие. Курс Лекций. Ч. I и II. [Текст]/ О. Давыденков. – М.: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. – 480 с.
117. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа [Текст]/ Н. Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
118. Даровских, А. А. Учение о синергии в антропологии Григория Нисского: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 [Текст]/ А. А. Даровских – СПб., 2011. – 192 с.
119. Дворецкая, А. Е., Никольский, Ю. Б. Финансово-промышленные группы: менеджмент + финансы [Текст]/ А. Е. Дворецкая, Ю. Б. Никольский. – М.: Принтлайн, 2005. – 384с.
120. Демина, Н. А. «Троица» Андрея Рублева [Текст]/ Н. А. Демина. – М.: Искусство, 1963. – 100 с.
121. Денисов, С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды [Текст]/ С. Ф. Денисов. – Омск, Изд-во ОмГПУ, 2004. – 216 с.
122. Денисов, С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды [Текст]/ С. Ф. Денисов. – Омск, Изд-во ОмГПУ, 2000. – 205 с.

123. Джиоев, И. О. Диалектика и культура [Текст]/ И. О. Джиоев // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. – Киев: Наукова думка, 1981. – 386 с.
124. Дильтей, В. Введение в науки о духе [Текст]/ В. Дильтей // Зарубежная эстетика и теория литературы. XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: МГУ, 1987. – С. 108-135.
125. Дмитриев, С. С. Очерки истории русской культуры начала XX века [Текст]/ С. С. Дмитриев. – М.: Просвещение, 1985. – 256 с.
126. Добротолюбие. В 5 т. // Ред. Елена Фомина. – М.: Сибирская Благовонница, 2014.
127. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы [Текст]/ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 т. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9. – 698 с. – Т. 10. – 690 с.
128. Достоевский, Ф. М. Преступление и наказание [Текст]/ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 т.– Л.: Наука, 1991. – Т. 5. – 576 с.
129. Достоевский, Ф. М. Пушкинская речь [Текст]/ Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30-ти т. – Л.: Наука, 1984. – Т. 26. – С. 129-149.
130. Достоевский, Ф. М. Мы в Европе лишь стрючкие [Текст]/ Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15 т.– Л.: Наука, 1991. – Т. 14. – С. 23-26.
131. Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI –XIV вв.: Сборник статей [Текст]/ РАН. ИМЛИ, Об-во исследователей Древней Руси; Авторы: О. В. Гладкова, А. С. Демин, Ф. С. Капица, В. М. Кириллин, А. А. Косоруков, Е. Б. Рогачевская, Л. И. Щеголева; Отв. ред. А. А. Косоруков. — М.: Наследие, 1996. — 256 с.
132. Добронравова, И. С. Синергетика: становление нелинейного мышления [Текст]/ И. С. Добронравова. – Киев: Лыбидь, 1990 – 152 с.
133. Дуларидзе, Л. Г. Особенность исихастской традиции в Грузии [Текст]/ Л. Г. Дуларидзе // Исихазм: аннотированная библиография. Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. – С. 55-74.

134. Евдокимов, М. Сердце в восточной традиции и в «Мыслях» Паскаля [Текст]/ М. Евдокимов // Страницы. – №1. – 1996. – С. 28-37.
135. Евин, И. А. Искусство и синергетика [Текст]/ И. А. Евин. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 164 с.
136. Евлампиев, И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях [Текст]/ И. И. Евлампиев. – СПб., 2000. – Ч. 1. – 416 с. Ч. 2. – 414 с.
137. Евлампиев, И. И. Традиция исихазма в русской культуре: от Андрея Рублева до Андрея Тарковского [Электронный ресурс] / И. И. Евлампиев // Режим доступа: <http://tarkovskiy.su/texty/analitika/Evlampiev.html#001>
138. Емельянов, Б. В. От Серебряного века к «железному»: политические судьбы русской философии начала XX века [Текст]/ Б. В. Емельянов, С. И. Орехов. Грани русской философии: поиски смыслов. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2005. – С. 49-62.
139. Емельянов, Б. В. Русский менталитет: возможности толерантности [Текст]/ Б. В. Емельянов, С. И. Орехов. Грани русской философии: поиски смыслов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – С. 62-86.
140. Емельянов, Б. В., Ионайтис, О. Б. История отечественной философии XI–XXвеков [Текст]/ Б. В. Емельянов, О. Б. Ионайтис. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2015. – 830 с.
141. Епифаний Премудрый, Пахомий Логофет. Жизнь и житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия [Текст]/ Епифаний Премудрый, Пахомий Логофет // Жизнь и житие Сергия Радонежского. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 7-106.
142. Ермолин, Е. А. Русская культура. Персоналистская парадигма образовательного процесса [Электронный ресурс] / Е. А. Ермолин // Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ermol/06.php
143. Есаулов, И. А. Категория соборности в русской литературе [Текст]/ И. А. Есаулов. – Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1995. – 288 с.

144. Есаулов, И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы [Электронный ресурс] / И. А. Есаулов // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 2008. – С. 606-660 // Режим доступа: http://jesaulov.narod.ru/Archive/article_scilla_i_haribda.pdf

145. Жданов, Ю. А. Значение трудов Ф.Энгельса для развития материалистической диалектики как науки [Текст]/ Ю. А. Жданов // История материалистической диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. – М.: Мысль. 1971. – С. 369-442.

146. Жидков, В. С., Соколов, К. Б. Десять веков российской ментальности [Текст]/ В. С. Жидков, К. Б. Соколов. – СПб.: Алетейя, 2001. – 640 с.

147. Жизнь и житие Сергия Радонежского [Текст] – М.: Сов. Россия, 1991. – 368 с.

148. Жилин, В. И. Онтологическая и методологическая специфика синергетического сциентизма: автореф. дис. ... дра филос. наук: 09.00.01 [Текст]/ В. И. Жилин. – Омск, 2011. – 36 с.

149. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения [Электронный ресурс] / Аввакум, протопоп. – М., 1929. – 136 с. // Электронная библиотека RoyalLib.ru – Режим доступа: http://royallib.ru/book/neizvesten_avtor/gitie_protopopa_avvakuma_im_samim_napisan_noe.html

150. Жития и творения русских святых [Текст] – Трифионов печенгский монастырь, 2001. – 1071 с.

151. Жолковский, А. Н. Блуждающие сны. Из истории русского модернизма [Текст]/ А. Н. Жолковский. – М.: Советский писатель, 1992. – 380 с.

152. Жуковский В. И., Копцева Н. П., Пивоваров Д. В. Визуальная сущность религии: (монография) [Текст]/ В. И. Жуковский, Н. П. Копцева, Д. В. Пивоваров. – Красноярск: КрасГУ, 2006. – 460 с.

153. Зайцев, Б. К. Преподобный Сергий Радонежский [Текст]/ Б. К. Зайцев // Жизнь и житие Сергия Радонежского. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 192-247.

154. Зарин, С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 1. [Текст]/ С. М. Зарин. – СПб.: Типо-Литография С-Петербургской тюрьмы, 1907. – 388 с.
155. Захарова, Л. Н. Два подхода к определению культуры [Текст]/ Л. Н. Захарова // Культура и антикультура: теория и практика: Коллект. монография. – Тюмень, Изд-во Тюм. Индустриального унив-та, 2015. – С. 5-8.
156. Зеньковский, В. История русской философии [Текст]/ В. В. Зеньковский. – М.: Академический проект, 2011. – 880 с.
157. Зеньковский, В. Основы христианской философии [Текст]/ В. В. Зеньковский. – М.: Канон, 1996. – 557 с.
158. Иванов Вячеслав. Архивные материалы и исследования [Текст]/ Вячеслав Иванов. – М.: Русские словари, 1999. – 487 с.
159. Иконникова, С. Н. История культурологии [Текст]/ С. Н. Иконникова. – М.: Юрайт, 2018.– 460 с.
160. Иларион Киевский, митрополит. Слово о законе и благодати [Текст]/ Иларион Киевский // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т. 1. XI–XII вв. – СПб.: Наука, 1997. – С. 26-62.
161. Ильин, И. А. Сущность и своеобразие русской культуры [Текст]/ И. А. Ильин. Собрание сочинений в 10 т. – М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. 2. – С. 373-513.
162. Ильин, И. А. О России и русской душе [Текст]/ И. А. Ильин. Собрание сочинений в 10 т. – М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. 2. – С. 5-196.
163. Ильин, В. Н. Эссе о русской культуре [Текст]/ В. Н. Ильин. – СПб.: Акрополь, 1997. – 464 с.
164. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский. Собрание сочинений [Электронный ресурс] / Иоанн Златоуст // Режим доступа: <http://www.ispovednik.ru/zlatoust>
165. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания [Текст]/ Иоанн Кассиан Римлянин. – М.: АСТ, Минск: Харвест, 2000. – 799 с.

166. Иоанн Лествичник. О странничестве, то есть уклонении от мира [Текст]/ Иоанн Лествичник. Лествица // Аскетика: сборник. Т. 1. – М.: Сибирская Благовонница, 2008. – С. 133-314.
167. Иоанн Лествичник. Подвижнические уроки [Текст]/ Иоанн Лествичник // Добротолюбие. В 5 т. – М.: Сибирская Благовонница, 2010. – Т. 1. – С. 409-464.
168. Иосиф Волоцкий, преподобный. Послание к иконописцу [Текст]/ Иосиф Волоцкий. – М.: Изобразительное искусство, 1994. – 332 с.
169. Ионайтис, О. Б. Иван Киреевский [Текст]/ О. Б. Ионайтис. – СПб.: Наука, 2017. – 190 с.
170. Ионайтис, О. Б. Антропологические идеи в философии Средневековой Руси (XI–XVII вв.) [Текст]/ О. Б. Ионайтис // Известия УрФУ. Серия 3: Общественные науки. 2014. – Т. 9, № 1. – С. 197-216.
171. Ионайтис, О. Б. И. В. Киреевский: жизнь после «европейца» [Текст]/ О. Б. Ионайтис // Известия УрФУ. Серия 3: Общественные науки. 2017. – Т. 12, № 4 (170). – С. 152-161.
172. Исаак Сирианин. Подвижнические наставления св. Исаака Сирианина [Текст]/ Исаак Сирианин // Добротолюбие. В 5 т. – М.: Сибирская Благовонница, 2010. – Т. 1. – С. 539-633.
173. Исаак Сирийский, преподобный. Воспламенение ума в духовной пустыне [Текст]/ Исаак Сирийский. – М.: Изд-во: Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2008. – 220 с.
174. Исихазм: аннотированная библиография. Под общей и научной редакцией С. С.Хоружего [Текст] – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. – 911 с.
175. Каган, М. С. Введение в историю мировой культуры. Книги 1-2 [Текст]/ М. С. Каган. – СПб.: Петрополис, 2003. – Кн. 1 – 383 с. Кн. 2. – 320 с.
176. Каган, М. С. Философия культуры [Текст]/ М. С. Каган. – СПб.: Петрополис, 1996. – 416 с.

177. Казак, В. Лексикон русской литературы XX века [Текст]/ В. Казак. – М.: Культура, 1996. – 491 с.
178. Камедина, Л. В., Арзуманов, И. А. Восстановление идеационального концепта русской культуры в творчестве Ф. М. Достоевского [Текст]/ Л. В. Камедина, И. А. Арзуманов // Гуманитарный вектор.– 2012. – № 3. – С. 46-52.
179. Камедина, Л. В. Духовные смыслы русской словесной культуры [Электронный ресурс] / Л. В. Камедина // Режим доступа: <https://www.litres.ru/>
180. Камедина, Л. В. Обретая смысл заново: прочтение русской классики в XXI веке [Электронный ресурс] / Л. В. Камедина // Режим доступа: <https://www.litres.ru/>
181. Капица, С. П., Курдюмов, С. П., Малинецкий, Г. Г. Синергетика и прогнозы будущего [Текст]/ С. П. Капица, С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий. – М.: УРСС, 2003. – 290 с.
182. Карамзин, Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях [Текст]/ Н. М. Карамзин. – М.: Наука, 1991. – 110 с.
183. Карамзин, Н. М. История государства Российского [Текст]/ Н. М. Карамзин. Полное собрание сочинений: В 18 т. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998.
184. Карери, Дж. Порядок и беспорядок в структуре материи [Текст]/ Дж. Карери. – М.: Мир, 1985. – 232 с.
185. Кармин, А. С. Культурология [Текст]/ А. С. Кармин. – СПб.: Лань, 2003. – 928 с.
186. Карташев, А. В. Вселенские Соборы [Электронный ресурс] / А. В. Карташев // Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/03/kartashev_vselenskie_sobory_01-all.shtml
187. Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви. В 2 т. [Текст]/ А. В. Карташев. – М.: Терра, 1992. Т. 1. – 686 с. Т. 2. – 569 с.
188. Касаткина, Т. А. О творящей природе слова: онтологичность слова в творчестве Достоевского как основе «реализма» [Текст]/ Т. А. Касаткина. – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – 479 с.

189. Кедров, Б. М. Классификация наук. В 3 кн. [Текст]/ Б. М. Кедров. – М.: Мысль, 1985. Кн. 3. – 543 с.
190. Киево-Печерский патерик [Текст]// Библиотека литературы Древней Руси. – СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. – 687 с.
191. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы [Текст]/ Киприан (Керн). – М.: Паломник, 1996. – 444 с.
192. Киприан (Керн), архимандрит. Патрология [Текст]/ Киприан (Керн). – Париж: Сергиевское Подворье, М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1995–1996. – 185 с.
193. Киприан (Керн), архимандрит. Золотой век Свято-Отеческой письменности [Текст]/ Киприан (Керн). – М.: Паломник, 1995. – 177 с.
194. Киреевский, И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России [Текст]/ И. В. Киреевский. Избранные статьи. – М.: Современник, 1984. – С. 199-238.
195. Киреевский, И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений. В 4 т. [Текст]/ И. В. Киреевский, П. В. Киреевский. – Калуга, Изд-кий педагогический центр «Гриф», 2006.
196. Кирпотин, В. И. «Братья Карамазовы» как философский роман [Текст]/ В. И. Кирпотин // Вопросы литературы. 1983. № 12. – С. 106-135.
197. Климков, О. С. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов [Текст]/ О. С. Климков. – СПб.: Алетейя, 2001. – 285 с.
198. Ключевский, В. О. Значение преп. Сергия Радонежского для русского народа и государства [Текст]/ В. О. Ключевский // Жизнь и житие Сергия Радонежского. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 259-273.
199. Ключевский, В. О. Очерки и речи: 2-й сб. ст. [Текст]/ В. О. Ключевский. – М.: Тип. П. П. Рябушинского, 1913. – 514 с.
200. Ключевский, В. О. Русская история. Полный курс лекций в 3 кн. [Текст]/ В. О. Ключевский. – М.: Мысль, 1993. – Кн. 1. – 572 с., Кн. 2. – 584 с., Кн. 3. – 558 с.

201. Князева, Е. Н. Новые подходы в эпистемологии [Текст]/ Е. Н. Князева // Актуальные проблемы философии науки. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 123-135.
202. Князева, Е. Н. Синергетика как направление универсализма в современном научном знании [Текст]/ Е. Н. Князева // Синергетика, философия, культура. – М.: Изд-во РАГС, 2001 – С. 9-19.
203. Князева, Е. Н., Курдюмов, С. П. Синергетическая парадигма. Основные понятия в контексте истории культуры [Электронный ресурс] / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/Start1N.htm>
204. Князева, Е. Н., Курдюмов, С. П. Основания синергетики [Текст]/ Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – СПб.: Алетейя, 2002. – 414 с.
205. Кобозев, Н. И. Избранные труды в 2 т. [Текст]/ Н. И. Кобозев. – М.: МГУ, 1978. – Т. 2. – 336 с.
206. Ковалевский, И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк [Текст]/ И. Ковалевский. – М.: Книговек, 2013. – 224 с.
207. Колесин, И. Д. Подходы к изучению социокультурных процессов [Текст]/ И. Д. Колесин // Социологические исследования. – 1999. – № 1. – С. 130-136.
208. Колесников, С. А. Православный контекст русской литературы Серебряного века: диалог и противостояние [Текст]/ С. А. Колесников // Русская литература в православном контексте: Материалы VI Международных Свято-Игнатиевских чтений. Вып. II. – Ставрополь, Издательский центр СтПДС, 2014. – С. 90-103.
209. Кондаков, И. В. Культурология: история культуры России [Текст]/ И. В. Кондаков. – М.: ИКФ Омега-Л, Высш. шк., 2003. – 616 с.
210. Кондратьев, Н. Д. Основные проблемы экономической статики и динамики [Текст]/ Н. Д. Кондратьев. – М.: Наука, 1991. – 591 с.

211. Конрад, Н. И. Запад и Восток. Статьи [Текст]/ Н. И. Конрад. – М.: Наука, 1972. – 496 с.
212. Континуум культуры регионов: Коллект. монография // Отв. редактор Л. Н. Захарова. – СПб.: Эйдос, 2012. – 673 с.
213. Концевич, И. М. Оптиная пустынь и ее время [Текст]/ И. М. Концевич. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Издат. отдел Владимирской епархии, 1995. – 608 с.
214. Концевич, И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси [Электронный ресурс] / И. М. Концевич. – М.: Издательский Отдел Московского Патриархата, 1993. – 229 с. // Режим доступа: http://www.hesychasm.ru/library/kontsevich/pn_0.htm
215. Косолапов, В. Н. Оптиная пустынь, ее герои и тысячелетние традиции [Текст]/ В. Н. Косолапов // Писатель и время. Вып. 6. – М., 1991. – С. 373-423.
216. Костина, А. В. Национально-культурная идентичность в ситуации диалога культур [Электронный ресурс] / А. В. Костина // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 6. – Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/6/>
217. Котельников, В. А. На пороге кельи [Электронный ресурс] / В. А. Котельников // Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/kotelnikov/lit19.htm>
218. Краснобаев, Б. И., Черная, Л. А. Книжное дело [Текст]/ Б. И. Краснобаев, Л. А. Черная // Очерки русской культуры XVIII века. – М., 1987. – Ч. 2. – С. 294-322.
219. Кузьмин, В. П. Системное качество (Проблемы системности в методологии К. Маркса) [Текст]/ В. П. Кузьмин // Вопросы философии – 1973. – № 9. – С. 82-94.
220. Культурология. XX век. Антология [Текст] – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
221. Культурология. XX век. Энциклопедия [Текст] – СПб.: Университетская книга; ООО «Алтейя», 1998. Т. 1. – 447 с. Т. 2. – 446 с.
222. Лазарев, В. Н. Андрей Рублев и его школа [Текст]/ В. Н. Лазарев. – М.: Искусство, 1966. – 386 с.

223. Лазарев, В. Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески [Текст]/ В. Н. Лазарев. – М.: Искусство, 2000. – 304 с.
224. Лазарев, В. Н. Феофан Грек и его школа [Текст]/ В. Н. Лазарев. – М. Искусство, 1961. – 132 с.
225. Лалуев, В. Я. Проблема представления будущего в эсхатологических пророчествах Библии [Текст]/ В. Я. Лалуев // В мире научных открытий. – 2015. – № 7,6 (67). – С. 2271-2284
226. Ласло, Э. Век бифуркации: постижение меняющегося мира [Текст]/ Э. Ласло // Путь. – 1995. – № 1. – С. 3-129.
227. Ленин, В. И. К вопросу о диалектике [Текст]/ В. И. Ленин // Полное собрание сочинений. – М.: Изд-во политической литературы, 1965-1975. – Т. 29. – С. 316-322.
228. Леонтьев, К. Н. Избранное [Текст]/ К. Н. Леонтьев. – М.: Московский рабочий, 1991. – 400 с.
229. Леонтьев, К. Н. Pro et contra. Кн. 1. [Текст] – СПб.: РХГИ, 1995. – 480 с.
230. Лесовиченко, А. М. Художественное творчество в системе христианского культа [Текст]/ А. М. Лесовиченко. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2001. – 26 с.
231. Липовецкий, М. Н. Русский постмодернизм [Текст]/ М. Н. Липовецкий. – Екатеринбург, Изд-во Урал. гос. пед. ун-та, 1997. – 318 с.
232. Лихачев, Д. С. Избранные труды по русской и мировой культуре [Текст]/ Д. С. Лихачев. – СПб: Изд-во СПбГУП, 2006. – 416 с.
233. Лихачев, Д. С. Заметки о русском [Текст]/ Д. С. Лихачев. – М.: Советский писатель, 1981. – 72 с.
234. Лихачев, Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого [Текст]/ Д. С. Лихачев. Избранные труды по русской и мировой культуре. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2006. – С. 87-164.
235. Лихачев, Д. С. Развитие русской литературы X–XVII вв.: эпохи и стили [Текст]/ Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, 1973. – 254 с.

236. Лихачев, Д. С. Русское искусство от древности до авангарда [Текст]/ Д. С. Лихачев. – М.: Искусство, 1992. – 408 с.
237. Лихачев, Д. С. Русская культура [Текст]/ Д. С. Лихачев. – М.: Искусство, 2000. – 440 с.
238. Лосев, А. Ф. Бытие. Имя. Космос [Текст]/ А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
239. Лосев, А. Ф. Имя [Текст]/ А. Ф. Лосев. – СПб.: Алетейя, 1997. – 616 с.
240. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика [Текст]/ А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1975. – 776 с.
241. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии [Текст]/ А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 942 с.
242. Лосев, А. Ф. Русская философия [Текст]/ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 209-237.
243. Лосев, А. Ф. Философия имени [Текст]/ А. Ф. Лосев. Самое само: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 29-204.
244. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура [Текст]/ А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
245. Лосев, А. Ф. Форма. Стиль. Выражение [Текст]/ А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1995. – 940 с.
246. Лосев, А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения [Текст]/ А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1998. – 750 с.
247. Лосский, В. Н. Боговидение [Электронный ресурс] / В. Н. Лосский // Режим доступа: <http://www.litmir.co/br/?b=187408>
248. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви [Текст]/ В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – С. 8-200.
249. Лосский, Н. О. История русской философии [Текст]/ Н. О. Лосский. – М.: Академический Проект; Трикста, 2011. – 551 с.
250. Лосский, Н. О. Характер русского народа [Текст]/ Н. О. Лосский. – М.: Знание, 1991. – 64 с.

251. Лосский, Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция [Текст]/ Н. О. Лосский. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
252. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII-начало XIX века) [Текст]/ Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПб., 1994. – 558 с.
253. Лотман, Ю. М. Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция [Текст]/ Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. – М.: Гнозис, 1994. – С. 364-380.
254. Лотман, Ю. М. Статьи по истории русской культуры. Семиотика других видов искусств [Электронный ресурс]/ Ю. М. Лотман // Режим доступа: <http://www.fedy-diary.ru/html/102010/16102010-03a.html>
255. Лурье, В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии. Формативный период [Текст]/ В. М. Лурье. – СПб., 2006. – 553 с.
256. Лурье, В. М. Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского [Текст]/ В. М. Лурье // Христианство и русская литература. Сб. 2. – СПб: Наука, 1996. – С. 598-718.
257. Любавский, М. К. Лекции по древней русской истории до конца XVI века [Электронный ресурс] / М. К. Любавский // Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/istoria-rossii/index.htm>
258. Мамонова, М. А. Запад и Восток: традиции и новации рационального мышления [Текст]/ М. А. Мамонова. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 119 с.
259. Майер, Р. Закон сохранения и превращения энергии. Четыре исследования 1841-1851 гг. [Текст]/ Р. Майер. – М.-Л.: Государственное технико-теоретическое изд-во, 1933. – 312 с.
260. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова [Текст]/ Макарий Египетский // Аскетика: сборник. Т. 1. – М.: Сибирская Благовонница, 2008. – 565-791.
261. Малахов, В. С. Русская духовность и немецкая ученость. О немецких исследованиях истории русской мысли [Текст]/ В. С. Малахов // Россия и Германия: опыт философского диалога. – М.: Медиум, 1993. – С. 95-105.

262. Мальцев, С. Б. Византийская мистика и ее влияние на философию русского религиозного Ренессанса: автореф. дисс. ... канд. филос. наук [Текст]/ С. Б. Мальцев. – М., 1993. – 173 с.
263. Марцева, Л. М. Диалектика общенациональной и региональной культур [Текст] / Л. М. Марцева // Художественная культура Тюменской области: Материалы науч.-практ. конф. 13-14 апреля 2006 г. – Тюмень: РИЦ ТГИИК, 2007. – С. 58-60.
264. Масарик, Т. Г. Россия и Европа [Текст]/ Т. Г. Масарик. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000–2004. Т. 1. – 448 с., Т. 2. – 719 с.
265. Маслин, М. А. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья [Текст]/ М. А. Маслин. – М.: Академиздатцентр «Наука», 1990. – 528 с.
266. Маслин, М. А. Русская философия как диалог мировоззрений / М. А. Маслин // Вопросы философии. 2013. № 1. – С. 43-48.
267. Материалистическая диалектика. В 5 т. [Текст]// Под общей ред. Ф. В. Константинова, В. Г. Марахова.– М.: Мысль, 1981. Т. 1. – 374 с.
268. Материалистическая диалектика как общая теория развития. Философские основы теории развития [Текст] – М.: Наука, 1982. – 496 с.
269. Матюшонок, Л. Ф. Научная диалектика на пороге XXI в. [Текст]/ Л. Ф. Матюшонок // Материалы Второго Российского философского конгресса. – Екатеринбург, 1999. – Т. 1. Ч. 2
270. Медведев, И. П. Византийский гуманизм XIV-XV вв. [Текст]/ И. П. Медведев. – СПб.: Алетейя, 1997. – 342 с.
271. Между страхом и надеждой: Преподобный Амвросий Оптинский: Житие, наставления [Текст]/ Сост. В. Каткова. – М.: Православный приход храма Святого Духа сошествия на Лазаревском кладбище г. Москвы Московской Епархии Русской Православной Церкви, 2012. – 224 с.
272. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие [Текст]/ И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – 384 с.

273. Мейендорф, И. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей XIV в. [Текст]/ И. Мейендорф. – Paris: YMCA-PRESS, 1990. – 440 с.

274. Мейендорф, И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение [Текст]/ И. Мейендорф. – СПб.: Byzantinorossica, 1997. – 480 с.

275. Мережковский, Д. С. Страшное дитя [Текст]/ Д. С. Мережковский // К. Н. Леонтьев. Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891 – 1917 годов. Антология. Книга I. – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 241-249.

276. Мережковский, Д. С. Вечные спутники [Текст]/ Д. С. Мережковский. – СПб.: Наука, 2007. – С. 229-298

277. Мельников, Д. А. Синергийная антропология как современная интерпретация исихазма: дис. ... канд. филос. наук [Текст]/ Д. А. Мельников. – Ростов-на-Дону, 2009. – 146 с.

278. Мень, А. В. История религии. В 2-х книгах [Текст]/ А. В. Мень. – М.: Издательская группа «ФОРУМ-ИНФРА-М», 1997. Кн. 1. – 216 с., Кн. 2. – 224 с.

279. Милюков, П. Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. [Текст]/ П. Н. Милюков. – М.: Издательская группа «Прогресс-культура», 1994. Т. 2, ч. 1. – 416 с., Т. 2, ч. 2. – 496 с.

280. Миненко, Г. Н. Духовная культура общества: содержание понятия [Текст]/ Г. Н. Миненко // Вестник Кемеровского государственного ун-та культуры и искусств. – Кемерово, 2015. № 2 (31). – С. 97-104.

281. Миненко, Г. Н., Миненко, А. Г. Православие в становлении и исторической динамике русского национального характера [Текст]/ Г. Н. Миненко, А. Г. Миненко // Христианство и славянское культурное наследие. – Кемерово: Изд-во КемГИК, 2013. – С. 94-104.

282. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 томах [Текст]/ Гл. редактор С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – Т. 2. К-Я. – 719 с.

283. Михайлов, П. Б. Рецензия на книгу Larchet J.-C. *La théologie des énergies divines* [Текст]/ П. Б. Михайлов // Вестник ПСТГУ. Богословие – Философия. I: 3 (31). – М., 2010. – С. 135–141.

284. Моргачев, В. О. Исихазм: культурный смысл. На материале культуры Византии и России: дис. ... канд. филос. наук [Текст]/ Моргачев В. О. – Ростов-на-Дону, 2002. – 196 с.

285. Мочульский, К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский [Текст] / К. В. Мочульский. – М.: Республика, 1995. – 576 с.

286. Муравьев, А. Н. Русская Фиваида на Севере [Электронный ресурс] / А. Н. Муравьев. – М.: Паломник, 1999. – 526 с. // Режим доступа: <http://www.booksite.ru/fulltext/phiv/aida/1.htm#2>

287. Мюллер, Э. И. В. Киреевский и немецкая философия [Текст] / Э. Мюллер // Россия и Германия: опыт философского диалога. – М.: Медиум, 1993. – С. 106-146.

288. Наталов, Г. Г. К вопросу о диалектике меры [Текст]/ Г. Г. Наталов // Актуальные проблемы диалектической логики (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968). – Алма-Ата: Наука, 1971. – С. 321-328.

289. Нагевичене, В. Я. Религиозность как путь духовного становления личности [Текст]/ В. Я. Нагевичене // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Урал. Православие. Культура. Кирилло-Мефодиевская традиция: история в современности». – Челябинск, 2014. – С. 21-25.

290. Надеяева, Е. П. Традиции исихазма в русской средневековой культуре: дис. ... канд. культурологии [Текст]/ Е. П. Надеяева. – М., 2004. – 190 с.

291. Невелев, А. Б. Бытие человека: диалектика предметности и энергичности [Текст]/ А. Б. Невелев // Вестник Челябинского гос. унив-та. 2012. № 15 (269). – С. 30-34.

292. Невелева, В. С. Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам) [Текст]/ В. С. Невелева. – Челябинск, Изд-во ЧГАКИ, 2001. – 167 с.

293. Никольский, С. А. Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX и XX вв. [Текст]/ С. А. Никольский. – М.: Голос, 2015. – 535 с.

294. Нил Сорский, преподобный. Устав о скитской жизни. Послания [Текст]/ Нил Сорский. – Изд-во Ново-Тихвинского женского монастыря, 2002. – 97 с.

295. Новая философская энциклопедия: в 4 т. [Текст]/ Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. — М.: Мысль, 2000—2001. 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010.

296. Оболевич, Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование [Текст]/ Т. Оболевич. – М: Изд-во ББИ, 2014. – 443 с.

297. Оболенский, Д. Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов [Текст]/ Д. Д. Оболенский. – М.: Янус-К, 1998. – 655 с.

298. Овчинников, Н. Ф. Понятие массы и энергии в их историческом и философском значении [Текст]/ Н. Ф. Овчинников. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 184 с.

299. Ополев, П. В. Диалектика и синергетика: тождественное и различное: дис. ... канд. филос. наук [Текст]/ П. В. Ополев. – Омск, 2011. – 189 с.

300. Ореханов, Г. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников [Электронный ресурс] / Г. Ореханов // Режим доступа:

<https://books.google.ru/books?id=PUqfCgAAQBAJ&pg=PT232&lpg=PT232&>

301. Орехов, С. И., Федяев, Д. М. Еще раз о познании и вере [Текст]/ С. И. Орехов, Д. М. Федяев. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2009. – С. 52-72.

302. Орехов, С. И. Русская мысль: контуры историко-философских поисков [Текст]/ Б. В. Емельянов, С. И. Орехов. Грани русской философии: поиски смыслов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – С. 111-184.

303. Оствальд, В. Философия природы [Электронный ресурс] / В. Оствальд // Режим доступа: <http://bookre.org/reader?file=716049&pg=6>

304. Остроумов, М. А. История философии в отношении к откровению. Взгляд на условия исторического развития философии [Текст]/ М. А. Остроумов. — Харьков: Типография окружного штаба, 1886. – 288с.

305. Откровенные рассказы странника своему духовному отцу [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/strannik/>

306. Панарин, А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма [Текст]/ А. С. Панарин. – М.: Институт философии РАН, 2005. – 188 с.

307. Панченко, А. М. Юродивые на Руси [Текст]/ А. М. Панченко. Русская история и культура: Работы разных лет. – СПб.: Юна, 1999 – С. 392-407.

308. Песков, А. М. Германский комплекс славянофилов [Текст]/А. М. Песков // Россия и Германия: опыт философского диалога. – М.: Медиум, 1993. – С. 53-93.

309. Пивоваров, Д. В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи [Текст]/ Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во Урал. университета, 2011. – 536 с.

310. Пивоваров, Д. В., Нагевичене В. Я. Целостный человек (христианская традиция) [Текст]/ Д. В. Пивоваров, В. Я. Нагевичене. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2005. – 153 с.

311. Пивоваров, Д. В. Философия религии [Текст]/ Д. В. Пивоваров. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 640 с.

312. Пишун, С. В. Теистическая концепция религии и познания сверхсущего В. Д. Кудрявцева-Платонова [Текст]/ С. В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на дальнем Востоке. 2017. № 3 (55). – С. 123-126.

313. Плеханов, Г. В. История русской общественной мысли [Электронный ресурс] / Г.В. Плеханов // Электронная библиотека Института философии РАН // Режим доступа: http://iph.ras.ru/elib/Plekhanov_Hist.html
314. Плугин, В. А. Мироззрение Андрея Рублева (некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник [Текст]/ В. А. Плугин. – М.: Изд-во МГУ, 1974. – 162 с.
315. Повесть временных лет [Текст]// Библиотека литературы Древней Руси. В. 20 т. Т. 1. XI–XII века. – СПб.: Наука, 1997. – С. 62-316.
316. Поддубный, Н. В. Диалектика и синергетика – онтологическое и эпистемологическое единство [Текст]/ Н. В. Поддубный // Научн. мысль Кавказа. 2000. №1. – С. 13–25.
317. Поддубный, Н. В. Самоорганизующиеся системы: онтологический и методологический аспекты: дисс. ... доктора филос. наук [Текст]/ Н. В. Поддубный. – Ростов-на-Дону, 2000. – 335 с.
318. Полищук, В. И. Идея культуры [Текст]/ В. И. Полищук // Философская мысль. 2012. №1. – С. 204-217.
319. Полный православный богословский энциклопедический словарь [Текст] – М.: Возрождение, 1992. – 1120 с.
320. Померанц, Г. Диалог культурных миров [Текст]/ Г. Померанц // Общественные науки и современность. 1994. № 5. – С. 170-174.
321. Пономарев, П. П. Догматические основы христианского аскетизма по творению восточных писателей-аскетов IV века [Текст]/ П. П. Пономарев. – Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1899. – 218 с.
322. Поршикова, А. Н. Оптиная пустынь как социокультурный феномен: дис. ... канд. культурологи [Текст]/ А. Н. Поршикова. – М., 2008. – 212 с.
323. Поучение Владимира Мономаха [Текст]// Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т. 1. XI–XII века. – СПб.: Наука, 1997. – С. 456-476.
324. Преп. Иоанн Дамаскин. Диалектика, или философские главы [Электронный ресурс] / Иоанн Дамаскин // Режим доступа: <http://aleteia.narod.ru/damaskin/dialektika>

325. Поэзия небес. Бог и человек в русской классической поэзии XVIII–XX веков [Текст]// Составитель Галютин Д. Д., редактор Ахматова Е. М. – СПб.: Библия для всех, 2002. – 623 с.
326. Православная энциклопедия. В 40 т. [Текст]// Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – Т. XIII. – 752 с.
327. Пригожин, И., Стенгерс, И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой [Текст]/ И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
328. Прохоров, Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы [Текст]/ Г. М. Прохоров. – СПб.: Алетейя, 2000. – 288 с.
329. Пучков, В. В. Движение [Текст]/ В. В. Пучков // Человек. – 1999. – № 5. – С. 27-39.
330. Пушкин, А. С. Второй том «Истории русского народа» Полевого [Текст]/ А. С. Пушкин. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 9. – М.: ТЕРРА, 1998. – С. 146-149.
331. Пушкин, А. С. Заметки по русской истории XVIII века [Текст]/ А. С. Пушкин. Собрание сочинений в 15 т. Т. 10. – М.: ТЕРРА, 1998. – С. 96-100.
332. Пушкин, А. С. О ничтожестве литературы русской [Текст]/ А. С. Пушкин. Собрание сочинений в 15 т. Т. 9. – М.: ТЕРРА, 1998. – С. 268-274.
333. Пушкин, А. С. Собрание сочинений: в 15 т. [Текст]/ А. С. Пушкин. – М.: ТЕРРА, 1998.
334. Ранкур-Лаферьер, Д. Русская литература и психоанализ [Текст]/ Д. Ранкур-Лаферьер. – М.: Ладомир, 2004. – 1024 с.
335. Реале, Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Книга I. Античность [Текст]/ Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: «Пневма» и ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 336 с.
336. Режабек, Е. Я. Платоновская парадигма и синергетика [Электронный ресурс] / Е. Я. Режабек // Русский гуманитарный Интернет университет. 1999. – Режим доступа: http://www.iu.ru/biblio/archive/rejabek_platonovskaja/

337. Режабек, Е. Я. Становление понятия организации. Очерки развития философских и естественнонаучных представлений [Текст]/ Е. Я. Режабек. – М.: Изд. РГУ, 1991. – 136 с.

338. Религия и глобализация на просторах Евразии: сборник статей [Текст]/ Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. – 341 с.

339. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре [Текст]/ Г. Риккерт // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – С 69-104.

340. Робертсон, Дж. С. История христианской церкви от апостольского века до наших дней. В 2-х т. [Текст]/ Дж. С. Робертсон, И. И. Герцог. – С.-Петербург, Издание книгоподавца И. Л. Тузова, 1891. – Т. 1 – 1111 с. Т. 2 – 1318 с.

341. Розанов, В. В. Среди художников. Вопросы церковной жизни [Текст]/ В. В. Розанов. Собрание сочинений в 11 т. – М. Республика, 1994. Т. 1. – С. 185-187.

342. Розанов, В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства [Текст]/ В. В. Розанов. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 272 с.

343. Роуз, С. Вкус истинного православия [Электронный ресурс] / С. Роуз. – Режим доступа: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=100#>

344. Русская литература в православном контексте: Материалы VI Международных Свято-Игнатиевских чтений. Вып. II. [Текст] – Ставрополь, Издательский центр СтПДС, 2014. – 236 с.

345. Русская мысль в век Просвещения [Текст]/ Ред.: Н. Ф. Уткина, В. М. Ничик, П. С. Шкуринов и др. – М.: Наука, 1991. – 280 с.

346. Русская философия: Энциклопедия [Текст]/ Под ред. П. Апрышко, А. Полякова, М. Маслина. – М.: Алгоритм, 2007. – 736 с.

347. Руткевич, М. Н. Диалектический материализм [Текст] / М. Н. Руткевич. – М.: Изд-во соц-эконом. лит., 1959. – 598 с.

348. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси [Текст]/ Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 783 с.

349. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Текст]/ Ж.-П. Сартр, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю. Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 336-398.
350. Семаева, И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века: дис. ... доктора филос. наук [Текст]/ И. И. Семаева. – М., 1994. – 335 с.
351. Сидоров, А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества [Текст]/ А. И. Сидоров. – М.: Православный паломник, 1998. – 528 с.
352. Скотникова, Г. В. Византийская традиция в русском самосознании. Опыт историко-культурологического исследования [Текст]/ Г. В. Скотникова. – СПб.: Изд-во СПбГУКИ, 2002. – 284 с.
353. Слова Преподобного и Богоносного Отца нашего Симеона Нового Богослова. В 3 т. [Электронный ресурс] / Симеон Новый Богослов. – Том 3. Гимн 1. Режим доступа: <http://www.omolenko.com/biblio/simeon-tom3.htm?p=1>
354. Словарь русского языка: В 4-х т. [Текст]/ АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А. П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Русский язык, 1981-1984.
355. Собрание Высочайших Манифестов, Грамот, Указов, Рескриптов, Приказов войскам и разных извещений, последовавших в течение 1812, 1813, 1814, 1815 и 1816 годов [Текст] – СПб.: Морская типография, 1816. – 226 с.
356. Современная западная философия: Словарь [Текст]/ Сост.: Малахов В.С., Филатов В. П. – М.: Политиздат, 1991. – 392 с.
357. Современный философский словарь [Текст]/ Под общ. ред. В. Е. Кемерова. – М.: Академический проект, 2004. – 864 с.
358. Соловьев, В. С. Судьба Пушкина [Электронный ресурс] / В. С. Соловьев // Электронная библиотека RoyalLib.Ru. – Режим доступа: http://royallib.ru/read/solovev_vladimir/sudba_pushkina.html#0
359. Соловьев, С. М. История России с древнейших времен [Текст]/ С. М. Соловьев. Сочинения. В 18 кн. — М.: Голос; Колокол-Пресс, – 1993–1998.
360. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

361. Сперанский, М. Н. История древней русской литературы [Текст]/ М. Н. Сперанский. – СПб.: Лань, 2002. – 541 с.
362. Справочный энциклопедический словарь (1847-1855) [Текст]// Издатель К. Крайс. Типография К. Крайса. – СПб., 1847. – 502 с.
363. Старыгина, Н. Н. Русский роман в ситуации философско-религиозной полемики 1860–1870 гг. [Текст]/ Н. Н. Старыгина. – М.: Языки Славянской культуры, 2003. – 352 с.
364. Страхов, Н. Н. Мир как целое [Текст]/ Н. Н. Страхов. – М.: Айрис-Пресс, 2007. – 576 с.
365. Тайлор, Э. Б. Первобытная культура [Текст]/ Э. Б. Тайлор. – М.: Госуд. изд-ие полит. лит-ры, 1989. – 576 с.
366. Тальберг, Н. Д. История Русской Церкви [Текст]/ Н. Д. Тальберг. – Изд-во Сретенского монастыря, 1997. – 924 с.
367. Тальберг, Н. Д. История христианской Церкви [Текст]/ Н. Д. Тальберг. – М.: Свято-Тихоновский богословский инс-т, 2000. – 160 с.
368. Тарасенко, В. В. Религиозная модель синергетики [Текст]/ В. В. Тарасенко // Онтология и эпистемология синергетики. – М., 1997. – С. 119-130.
369. Тарле, Е. В. Отечественная война 1812 года. Избранные произведения [Текст]/ Е. В. Тарле. – М.: Пресса, 1994. – 544 с.
370. Татищев, В. Н. Избранные произведения [Текст]/ В. Н. Татищев. – Л.: Наука, 1979. – 464 с.
371. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека [Текст]/ П. Тейяр де Шарден. – М.: Главная редакция изданий для зарубежных стран издательства «Наука», 1987. – 240 с.
372. Тихомиров, М. Н. Андрей Рублев и его эпоха [Текст]/ М. Н. Тихомиров. Русская культура X–XVIII вв. Сб. статей. – М.: Наука, 1968. – С. 206-225.
373. Тихомиров, Т. Аскетизм как основа русской культуры. Речь, произнесенная на годовичном собрании Киевского православного религиозно-просветительного общества, 28 янв. 1915 г. [Электронный ресурс] – Режим

доступа

[:http://www.russian-](http://www.russian-inok.org/page.php?page=ascetic2&dir=ascetic&month=0704)

[inok.org/page.php?page=ascetic2&dir=ascetic&month=0704](http://www.russian-inok.org/page.php?page=ascetic2&dir=ascetic&month=0704)

374. Тойнби, А. Дж. Постижение истории [Текст]/ А. Дж. Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2010. – 640 с.
375. Токарев, С. А. Религия в истории народов мира [Текст]/ С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1976. – 576 с.
376. Топоров, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. В 2 т. [Текст]/ В. Н. Топоров. – М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 2. – 902 с.
377. Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада. Познание запредельного [Текст]/ Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-Классика, 2007. – 473 с.
378. Трофимов, В. К. Менталитет русской нации [Текст]/ В. К. Трофимов. – Ижевск: ИжГСХА, 2004. – 272 с.
379. Трубецкой, Е. Н. Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе [Текст]/ Е. Н. Трубецкой. – М.: ИнфоАрт, 1991. – 112 с.
380. Трубецкой, С. Н. Разочарованный славянофил [Текст]/ С. Н. Трубецкой // К.Н. Леонтьев. Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891 – 1917 годов. Антология. Т. 1 – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 123-159.
381. Тургенев, И. С. Живые мощи [Текст]/ И. С. Тургенев. Сочинения в 12 т. – М.: Наука, 1979. Т. 3. – С. 326-339.
382. Уайт, Л. Энергия и эволюция культуры [Текст]/ Л. Уайт // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 439-465.
383. Удальцова, З. В. Византийская культура [Текст]/ З. В. Удальцова. – М.: Наука, 1988. – 289 с.
384. Узкова, Е. С. Категория «энергия» и ее современное понимание: дис. ... канд. филос. наук [Текст]/ Е. С. Узкова. – М., 2001. – 155. с.

385. Урманцев, Н. М. Самоорганизация и свобода человека [Текст]/ Н. М. Урманцев // Вестник ТГПУ. Выпуск 7 (58). Серия: Гуманитарные науки. – 2006. – №7 (58). – С. 26-32.
386. Успенский, Л. А. Богословие иконы православной церкви [Электронный ресурс] / Л. А. Успенский. – Режим доступа: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=746>
387. Федотов, Г. П. Преп. Сергей Радонежский [Текст]/ Г. П. Федотов // Жизнь и житие Сергия Радонежского. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 247-259.
388. Федотов, Г. П. Святые Древней Руси [Текст]/ Г. П. Федотов. – М.: Московский рабочий, 1990. – 269 с.
389. Федотов, Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х т. [Текст]/ Г. П. Федотов. – СПб.: София, 1991. – Т. 1. – 352 с.
390. Федотов, Г. П. Россия и свобода [Текст]/ Г. П. Федотов // Новый град. Сборник статей. – Нью-Йорк, Изд-во имени Чехова. – 1952.
391. Федяев, Д. М. Бытийный импрессионизм лирики Александра Блока [Текст]/ Д. М. Федяев. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2002. – 98 с.
392. Федяев, Д. М. Диалектика и синергетика: назад к первоисточникам [Текст]/ Д. М. Федяев // Известия Уральского государственного университета. Серия 3: общественные науки. – 2011. – № 3 (94). – С. 5-13.
393. Федяев, Д. М. Литературные формы приобщения к бытию [Текст]/ Д. М. Федяев. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1998. – 140 с.
394. Федяев, Д. М. Надежда и безнадежность [Текст]/ Д. М. Федяев // Рациональность иррационального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 110 – 129.
395. Федяев, Д. М. Техническое мироотношение (сущность, модификации, эволюция): дис. ... доктора филос. наук [Текст]/ Д. М. Федяев. – Екатеринбург, 1994. – 351 с.

396. Философский энциклопедический словарь [Текст]/ Гл. ред.: Л.Ф.Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
397. Философский энциклопедический словарь [Электронный ресурс] / Ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 574 с. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/184/word/sinergija>
398. Филимонова, Е. А. Взаимодействие в эволюции культуры: дис. ... канд. филос. наук [Текст]/ Е. А. Филимонова. – Омск, 2011. – 157 с.
399. Флоренский, П. А. Иконостас [Текст]/ П. А. Флоренский. Имена. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: ФОЛИО, 1998. – С. 341-449.
400. Флоренский, П. А. Имена [Текст]/ П. А. Флоренский. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: ФОЛИО, 1998. – 912 с.
401. Флоренский, П. А. Культ, религия и культура [Текст]/ П. А. Флоренский // Богословские труды. Сб. 17.– М.: Изд. Московской Патриархии, 1977. – С. 101-119.
402. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины. В 2 т. [Текст]/ П. А. Флоренский. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – Т. 1. – 840 с.
403. Флоренский, П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия [Текст]/ П. А. Флоренский // Жизнь и житие Сергия Радонежского. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 273-287.
404. Флоровский, Г. В. Восточные отцы IV века [Текст]/ Г. В. Флоровский. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 240 с.
405. Флоровский, Г. В. Византийские отцы V-VIII веков. [Электронный ресурс]/ Г. В. Флоровский // Режим доступа: http://royallib.ru/read/florovskiy_georgiy/vizantiyskie_otsti_V_VIII_vekov.html#0
406. Флоровский, Г. В. Из прошлого русской мысли [Текст]/ Г. В. Флоровский. – М.: Аграф, 1998. – 432.
407. Флоровский, Г. В. Святой Григорий Палама и традиции отцов [Текст]/ Г. Флоровский // Альфа и омега. 1996. № 2/3 (9/10). – С. 105-165.

408. Флоровский, Г. В. О народах не-исторических [Текст]/ Г. В. Флоровский. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 87-104.
409. Флоровский, Г. В. Подвиг и радость [Электронный ресурс] / Г. В. Флоровский // Режим доступа: <http://www.serafim100.ru/top/About/15.html>
410. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия [Электронный ресурс] / Г. В. Флоровский // Электронная библиотека «Вехи». – Режим доступа: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/>
411. Фонвизин, Д. И. Бригадир [Электронный ресурс] / Д. И. Фонвизин // Режим доступа: <http://ilibrary.ru/text/1643/p.1/index.html>
412. Франк, С. Л. Духовные основы общества [Текст]/ С. Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 512 с.
413. Франк, С. Л. Душа человека [Текст]/ С. Л. Франк. – М.: Типо-литогр. Ю. Венер, 1917. – 253 с.
414. Франк, С. Л. Миросозерцание Константина Леонтьева [Текст]/ С. Л. Франк // К. Н. Леонтьев. Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891 – 1917 годов. Антология. Книга I. – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 235-240.
415. Франк, С. Л. Религиозность Пушкина [Текст]// Пушкин в русской философской критике. – М., 1990. – С. 380-396.
416. Фридендер, Г. М. Достоевский и мировая литература [Текст]/ Г. М. Фридендер. – Л.: Лен. отд. изд-ва «Советский писатель», 1985. – 456 с.
417. Фромм, Э. Человек для самого себя. Введение в психологию этики [Текст]/ Э. Фромм. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 19-191.
418. Хакен, Г. Интервью с Е. Н. Князевой [Текст]/ Г. Хакен // Вопросы философии. 2000. №. 3. – С. 53-61.
419. Хакен, Г. Синергетика [Текст]/ Г.Хакен. – М.: Мир, 1980. – 406 с.
420. Хачатурян, В. М. История мировых цивилизаций с древнейших времен до наших дней [Текст]/ В. М. Хачатурян. – М.: Дрофа, 1999. – 512 с.
421. Хвостова, К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма [Текст]/ К. В. Хвостова. – СПб.: Алетейя, 2009. – 207 с.

422. Хэтчер, У. С., Пивоваров, Д.В. Взаимодополнение научного и религиозного познания [Текст]/ У. С. Хэтчер, Д. В. Пивоваров // Бытие культуры: сакральное и светское: сб. ст. / отв. ред. А.В. Медведев. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994. – С. 19–29.

423. Хоружий, С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Режим доступа: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301

424. Хоружий, С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении [Текст]/ С. С. Хоружий. — М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. – 136 с.

425. Хоружий, С. С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Режим доступа: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/isihazm.html>

426. Хоружий, С. С. К феноменологии аскезы [Текст]/ С. С. Хоружий. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

427. Хоружий, С. С. Очерки синергийной антропологии [Текст]/ С. С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

428. Хоружий, С. С. Опыты из русской духовной традиции [Текст]/ С. С. Хоружий. — М.: Изд-во Парад, 2005. – 448 с.

429. Хоружий, С. С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Библиотека веб-центра «Омега», 2002. – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/contents.html>

430. Хоружий, С. С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения [Текст]/ С. С. Хоружий // Исихазм: аннотированная библиография. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. – С. 550-559.

431. Хоружий, С. С. Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях [Текст]/ С. С. Хоружий // Православная община. 2002. № 11 (23). – С. 11 – 21.

432. Хоружий, С. С. Что такое *synergeia*? [Текст]/ С. С. Хоружий // Вопросы философии. 2011. № 12. – С. 19-37.
433. Чаадаев, П. Я. Апология сумасшедшего [Электронный ресурс] / П. Я. Чаадаев. // Электронная библиотека «Вехи». – Режим доступа: <http://www.vehi.net/chaadaev/apologiya.html>
434. Чаадаев, П. Я. Философические письма: статьи. Афоризмы. Письма [Текст]/ П. Я. Чаадаев. – М.: Эксмо, 2006. – 544 с.
435. Чанышев, А. Н. Философия древнего мира [Текст]/ А. Н. Чанышев. – М.: Высшая школа, 1999. – 700 с.
436. Ченцова Д. А. Энергичное богословие исихазма и паламитские споры в интерпретациях С. С. Хоружего и В. В. Библихина [Текст]/ Д. А. Чернова // Verbum. 2015. № 17. – С. 231-238.
437. Черная, Л. А. Образ «Запада» в русской культуре XI-XVII веков [Текст]/ Л. А. Черная // Россия и Запад: Диалог или столкновение культур. – М., 2000. – С. 31-46.
438. Черная, Л. А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени [Текст]/ Л. А. Черная. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 288 с.
439. Чернов, А. Беседа с Д. С. Лихачевым «Предварительные итоги тысячелетнего опыта» [Текст]/ А. Чернов // Огонек. 1988. № 10. – С. 9-12.
440. Шабатура, Л. Н. Проблема человека в метафизических координатах русского космизма [Текст]/ Л. Н. Шабатура // Общество: философия, история, культура. 2016. №3. – С. 9-11.
441. Шафажинская, Н. Е. Монастырская просветительная культура России [Текст]/ Н. Е. Шафажинская. – М.: Инфра-М, 2013. – 232 с.
442. Шафажинская, Н. Е. Русское монашество в X–XVIII веках: культурологический аспект [Текст]/ Н. Е. Шафажинская, М-во образ. и науки РФ, Федер. агентство по образ., ГОУ ВПО «Московский гос. ун-т. пищевых пр-ств» – М.: МГУПП, 2007. – 327 с.

443. Шафажинская, Н. Е. Русское монашество как историко-культурное явление: автореф дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01 [Текст]/ Н. Е. Шафажинская. – М., 2010. – 39 с.
444. Шептулин, А. П. Категории диалектики [Текст]/ А. П. Шептулин – М.: Высшая школа, 1971. – 279 с.
445. Шестаков, В. П. Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры [Текст]/ В. П. Шестаков. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 208 с.
446. Шмеман, А. Д. Исторический путь православия [Электронный ресурс] / А. Д. Шмеман // Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/shmeman1/Main.htm>
447. Шпенглер, О. Закат Европы [Текст]/ О. Шпенглер. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 637 с.
448. Шпет, Г. Г. Очерк развития русской философии [Текст]/ Г. Г. Шпет. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. – 592 с.
449. Шумихина, Л. А. Генезис русской духовности [Текст]/ Л. А. Шумихина.– Екатеринбург: УрО РАН, 1998.
450. Шумихина, Л. А. Метафизика символов русской культуры [Текст]/ Л. А. Шумихина.– Екатеринбург: из-во Урал. ун-та, 2009. – 120 с.
451. Экономцев, И. Н. Православие. Византия. Россия [Текст]/ И. Н. Экономцев. – М.: Христианская литература, 1992. – 233 с.
452. Элиаде, М. История веры и религиозных идей. В 3-х т. [Электронный ресурс] / М. Элиаде // Электронная библиотека royallib. – Режим доступа: http://royallib.com/author/eliade_mircha.html
453. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг [Текст]/ Ф. Энгельс. – М.: Изд-во при Совете Министров СССР, 1948. – 376 с.
454. Энгельс, Ф. Диалектика природы [Текст]/ Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1987. – 349 с.
455. Юркевич, П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия [Текст]/ П. Д. Юркевич. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 670 с.

456. Ясперс, К. Духовная ситуация времени [Электронный ресурс] / К. Ясперс // Режим доступа: http://royallib.ru/read/yaspers_karl/duhovnaya_situatsiya_vremeni.html#0
457. Bodin P.-A. Eternity and time: Studies in Russian literature and the orthodox tradition / Bodin P.-A. – Stockholm, 2007. – 272 p.
458. Grillmeier A. Christ in Christian tradition. Vol. 1 (translated by J.S. Bowden) / A. Grillmeier – London 1965. – 528 p.
459. Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions // A. L. Kroeber, C. Kluckhohn. – Cambridge, 1952. – 223 p.
460. Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki. Studium historyczno-filozoficzne // T. Obolevitch. – Kraków, 2011. – 443 с.
461. Pipes R. Property and Freedom / R. Pipes. – New York, 1999. – 412 p.
462. Prestige G.L. God in Patristic Thought // G.L. Prestige. – London 1952. – 318 p.
463. Sayers, S. Dialectic in western Marxism / S. Sayers // The UK's European university. 1992. – URL: <http://www.kent.ac.uk/secl/philosophy/articles/sayers/westernmarxism.pdf>
464. Tatakis B. La Philosophie Byzantine // B. Tatakis – Paris, 1949. – 323 p.
465. Wolfson H. The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation // H. Wolfson. – Cambridge, 1976. – 635 p.