

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

№ 3 (7), 2020

Научный журнал

**Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2020**

С. В. Лурье

О теории культуры с точки зрения православной антропологии

DOI 10.47132/2541-9587_2020_3_110

Аннотация: В статье предпринята попытка формирования культурологии на основании православного мировоззрения. Культурология, включающая в себя общую теорию культуры — это наука, которая получила мощный толчок в своем становлении в позднесоветский период и развивалась в последние полвека преимущественно в России и на постсоветском пространстве. (За рубежом точного соответствия российской культурологии нет.) Этой дисциплиной была наработана богатая теоретическая база, однако ее исходной отправной точкой был марксизм как ее родовое пятно. Нашей задачей было взять все ценное из теоретического опыта советской и постсоветской культурологии, но вставить его в иную мировоззренческую рамку и попытаться выстроить православную культурологию, которая была бы основана на православной антропологии, сохраняя при этом научный подход к предмету исследования. Настоящая статья представляет собой вводную часть проекта, осуществляемого автором.

Ключевые слова: православная культурология, православная антропология, теория культуры, трехчастное деление человека, культурная картина мира, адаптация, концептосфера, интенциональность, символы.

Об авторе: **Светлана Владимировна Лурье**

Доктор культурологии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН — филиала ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: svlourie@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1653-4720>

Ссылка на статью: Лурье С. В. О теории культуры с точки зрения православной антропологии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 110–133.

S. V. Lurie

**On the Theory of Culture
from the Point of View of Orthodox Anthropology**

DOI 10.47132/2541-9587_2020_3_110

Abstract: The article attempts to form culturology on the basis of the Orthodox worldview. Culturology, which includes the general theory of culture, is a science that received a powerful impetus in its formation in the late Soviet period and developed in the last half century mainly in Russia and in the post-Soviet space. (Abroad, there is no exact correspondence to Russian culturology.) This discipline has developed a rich theoretical base, but its starting point was Marxism as its birthmark. Our task was to take everything valuable from the theoretical experience of Soviet and post-Soviet culturology, but insert it into a different worldview frame and try to build an Orthodox culturology that would be based on Orthodox anthropology, while maintaining a scientific approach to the subject of research. This article is an introduction to the project carried out by the author.

Keywords: Orthodox culturology, Orthodox anthropology, cultural theory, three-part division of man, cultural picture of the world, adaptation, conceptual sphere, intentionality, symbols.

About the author: **Svetlana Vladimirovna Lurie**

Doctor of Culturology, Candidate of Historical Sciences, Leading Researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg).

E-mail: svlourie@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1653-4720>

Article link: Lurie S. V. On the Theory of Culture from the Point of View of Orthodox Anthropology. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2020, no. 3 (7), pp. 110–133.

Что такое культура? Обычно под ней понимают гуманитарную и художественную сферу человеческой деятельности. В ответ на это многие специалисты-культурологи возражают: любая сфера человеческой деятельности — преломление культуры. В первом случае культура понимается как область идеального, где сосредоточены наши стремления, ценности и идеалы. Второй подход кажется более приземленным, тут имеются ввиду культурные практики, т. е. — как, почему, каким образом человек делает то или иное дело. И тут мы говорим не только о целях деятельности, но и о способах действия. И то, и другое понимание культуры верно: она многослойна, как бы объемна. Мы живем в ее атмосфере, она пронизывает всю нашу среду и нас самих. Попытки выйти из культуры уникальны: это может быть обретением святости, когда человек с помощью Божией преодолевает свою человеческую природу, а может быть падением в самые низы бесчеловечности — расчеловечивание. Свообразным выходом за пределы культуры порой признают и сумасшествие. Культура — это вся наша среда, в которой мы живем, все наши действия, наши разговоры, идеи, поведение, взаимодействие с другими, а также призма, через которую мы смотрим на все, что вокруг нас, а отчасти и то, что внутри, наш внутренний мир — он тоже в значительной мере обусловлен культурой. Да, культура включает в себя и слова и образы, которыми мы говорим сами с собой и — с Богом, до тех пор, как не достигнем бессловной молитвы, которая есть непосредственное мистическое видение и Богообщение.

Что же культурой не является? Весь духовный мир: и Горний, и божеский, который в культуре предстает лишь опосредовано, кроме того — глубинная основа человека, которая способна к Богообщению (но, заметим, что и Богообщение часто происходит через культурные парадигмы), и, наконец, материальный мир, но лишь постольку, поскольку он остается вне поля зрения людей.

Культурным является все то, что проходит через специфические процедуры, которые можно назвать культурогенетическими. К таким, например, относится сам процесс человеческого восприятия, который происходит в соответствии с наложением на образы воспринимаемых человеком вещей т. н. культурных схем, являющихся средоточием прошлого опыта человека, отложившимся в обобщенной форме в его голове. Потому информация поступает нам в сознание уже в форме репрезентаций специфических для той культуры, в которой человек живет. Поэтому духовный и материальный мир, как только мы начинаем их осознавать, получает и культурные характеристики¹. Без культуры мы бы не могли смотреть осознанно, воспринимали

¹ Все предметы материального мира, поскольку они получают идеальную составляющую, включаются в культурную схему, подпадают под то или иное понятие — являются артефактами. Происходит это всякий раз, когда мы обращаем внимание на какой-либо объект. Стоит нам заметить в лесу корягу и осмыслить ее как корягу, мы превращаем ее в артефакт, поскольку в нашей голове уже имеются представления о том, что такое коряга, т. е., как принято говорить в антропологии, «когнитивная схема» коряги нам уже известна. А это означает, что мы представляем место коряги в ряду других предметов, и более того, знаем, как в определенных ситуациях ей можно воспользоваться, например, в качестве подпорки, орудия самообороны, дров для костра или места, на которое можно присесть. Мы также знаем,

бы только набор импульсов, а не целостные образы. Используя ментальные культурные схемы как механизмы человеческого восприятия, человек «избегает тем самым столкновения с хаосом разнородных впечатлений» (Режабек, Филатова, 2010, 142).

Поэтому, сколько мы ни будем глядеть вокруг себя, все, что мы увидим, будет относиться к культуре. Даже на других людей, даже на самих себя мы смотрим через призму культуры². Но что в нас культуре не принадлежит?

Да, культура опосредует восприятие природы, другого человека и даже Бога, поскольку и наши мистические переживания во многом имеют культурную окраску. Не принадлежит культуре лишь то в человеке, что относится к духовному миру.

Тут для нас важно трехчастное деление человека на тело, душу и дух, которое встречается у некоторых Отцов Церкви. Трехотомия в богословской мысли идет от ап. Павла³. Она была свойственна и неоплатонизму, но была адаптирована церковным учением. В трудах Отцов Церкви имеются различия в трактовке состава человека: он понимается и трехчастным (дух — душа — тело), и двухчастным (душа — тело). Но споров о составе человека в истории Церкви не было⁴, поскольку, когда говорили о душе и теле,

для чего коряга непригодна, например, с ее помощью вряд ли возможно есть суп. Так мы видим, что коряга — поскольку человек с ней имеет дело, т. е., если он ее замечает — является артефактом, имеющим одновременно и материальную, и идеальную, и ментальную составляющую.

² Американский психолог Майкл Коул писал о том, как новорожденный становится для взрослых объектом культуры: «Даже взрослые, не имеющие никакого представления о реальном поле новорожденного, будут обращаться с ребенком совершенно по-разному в зависимости от его символического культурного <пола>, например, они будут подбрасывать младенцев в голубых пеленках и приписывать им <мужские> качества, в то время как с младенцами в розовых пеленках они будут обращаться мягко и приписывать им красоту и кроткий нрав. Иными словами, взрослые буквально создают различные материальные формы взаимодействия, основанные на представлениях о мире, обеспеченных их культурным опытом... Ребенок является для них существом культуры, и именно так они с ним и обращаются» (Коул, 1997, 211).

³ Правда, антропология ап. Павла не укладывается в четкую схему. Как указывает архим. Киприан (Керн), «Апостол употребляет следующие выражения: “сердце” (52 раза), “душа” (13 раз), “дух” (146 раз), “плоть” (91 раз), “ум” (21 раз), “совесть” (20 раз), привнося к тому же деление человека на “внутреннего” и “внешнего”... Апостол в своих антропологических построениях охотно пользуется (21 раз) и понятием “ум” νοῦς... Апостол предпочитает, говоря о разумном начале, пользоваться именно термином νοῦς» (Керн, 1996).

⁴ Как писал архим. Киприан (Керн), «распространен взгляд, что одни святые отцы были дихотомистами в этом вопросе в отличие от других трихотомистов... Но спора дихо- и трихотомистов история патристической литературы не знает. Если же одни писатели предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию... Бесспорно: трихотомизм открывает в антропологии более широкие горизонты, но исчерпать антропологическую проблематику он, конечно, не в состоянии. Остается ряд вопросов, которые никак не укладываются в рамки трихотомии. Если писатели древности обычно пользовались этими понятиями, то сквозь ткань их богословских понятий и натурфилософских, антропологических

то душа виделась сложной, включающей в себя ум — νοῦς⁵, который часто приближается к понятию «дух», а также раздражительную и желательную части. Последние мы здесь условно относим к душе как Ψυχή, то есть, в современном понимании — к психике.

Очевидно, что личность не совпадает с раздражительной и желательной частью души⁶. В человеке есть начало, как о том свидетельствует вся аскетическая литература, которое сверху наблюдает за жизнью души и может, например, отсекал помыслы, исправлять душу. Для него нет особого понятия, но очевидно, что именно его и следует понимать как конечную идентичность человека, его «Я», которое может спастись или погибнуть в жизни Вечной. Не его ли следует хотя бы условно, хотя бы в нашем культурологическом контексте соотнести с νοῦς, который мы здесь, опять же условно определяем как дух в человеке, и противопоставляем Ψυχή, психике? Итак, получается, мы связываем душу с психологией, а дух же — психологии противопоставляем. И вот при этом нашем (может быть упрощенном в культурологической перспективе) понимании состава человека тело — материально, дух — духовен, а душа, психея, психика... душа — культурна. Дух — это то, что в нас бессмертно, что обладает безусловной и конечной свободой, то, что соединяет нас с Богом и что выбирает между Богом и дьяволом. Но дух человека укоренен в его душе и теле. Неспроста Ф. М. Достоевский говорит о том, что Бог с дьяволом борется, и место битвы — сердце человека.

Но тело человеческое, хотя с точки зрения физиологии и тонко и премудро устроено, с духовной точки зрения грубо, дебело, и только благодаря духовной работе, работе духа оно преображается и становится духу послушно и даже служит для помощи в духовном развитии. Так, мы знаем, что молитву

выводов или предположений очень часто просвечивает нечто иное, что дано им было в их, скажем, мистических прозрениях, для которых узка и недостаточна даже и трихотомия» (Керн, 1996).

⁵ Так преп. Иоанн Дамаскин и преп. Максим Исповедник называли «ум не иным по сравнению с душою, но чистейшей частью ее» (Успенский, 1914).

⁶ В православной антропологии и христологии личность нельзя приравнивать к душе. Как об этом пишет Д. В. Новиков, «во Христе была человеческая душа, единственная душам других людей, но не было человеческой личности. Отсюда следует важнейший антропологический факт: личность ни в коем случае нельзя отождествлять с душой. Личность владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, но сама личность — это ни сила или проявление души, ни какая-либо совокупность этих сил и проявлений. Значит, личность — это иной принцип, не сводимый к психике и трансцендентным психическим явлениям. ... Богословие Леонтия Византийского показывает, что для отцов Церкви личность есть организующий принцип бытия, она *воипостазирует*, т. е. вбирает в себя природу и таким образом дает ей бытие. В частности, именно личность приводит в единство душу и тело человека, — подобно тому, как личность Спасителя соединяет божество и человечество. ... Для святоотеческого богословия именно личное начало служит причиной существования индивида, соединяет вместе разобщенные качества, делает индивид самотождественным. ... Личность всегда находится как бы *над проявлениями своей природы*, не являясь ни материалом, ни средством, ни продуктом деятельности. Более того, личность даже не столько является субъектом деятельности, сколько тем, *в силу чего человек может им выступать. Личность есть иной принцип, не сводимый и не выводимый из деятельности*» (Новиков, 2004).

сопровождают, например, крестные знамения и поклоны, которые ей способствуют. С душой, кажется, дело обстоит не так. Она тонка, святые отцы, такие как преп. Макарий Египетский, представляют ее даже некоей тонкой материей⁷, и она, кажется, тесно зависит от духа. Вот мы говорим: «присутствие духа» и понимаем подчиненность всего человека его воле. А «расслабление духа» ведет к аморфности, беспорядочности и безобразности душевной и телесной жизни человека. Да, это так. Но часто в обыденной жизни мы говорим так о психологических проблемах и под духом понимаем психологию. Душа редко когда бывает полностью послушна духу: тому Духу, который Бог, или тому духу, который враг рода человеческого. У человека, как мы его обычно знаем (не у подвижников!), дух его, как правило, не вполне руководит душой. Человек, чаще всего, даже не догадывается о том, что в нем есть начало, которое призвано душой руководить, полагая ошибочно душу, психику за свое «Я»⁸. Между тем, об этом «Я», которое руководит всеми мыслями и чувствами подвижника, вся аскетическая литература.

Тут есть нечто очень важное для понимания сути культуры, ее отличия от духовного мира. Ангелы вмиг совершили свой выбор между Добром и злом, реализовав тем данную им свободу. Это было так потому, что Добро

⁷ Архим. Киприан (Керн) пишет, что «Св. Макарий (Египетский), как впрочем и многие из древнехристианских писателей, признавали известную материальность души» (Керн, 1996). Как писал свт. Игнатий Брянчанинов, «Называя и признавая душу, вместе с святыми отцами, духом по отношению к грубому веществу видимого мира, мы, вместе с Отцами, признаем ее, по отношению к Богу и точной истине, телом, которое “плоти и кости не имать” (Лк 24:39), но имеет свое вещество, по отношению к нам тонкое, невидимое, подобно воздуху, как выражается преподобный Кассиан, и прочим газам (Брянчанинов, 1997).

⁸ Как пишет Д. В. Новиков, «после грехопадения меняется иерархия духа, души и тела. В изначальном состоянии главенствовал дух, который, будучи “наиболее сродным” Богу, и мог соединяться со Святым Духом, “образовывая”, формируя жизнь души и тела человека. При этом душа, следующая духу и “возвышаемая духом”, оказывалась как бы посредницей между духом и телом. По грехопадении дух человеческий был в результате духовной смерти отделен от Духа Божия и утратил свое главенство. С другой стороны, влечение человека к чувственным (т. е. получаемым, в основном, посредством тела) наслаждениям привело к тому, что в данной иерархии стало главенствовать тело. Душа обратилась от духа к плоти и потому все время ниспадает в земные похотения. Таких людей Священное Писание называет *плотскими* (1 Кор 3:1), *плотью и кровью*, которые не могут наследовать Царства Божия (1 Кор 15:50). В результате изменения иерархии души и тела произошло раздвоение духовного и телесного чувства, телесное чувство стало главенствовать. Следует отметить, что телесному чувству не дано ведение добра и зла: оно воспринимает мир в категориях наслаждения и страдания. Это изменило жизненную “психодинамику”: вся жизнь человека стала подчинена стремлению к наслаждению. Вместе с тем, подчеркивает преп. Максим Исповедник, к любому наслаждению примешивается “тягота страдания. Изменилось соотношение и трех сил души. Изначально желательная и раздражительная силы были подвластны мыслительной, которая в свою очередь питалась от духа или ума. По грехопадении они вышли из повиновения, и раздражительная сила стала проявляться в виде неразборчивой ненависти, а желательная — в неразумной любви, т. е. похоти. Отвлекая ум от Бога, они ввергают человека в состояние уныния” [Максим Исповедник. Главы о любви]» (Новиков, 2004).

и зло они видели отчетливо. Также и первозданные люди в раю. Отцы Церкви — св. Кирилл Александрийский, Каппадокийцы (святители Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский), св. Иоанн Дамаскин и др. — рассматривали свободу воли наряду с разумным началом как проявление в человеке образа Божия. Однако в земном мире человек порой видит Добро и зло замутненно, порой заблуждается, путается⁹. Мир навязывает

⁹ Это последствие греха. Как пишет св. Иоанн Дамаскин, по грехопадении «прежде всего ум человека, отвлекшись от Бога, подвергся болезни и впал в мрачное неведение; говоря иначе, умное око человека покрылось тиною. Владычественное место ума заступила неразумная похоть, которая стала управлять разумной душой» (Добросельский, 2009). Характерное рассуждение встречаем у свт. Феофана Затворника. Он предлагает обратить око внимания внутрь и посмотреть, что там: «На первый раз вы ничего там не увидите — не потому, чтоб там не было ничего, но потому, что там слишком много всего и все сбито и бродит в беспорядочном смятении. Вы будете испытывать то же, что испытывают в густой туман. Как в сем случае туман, как стеною, отражает от нас все предметы и сокрывает их в себе, так кто в первый раз обращается внутрь себя, тот видит, что, как мрачным покровом, закрыто все его внутреннее. В этом можете удостовериться теперь же. Но не прекращайте труда самоуглубления. Потерпите немного в сем труде, и вы скоро начнете различать мало-помалу происходящее внутри вас подобно тому, как вошедший снаружи в слабоосвещенную комнату, постоявши немного, начинает один за другим различать находящиеся в ней предметы. Усугубьте же внимание и смотрите: вот предмет, который вас занимал, отошел — его место заступил другой; этот тотчас замещен третьим; не успел этот показаться, как его теснит четвертый, гонимый в свою очередь пятым, и так далее. Одно помышление спешно сменяется другим — и это так быстро, что всегда почти нет возможности дать себе отчета в том, что прошло чрез нашу голову. Эта подвижность помышлений не оставляет нас не только в промежутках занятий, например при переходах с одного места на другое, но и во время их, как бы важны они ни были: и во время молитвы здесь, в храме, или дома, и во время чтения и даже размышления углубленного и прочее. Обычно называют это думанием, в существе же дела это есть расхищение ума, или рассеянность и отсутствие сосредоточенного внимания, столько нужного в деле управления самим собою. Вот это и поставьте первою чертою нашего внутреннего человека. Подобие ему — смятение снежинок, падающих при ветре, или толчение насекомых в воздухе в летние вечера. Противоположное ему состояние у святых есть внимание ума, по коему ничто самовольно не входит в голову и не выходит из нее — все подчинено свободе и сознанию, в коем обычно пребывает один Бог и лицо, Его созерцающее. Между сими противоположностями стоят разные степени душ, потеющих в борьбе с помыслами и ревнующих об умиротворении их. Смотрите еще глубже — и вы должны увидеть внутри пленника, связанного по рукам и ногам, против воли влекомого туда и сюда, в самопрельщении, однако ж, мечтающего о себе, что он наслаждается полною свободою. Узы сего пленника составляют пристрастия к разным лицам и вещам, окружающим его, от которых больно нам отстать самим и болезненно расстаться, когда другие отнимают их у нас. Как на удочку попавшаяся рыба плавает еще, но никак не дальше, как позволяет нить, к коей прикреплена удочка; или как птица в клетке летает и ходит, но никак не далее пределов клетки — так пристрастия оставляют еще душе свободу действовать, как хочет, пока она не касается предметов их. Коснись дело до сих предметов, душа никак не совладает с собою» (Феофан Затворник, 2012). По мысли преп. Максима Исповедника, «когда ум отказывается от естественного движения к Богу, то предает себя чувствам (поскольку нет другого направления его движению), и они непрестанно вводят его в заблуждение, обманывая поверхностным восприятием чувственных вещей» (Неллас, 2011, 70).

человеку *видение*, сильно отличающееся от того, что есть в действительности. Вопреки запрету вкусив с Древа познания Добра и Зла, человек различил просто и непосредственно различать Добро и Зло. А потому в падшем мире человек неизбежно продирается сквозь обманы и иллюзии, поскольку «мир во зле лежит»¹⁰. И вот это море иллюзий и лжи, сетей обмана и порока, а также то, как мы выбираемся из него, как боремся с ложью и злом падшего мира, как пробираемся к Свету из зловонного болота греха, — все это и есть культура.

У первозданного Адама культуры не было¹¹, не будет культуры в Царствии Небесном, культура существует лишь в падшем мире, появившись

¹⁰ По словам св. Николая Кавасилы, «неистовство человека против Бога, будучи не в силах затронуть правду Божию — ибо как может бесконечное претерпеть какой-либо ущерб от конечного? — на деле повредило образ Божественной правды в творении, разбив и повергнув в беспорядок как иконическую душевно-телесную структуру и освещающее назначение самого человека, так и порядок и гармонию всего творения. Неистовство на деле оказалось травмой» (Неллас, 2011, 75–76). По словам свт. Игнатия (Брянчанинова), «ныне взорам нашим представляется земля совсем в ином виде. Мы не знаем ее состояния в святой девственности, мы знаем ее в состоянии растления и проклятия, знаем ее, уже обреченную на сожжение (2 Пет 3:10); создана была она для вечности... Гнев Творца изменил землю. “Проклята земля в делех твоих” (Быт 3:17), — сказал Он человеку, поправшему заповедь Его: и отъятие благословения у земли выразилось немедленно разнообразным всеобщим расстройством ее, предвещающим сожжение ее, соделывающим это сожжение как бы естественною необходимостью. Пало на землю проклятие — и засвистели ветры, забушевали бури, засверкала молния, возгремел гром, явились дожди, снега, грады, наводнения, землетрясения. Животные утратили повиновение и любовь к человеку, утратившему повиновение и любовь к Богу. Они вступили во враждебные отношения к нему... Малые черты первоначального состояния земли, сохранные для нас книгою Бытия, показывают, какое огромное, какое горестное, непостижимое для нас изменение совершилось над землею по падении человека» (Брянчанинов, 1997). Смерть — это не только конец жизни. Вся природа падшего человека пронизана смертностью. «Смертность, отсутствие жизни, которое тонко чувствующими людьми ощущалось как отсутствие смысла, то есть жизнь “влажная и разложившаяся”, представляет собой первый акт “кожаных риз”. Это принадлежность неразумной природе. Вовлечение в смертность для человека совпало с облечением в неразумную природу, с приобщением к жизни бессловесного естества и усвоением с той поры ее качеств. ... Законы тварного мира продолжали действовать, но поврежденным, нездоровым образом, вовлекая человека в свой болезненный процесс и тем самым в болезнь и печаль» (Неллас, 2011, 56–57). Неллас приводит рассуждения свт. Григория Паламы о том, что падение человека имело космические последствия: «Искажение человека не могло не повредить логосы и природы всех существ, исказив все творение... Падение Адама нарушило известную динамику материи. От того, чтобы ее отношения с человеческим телом, а следовательно, с душой и с Богом стали противоестественны, она оказалась замкнута на себя, стала двигаться слепо и бесцельно. Вещественность — это такое состояние мира, в котором материя определяется исключительно своими собственными свойствами, как не обусловленная движением в сторону духа. То есть, падение включает в себя и падение материи. Заключение человека в вещественность сделало мир, который был “весьма хорош”, миром “подвластной смерти”, и сам человек, одевшись в вещественность, от нее, то есть, от своей “кожаной ризы” терпит “жизнь многострадальную и весьма несчастную»» (Неллас, 2011, 108–109).

¹¹ «Культура зародилась в момент грехопадения, когда Адам и Ева съели запретный плод, — “и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые

как следствие грехопадения, изменившем весь характер человеческой жизни¹². На земле люди вынуждены трудиться, «в поте лица» (Быт 3:17–18)¹³ — «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес 3:10).

В падшем мире человеческая жизнь стала выживанием (свт. Иоанн Златоуст), ведь с грехопадением Адама произошла вселенская катастрофа, извратившая всю природу. В раю, по словам свт. Иоанна Златоуста, не было речи «о городах, искусствах, одеждах и множестве других нужд»¹⁴, ставших необходимыми на земле¹⁵ и излишних, когда у Адама еще «не было отнято у него

листья, и сделали себе опоясания» (Быт 3:7). Опоясания — это первое проявление земной культуры в истории, искусственная компенсация появившейся внутренней неполноценности человека (стыд — чувство несоответствия самому себе). Адам и Ева прикрыли свои нагие тела, как бы “защищаясь” от райской природы и от Бога, которые с этого момента показались им враждебными. Вся последующая история человечества — это процесс модернизации этого опоясывания, создания прослойки из искусств, наук, техники между человеком и “враждебным” миром. Культура делает нашу жизнь возможной (без культуры человечество бы не выжило), но одновременно с этим является барьером, отделяющим человека от первозданного, райского состояния» (Щипков, 2017).

¹² «Богородивший бытописатель говорит, что земля, в первоначальном состоянии своем, не нуждалась в возделывании (Быт 2:5): сама производила преизобильно и превосходного достоинства хлебные и другие питательные травы, овощи и плоды. Никаких вредных произрастаний не было на ней; растения не были подвержены ни тлению, ни болезням; и тление, и болезни, и самые плевелы явились после изменения земли вслед за падением человека, как должно заключать из слов Бога изгоняемому из рая Адаму: “Терния и волчцы возрастит тебе земля” (Быт 3:18). По сотворении на ней было одно прекрасное, одно благодетное, было одно приспособленное к бессмертной и блаженной жизни ее жителей. Перемены погоды не существовало: постоянно была она одинаковою — самою ясною и благорастворенною. Дождей не было: источник исходил из земли, и напаявал лицо ее (Быт 2:5–6). Звери и прочие животные пребывали в совершенном согласии между собою, питаясь произрастаниями (Быт 1:30)» (Брянчанинов, 1997).

¹³ Здесь «хотя и проявляются творческие силы и способности человека, тем не менее, они вызваны новыми условиями существования, слабостью и зависимостью человека от окружающего мира» (Новиков, 2004).

¹⁴ Хотя некоторые занятия и труды Адама в раю упоминаются Златоустом. По интересному замечанию В. Щипкова, «мы можем также предположить, что культура и природа в раю составляли единое целое, которому в нашем языке нет названия. То, что было в раю, лишь отчасти напоминало культуру, а, в сущности, было чем-то совершенно другим. Но Адам обладал речью, “возделывал” Эдемский сад, “нарекал” имена животным. Чем же тогда была деятельность первого человека, если не культурой? В раю было творчество. Человек был создан Богом как сотворец окружающего мира. Однако, что бы первый человек ни делал, он не отгораживался от природы, а творил вместе с ней. Всё, что он создавал, становилось органичным продолжением мира и не противоречило ему. Творчество в раю не было “культурной деятельностью” в нашем понимании, ведь сам рай уже был той особой, “огороженной”, “культурной” зоной, созданной Богом для человека, внутри которой не было разделений, отдельных пространств — культуры, науки, религии, а также не было искусства. Сам окружающий человека мир был высочайшим из искусств, речь человека — поэзией, движения — танцем, жизнь с Богом — Церковью. Переводя на богословский язык, можно сказать, что сама жизнь в раю была непрекращающимся таинством» (Щипков, 2017).

¹⁵ «Кожаные ризы» человека — «это одежда противостояния смерти. Можно понимать их как новую организацию жизни, новый модус бытия, необходимый

естественное благобытие, присущее логосу его природы» (преп. Максим Исповедник)¹⁶. Однако все, что делает человек, является проявлением дарований, данных еще Первому Адаму¹⁷. Способность к обучению является преломлением и огрублением в падшем мире мудрости, данной Адаму до падения, труд — преломления господства над миром; именно эти способности помогают выживать человеку в падшем мире¹⁸. Некоторые из Отцов Церкви говорят о творческих способностях человека как об отражении в нем творческих сил Нашего Творца (Керн, 1996).

Итак, именно культура помогает человеку выживать в падшем мире, она — средство адаптации к нему. В падшем мире — дискомфортном и туманном — человек движется к цели, которую он определяет своей свободной волей, которая осталась у человека и свободной, хотя проявления ее порой и затруднено в сложной и порой вязкой культурной среде.

как спецодежда в неестественно сложных условиях, приспособленный для выживания во всей совокупности настроений, обрушившихся на нашу землю с грехопадением... Итак, обычную для нашей жизни деятельность, направленную на удовлетворение потребностей, приобретение и усовершенствование профессиональных качеств и прочего, Отцы Церкви однозначно относят к тому, что вошло в человеческую жизнь после падения, то есть считают принадлежностью “кожаных риз”. Перечисленные [у свт. Иоанна Златоуста] и все произведенные от них человеческие занятия — следствие дисгармонии, внесенной грехом во всеобщий порядок вселенной. В частности, обучение и труд являются как бы огрублением первозданных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой природе по образу Божию. Так выглядят эти способности в вещественной одежде. Их назначение осталось прежним: вести человека, и с ним мир, к Богу. Но грех затянул их в тленный поток биологической жизни — они огрубели и стали частью “кожаных риз” (Неллас, 2011, 109, 112–113).

¹⁶ «Первозданный человек жил безыскусно, без художеств и изобретений, потому что и не было ни в чем недостатка, чтобы восполнять его человеческими средствами. Ему не нужен был покров благодаря бесстрастию и, следовательно, совершенному неведению стыда; перепадам же холода и жары, благодаря которым нам стали необходимы дома и одеяния, он не подвергался. Кроме того, продолжает преподобный Максим, обычно человеческая жизнь вращается либо вокруг обманчивых впечатлений внешнего мира, производимых неразумием страстей ради чувственных удовольствий, либо вокруг искусств и ремесел, нужных для удовлетворения естественных потребностей, либо вокруг естественных законов сотворенного мира для научения. Однако ничто из перечисленного до падения не касалось человека, стоявшего выше этого уровня бытия. Будучи бесстрастным по благодати, он не был подвержен обманчивым фантазиям, производимым страстями. Обладая благобытием — не нуждался во внешних искусствах для устройства жизни. И имея мудрость, был выше такого познания тварей, которое требует внешнее обучение. Ничего не стояло между ним и Богом, что требовало бы постижения, препятствуя свободному в любви устремлению к Нему, приводящему ко все большему Богоподобию» (Неллас, 2011, 110–112).

¹⁷ «Бог не попустил окончательного повреждения и бесследного уничтожения того, что в человеке “по образу”. Остановив начавшийся распад, он преобразил богоподобные свойства в свойства “кожаных риз” — и именно ими устроил его выживание» (Неллас, 2011, 114).

¹⁸ В падшем мире «хотя и проявляются творческие силы и способности человека, тем не менее, они вызваны новыми условиями существования, слабостью и зависимостью человека от окружающего мира. *Жизнь превращается в выживание*. Теперь уже деятельность нужна не только для того, чтобы преобразовывать мир, но и для защиты себя от окружающего мира» (Новиков, 2004).

Говорить о культуре как о системе адаптации и деятельности очень любили культурологи-эволюционисты, трактуя культуру как механизм адаптации, а его, в свою очередь, как атрибут эволюции. Но адаптация, как правило, вовсе не атрибут эволюции. Однако тут у нас с эволюционистским взглядом, парадоксально, есть одно пересечение. Культура на самом деле является средством приспособления человека к миру, который отчужден от него и некомфортен. Поскольку падший «мир во зле лежит», человеку постоянно приходится к нему адаптироваться с помощью каких-то механизмов-инструментов, которые от него, от человека исходят и которые он производит, материальны ли они или идеальны. Культура — сфера идеалов и механизмов, технологий и адаптации, и, что важно, инструментов психологической адаптации человека к внешнему миру, что «во зле», т. е. ко всему материальному миру с его бурями, наводнениям и землетрясениями, к миру людей с их ссорами, враждой и ненавистью, к войнам, и главное — к смерти. Ибо смерть для человека всегда нечто внешнее, поскольку происходит человек из рая, где смерти не было¹⁹, и создан был Творцом человек как потенциально бессмертное существо²⁰. Потому даже и верующий человек на земле, уверенный в своем бессмертии, порой со страхом ждет часа своего умирания. Не только потому, что боится суда Божия, а потому еще, что ему предстоит пережить нечто крайне противоестественное ему — ощущение своего исчезновения²¹. Поэтому человек выработал мощные инструменты своей психологической адаптации к смерти, которых все равно недостаточно.

¹⁹ «Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего...» (Прем 2:23).

²⁰ Как пишет свт. Игнатий Брянчанинов, ссылаясь на послание Апостола, «до греха не было в мире смерти. Смерть вошла в мир грехом (Рим 5:12), быстро объяла, заразила, неисцельно повредила мир. Разрушение мира соделалось необходимостью: разрушение его есть естественное последствие его смертного недуга» (Брянчанинов, 1997). Прот. Иоанн Мейендорф пишет, что, «по словам Феодорита Кирского, смерть есть космическая реальность, под власть которой подпала человеческая природа в результате грехопадения. Конечно, Адам и Ева, став смертными, не могли родить бессмертных детей. Поэтому и дети их подвержены смерти, и эта смертность, таким образом унаследованная от Адама, является источником наших личных грехов. Смертной же природе требуются и пища, и питье, и одеяние, и жилище, и разные искусства (т. е. — культура! — С. Л.). Потребность же всего этого раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех. Посему божественный Апостол говорит, что, когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, то и другое простерлось на весь род (Мейендорф, 2014). По выражению свт. Филарета Московского, «как от зараженного источника течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство». (Филарет Московский, 2018, 34). «Впрочем и здесь [в наказание за грех, человек] приобретает нечто, именно смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог» (Филарет Московский, 2004, 74).

²¹ Читаем в житии блж. Матроны Московской, что она «по своему смирению, как и обыкновенные смертные люди боялась смерти и не скрывала это от близких. Перед смертью пришел ее исповедовать священник, о. Дмитрий, она очень волновалась, правильно ли сложила руки. Батюшка спрашивает: “Да неужели и Вы боитесь смерти?” — “Боюсь”» (Правиков, Правикова, 2007, 207).

Но здесь на земле внешним выступает по отношению к человеку и весь духовный мир, если человек по доброй воле не принимает в себя духа, Духа Света или духа тьмы. Внешен Бог — для огромного большинства людей это так, — и внутренним Он становится только для познавших Его и принявших в себя, ставших, согласно православному учению об обожении, богами по Благодати. Для остальных Бог, в большей или меньшей степени, внешний. В той мере, в какой человек не идет путем приятия Бога в себя, он к Нему просто психологически адаптируется, понимая под ним «Исполнителя желаний», «Палочку-выручалочку», «Громовержца» или «Громоотвержца», или просто научившись жить так, будто Бога нет. Все это, по сути, уже культура и психология.

Так же как все в отношениях между людьми, кроме бескорыстной любви, строится на культурообусловленной психологической основе, часто это просто ролевые игры с культуроопределенными ролями. (Бескорыстная любовь, как сказал ап. Павел, «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит, никогда не перестает» (1 Кор 13:4–13).) Культурообусловлено все, кроме бескорыстной любви, ибо она Богоподобна, или же, напротив, — звериной ненависти, ибо она внушена дьяволом.

Согласно православной аскетике, жизнь человека определяется помыслами, которые человек либо принимает, либо нет. Помыслы могут быть чисто человеческого происхождения (таких большинство, и это чаще всего чистая психология), Божественного и бесовского. Но они все облечены в культурообусловленную форму, иначе — они воспринимаются только как безотчетные стремления, навязчивые состояния (которые, кстати, тоже могут соотноситься с культурой) или мыслительный шум²². Человек в большей или меньшей мере

²² В книге «Душа после смерти» известный американский подвижник и духовный писатель второй половины XX века иеромонах Серафим (Роуз) пишет: «Углубляясь в это исследование опыта умирающих и смерти, мы должны помнить о большом различии между общим опытом умирающих, который сейчас вызывает столько интереса, и благодатным опытом смерти праведных православных христиан». Более того, о. Серафим указывает, что опыт умирания у европейцев и американцев и, скажем, у индусов различен. Если в состоянии клинической смерти человек западной цивилизации видит свет в конце туннеля, своих умерших родственников, а того, кого они принимают за Бога, «некоторые описывают как “забавную личность” с “чувством юмора”, которая “развлекает” и “забавляет” умирающего», то «многие умирающие индусы видят богов своего индуистского пантеона (Кришну, Шиву, Кали и т. д.), а не близких родственников и друзей, что обычно бывает в Америке... [Людьми Западной цивилизации] явление потусторонних посетителей воспринимается как нечто положительное, больной принимает смерть, этот опыт приятен, вызывает спокойствие и душевный подъем и часто — прекращение боли перед смертью. В исследованиях же индийских случаев не менее одной трети больных, видевших явления, испытали страх, угнетение и беспокойство в результате появления “ямдутов” (“вестников смерти”, *хинди*) или других существ; эти индийцы сопротивляются или пытаются избежать потусторонних посланников... Некоторые ямдуты имеют страшную внешность и вызывают в умирающем еще больший страх». О. Серафим приходит к выводу, что умирающий на самом деле видит падших духов, бесов, которые,

воспринимает помыслы — голоса сил добра или сил зла. Но чтобы понять голос Бога и его ангелов, нужно духовное напряжение, большое желание это сделать. Бес, дух лжи, говорит с человеком через экивоки, стараясь его обмануть, оболстить. Да человек и сам рад себя обманывать, выстраивая себе иллюзорные картины. В итоге мы имеем некую весьма вольно воспринятую картину добра и зла, которая человеком интериоризируется, а значит — становится культурной схемой, отражающей ценностную систему человека. И в соответствии с этой схемой человек действует.

Падший мир наш туманен и неясен, полон катастроф, конфликтов, войн, горя и бед, да и просто житейских неурядиц, путаниц, скверных неожиданностей. Воспринять мир как он есть и адекватно в нем действовать могут лишь святые, которые в известной мере находятся вне культуры, в лучах Божией благодати. Человек, живущий в культуре, вынужден рационализировать мир, чтобы сделать его для себя понятным, устанавливая связи между вещами и явлениями. И, как правило, эта картина в большей или меньшей степени иллюзорна, но именно она дает нам возможность жить в мире относительно комфортно. В этом суть культурной картины мира, лежащей в основе любой культуры. Это надо принять без осуждения, в этом — способ психологического приспособления к падшему миру. Если восприятие Добра как Добра и Зла как Зла остается в возможностях человека, поскольку он существо не только телесное или душевное, но и духовное, то пребывание в падшем мире для каждого человека сопряжено с неизбежным дискомфортом, ибо он существо не только духовное, но и душевное, и телесное.

Поскольку культура — способ адаптации к дискомфортному миру, включая психологическую адаптацию, искаженное восприятие внешнего мира реальности человеком — обычное явление. Скажем, этническая культура всегда построена на искажении восприятия в коллективной психологии, характерной для того или иного народа. Этническая культура всегда, говоря словами Ричарда Шведера, «интенциональна, т. е. культурно сконструирована (Shweder, 1991). Она в своей основе — система средств адаптации человека к падшему миру, средств реальных и идеальных, психологических в том числе, но она к этому отнюдь не сводится.

Мир, чтобы человек мог к нему адаптироваться, он должен рационализировать, а именно: сконструировать себе в своем сознании некую схему культуры, в которой был бы ясен источник опасности и средство защиты от нее. Схема, очевидно, сама получится противоречивая, поскольку она упрощена, сведена к простому алгоритму действия-противодействия, но это не суть важно. Ее задача другая — она обеспечивает человеку чувство безопасности,

стремясь человека обмануть, предстают ему в образах его культуры. «Естественные переживания души, когда она отделена от тела — будь то переживания мира и приятности, света или “экстрасенсорного восприятия” — являются поэтому всего лишь следствием ее повышенной восприимчивости, но дают (мы вновь должны это сказать) очень мало положительной информации о состоянии души после смерти и слишком часто приводят к произвольным толкованиям иного мира, а также к прямому общению с падшими духами, к чьему царству все это и относится» (Роуз, 1995).

избавляет от ощущения неопределенности мира, тревоги. В этом состоит первичная защитная функция культуры. Без такой «сконструированной», т. е. интенциональной картины мира обычный грешный человек не может шагнуть в этом мире, ибо будет пребывать в растерянности, тревогах и страхах.

Святой действует в соответствии с Божьей волей и Бог открывает ему мир таким, каков он есть на самом деле (имеется ввиду дар прозорливости), но и тут даже прозорливец часто остается в рамках культуры, используя культурные штампы в своем мышлении и действиях. Без них как бы его поняли те, к кому он обращается. Даже юридические обыгрывают зачатую определенные культурные модели, без которых их обличения были бы непонятны. Это естественно, ибо и святой живет на земле. Это не говоря уже о том, что, как мы упоминали, само восприятие, само мышление есть процесс, построенный на культурных закономерностях. Святой ведь видит предметы, а не стуски энергии? Обычный же грешный человек без культурных штампов прожить и вовсе не может, ибо, избегая зачастую Божьей воли, он и вовсе не знает, куда ему идти. Культура для него составляет канон восприятия действительности, за который он держится, чтобы не пропасть вовсе в этом мире, что лежит во зле. Что это за канон? Канон прост, как детская сказка: он определяет, как надо действовать, какие модели действия использовать, чтобы добро победило зло. Это исходный стереотип человеческого мышления, и он по сути верен; другое дело, что люди по-разному определяют добро и зло. И оно в культуре оказывается интенциональным, «сконструированным».

Это, к слову, о моделях действия. Они могут быть в соответствии с волей Божией или — гораздо чаще — с волей самого человека, и культура тут подсказывает ему средства, как правило, иллюзорные. Культура, порой — череда ловушек, пучина иллюзий, когда человек идет в сторону от Творца, но она содержит и опоры, чтобы выбраться из мрака и обмана, если человек откликнется на Божий призыв. Культура — это система психологических механизмов, орудий приспособления, которые инструментальны, сами по себе не наполнены содержанием и представляют собой формы, в которые человек вкладывает содержание в соответствие со своей волей, направленностью своей личности.

Культура тут именно средство рационализации, упорядочивания тревожного и опасного мира, инструмент выживания в нем, который сам по себе не дает человеку стратегического направления движения. Культура — это среда, в которой человек выживает, как может, в соответствии со своими личными интенциями, которые уже и определяют, какой путь человек выбирает. Таким образом, духовный смысл культурной схемы может оказаться самым разным: он может стать богоборческим и даже склониться к магии, а может опереться пусть на упрощенные (ибо культура, особенно обыденная культура, духовные смыслы рационализирует, упрощает, встраивает в доступные схемы) понимания Бога-Творца. Мы все невольно прибегаем к таким культурным схемам духовного, ибо редко кто способен действительно вполне вместить его содержание.

Итак, культура всегда схематизирует реальность, искажая ее, делает ее как бы удобной для действия в ее рамках, причем зачастую действия в соответствии с некими ранее сформированными сценариями, которые человек

склонен повторять из раза в раз: это тоже создает ощущение уверенности, безопасности. И схема эта может быть более истинна или менее, а приближается она к истине только в меру приближения самого человека, живущего в рамках культуры, к святости. Он, в свою очередь, влияет и на культурную схему окружающих людей. Культурная схема имеет как личностное измерение, так и социальное, поскольку каждое общество имеет набор культурных схем, разделяемых его членами.

Социальное проявление тут особо важно, ибо защитная функция культуры выражает себя как картина мира, носителем которой является сообщество, часто — этническое сообщество. Сама по себе социальность культуры служит дополнительным фактором ее искажения — для каждого социума своего, — ибо народ выстраивает рамки, в которых именно коллективное действие было бы комфортным.

И чем далее уходит культура от Православия, тем более она интенциональна и искажена; чем ближе она к нему приближается, тем более адекватные формы принимает картина мира, разделяемая носителями культуры. Но поскольку носители культуры в своем подавляющем большинстве не святые — искажение истинного облика мира неизбежно. Но и в этнической картине мира оно бывает большим или меньшим. Конечно, то, как видят мир представители православного народа, несравненно ближе к истине, чем видение племени, активно практикующего колдовство и магию.

Для нас тут важно, что этническая культура основана на моделях человеческого взаимодействия, которые наполняются содержанием в соответствии с содержанием духовных доминант культуры народа. Сами модели, конечно, в разных культурах различны, они являются следствием адаптации человека к миру, но сами по себе они относительно нейтральны с точки зрения ценностных и духовных доминант — они всего лишь форма человеческого действия. Их доброкачественность зависит от конкретного наполнения, которое в разные периоды жизни одного и того же народа может кардинально меняться.

Задержимся на понятии адаптации: оно плодотворно, хотя порой и кажется компонентой эволюционизма, но может быть (и это для культурологии, понимаемой в православной перспективе, особенно важно) истолковано как приспособление людей к дискомфортным условиям падшего мира, о котором говорили Отцы Церкви.

Почти весь наш предметный мир состоит из орудий адаптации: это жилища, мебель, одежда, обувь, телефоны, трактора, комбайны, поезда, пароходы, космические корабли, а также все множество предписаний, инструкций, циркуляры, все что объясняет принципы действия с предметами, парламенты, институты, гильдии, а затем и философии, и литература, СМИ, дискуссии, идеологии, сказки — весь тот контекст, в который культурные предметы-артефакты встроены. Культура — это и системы взаимоотношений людей, которые все вместе используют орудия адаптации, материальны ли эти орудия или идеальны. И человек не только сам приспособливается к миру, но и мир приспособливает к себе: строит дороги, мелиорирует поля, осушает болота. Человеку свойственно стремление как-то исправить падший мир, что-то в нем

подлатать, изменить. Это так естественно, ведь вместе с Образом Божиим человек получил дар творить.

Именно то, что человек приспосабливается к внешнему миру, и как приспосабливает его к себе, ряд культурологов понимало как саму суть культуры. Культуру можно рассматривать как самоорганизацию человека и человеческого общества, «технология человеческой деятельности», которая в своей основе адаптивна (Маркарян, 2014, 252). В некотором разрезе технологичны даже ценности людей — носителей культуры, ведь и культура предстает как «совокупность способов и средств человеческой деятельности, как объективированных, так и идеальных, поскольку и идеальные элементы культуры имеют в ней свои (Маркарян, 2014, 465). Культурогенез как процесс формирования тех или иных культур состоит «в адаптации человеческих коллективов к совокупности природных и исторических условий своего существования, к результатам собственной социальной самоорганизации и развитию технологий деятельности» (Флиер, 1995, 128). Так мир наполняется «орудиями деятельности, адаптации» (Markarian, 1998, 8).

Эти орудия могут быть психологическими, такими как представления, способы мышления, манеры рассуждения; сама способность формирования культурных схем как механизмов восприятия — она тоже входит в число адаптационных возможностей человека. Но главное — с точки зрения психологии адаптивная способность человека состоит в том, что он может все эти многообразные орудия и приспособления использовать.

Все это многообразие орудий, систем и технологий, служащих адаптации человека в мире, все это — ничто само по себе, ничто без соответствующего модуса человеческой психологии, который бы допускал их использование. Проще говоря, человек должен видеть, как все это многообразие достижений человечества использовать. Без такого видения человек — та самая мартышка, которая «вертит очками так и сяк, очки не действуют никак». Человек должен понимать, от чего очки, для чего очки, что такое, скажем, близорукость, как очки на лице сидят, какие оправы сейчас в моде... При этом человек еще знает, что глазами — «глазками» — можно «стрелять», а что есть еще цветы «анютины глазки». А кто-то уверен, что «ячмень» на глазу проходит от неожиданного плевка, а кто-то понимает, что глаза открывают окно в душу человека. И все перечисленные значения переплетаются, создавая сложную сетку смыслов, которая и есть картина мира в голове человека; в ее рамках он и действует, а без нее мир ощущается им как хаос. И у каждой этнической или культурной (в антропологическом смысле слова) общности эта картина своя.

Да, на земле после падения Адама жить можно только с помощью механизмов адаптации. Даже и преподобный подвижник приспосабливается к окружающему, прячась от дождя в своей келье и прикрываясь от холода в теплой безрукавке, а также разговаривая с паломниками, используя образы и художественные штампы, без которых нет коммуникации. Существуют отшельники, которые стремятся довести материальные средства жизнеобеспечения до минимума, но кто-то говорит по смартфону и пользуется интернетом, ездит на автомобиле или поездом. И последнее на святость непосредственно не влияет. Но если у человека-грешника культурные штампы,

с помощью которых он мыслит, направлены на то, чтобы исказить мир, ибо мир как он есть — некомфортен, то святому этого не требуется. Но и он в мире без культуры не обходится, используя культурные образцы для выражения своих мыслей, поскольку мыслить иначе на Земле невозможно. Нельзя вполне избежать психологической интенциональности мира, точно так же как нельзя вполне обходиться без средств защиты от непогоды, дождя и слякоти. Однако святой делает эту интенциональность более адекватной, более, если так можно сказать, служебной, технической, чтобы в процессуальном плане мышление оказывалось удобным, но по своему содержанию более приближенным к Истине (ведь святому дается уже постижение настоящей реальности вне схем и связанных с ними искажений — в чистой молитве). Но и молитвословия и жития содержат свой культурный канон, которые не умаляют их высоты, делая в то же время их более легкими для восприятия.

Безобразная молитва — единственный доступный человеку способ выйти за пределы адаптации к миру и вообще из культуры. В основном же культура в большей или в меньшей степени предопределяет человеческое мышление и поведение. Поэтому правомерно поставить вопрос о степени свободы человека как существа культурного. Культура — весьма жесткая среда обитания человека, не менее, может быть, жесткая, чем материальная и биологическая, которая определяет способ восприятия человеком мироздания и модели его действия в мире. Культурой детерминированы самые разные области человеческой жизни, в том числе и идеальные, те, которые традиционно воспринимаются как сфера человеческой свободы. Картина культуры может показаться удручающей. Но человек, несмотря на это, остается наделенным свободой воли. Люди в своем большинстве, плывя по течению, идя «широкими воротами» по многолюдной дороге мира сего, к свободе воли своей не прибегают. Отец мира сего — Дьявол, он зовет их в мир жесточайшей детерминации, и культура порой служит ему в этом инструментом. К такому, кажется, прямо-таки пугающему образу мира приходит последовательный культуролог, который понимает, как жестко вся реальность, в которой живет человек, встроена в культуру и подчинена культурологическим закономерностям. Но культура может служить и орудием в руках Божиих, поскольку в жесточайшей культурно-социальной среде Господь всегда оставляет место для самостоятельного шага, и в этом плотном переплетении адаптаций, технологий, значений проявляют себя и Символы Горнего мира, а среди многообразных сообществ людей есть установленная Богом Церковь. Вот в этом мире самых разнообразных культурных проявлений мы и живем.

Мы живем в мире, полном символов и артефактов, представляющих основу культуры. Как они творятся? Антрополог Джеффри Уайт утверждает, что система значений пребывает в человеческом и выражается посредством дискурса, в результате чего конструируются социальные и культурные миры (White, 1992). По мнению Теодора Шварца, культура состоит из производных опыта, более или менее организованного и интерпретированного, сформированного в систему значений, передаваемую из поколения в поколение. Символы и культурные значения объективированной культуры ведут свое

происхождение из психологии индивида (Schwartz, 1992). У современных антропологов внешний мир выступает как производный от внутреннего мира человека, на который, в свою очередь, влияет та культура, которая так же была произведена людьми предыдущих поколений, их мыслями и чувствами. Рой Д'Андрад говорит о некоем «потоке материала», включающем весь неосознаваемый человеком, а значит, существующий вне культуры, внешний мир (D'Andrade, 1992). По мере осознания их человеком фрагменты «потока материала» получают от человека значения и превращаются в символы, которые, в свою очередь, воздействуют на сознание человека. По мере того, как какие-то элементы культуры отмирают, их субстрат возвращается обратно в «поток материала», как бы «во тьму внешнюю». Получается, что как только человек — носитель культуры отворачивается от предметов и явлений, они лишаются смысла, ибо в глазах антропологов только человек есть производитель смыслов культуры, и неясно, как он приобрел эту способность. Учение об интенциональности Ричарда Шредера представляет собой квинтэссенцию идеи о человеке как творце и о мире как результате взаимодействия объективности и человеческой субъективности без Творца. В его интенциональном мире живут интенциональные личности, конструирующие эти миры и конструируемые этими мирами (Shweder, 1991, 25). Так предстает культура без Творца — всего лишь субъективный конструкт.

Но понять культуру можно лишь, если принять, что через культуру, которая есть язык, доступный человеку в падшем мире, говорит Творец²³. Однако в земном мире значение Божественных символов исковеркано, искажено. И вот в их толковании людьми, культурами, традициями возникает разница. Но основание символов заложено в смыслах, данных в творении Творцом, а значит — объективно. Все в тварном мире имеет в себе знак Горнего мира, который истинно или ложно человек истолковывает²⁴. Адекватно, т. е.

²³ «Если религия — компенсация разрыва человечества с Богом, то культура — компенсация разрыва с Божиим миром. В раю же не было этих разрывов, не было разных языков и парадигм, а значит, общение человека с Богом не было особым языком религии, взаимодействие человека с окружающим миром не являлось культурой. Там человек говорил на языке Бога, и первозданная природа жила по закону этого единого языка. Более того, если в райском мире не было нашей культуры, то не было и нашей природы. Разве можно назвать природой то, что тебя понимает и тебе повинуется, и то, с чем человек общается напрямую, без культурных “переводчиков” — искусств и науки?» (Щипков, 2017).

²⁴ Панайотес Неллас пересказывает мысль преп. Максима Исповедника: «Человек призван через правильное использование своих естественных сил превратить это потенциальное единство в действительное единство самого себя и всего творения в Боге. ... Силы души естественно соединены с телесными чувствами. Именно от телесных ощущений, которые проявляются вовне через органы чувств, зависит деятельность душевных сил, именно посредством телесных ощущений душевные силы проявляются в вещественном мире. ... Душа, правильно пользующаяся чувствами, не только способна присущими ей силами упорядочить мир, но и — что существеннее — иметь власть “преуспевать, мудро приемля в себя идеи видимого”, в которых “Бог сокровен и проповедует в молчании”. Таким образом, добродетели, являются не просто качествами души, а, скорее, некими действительными душевно-телесными состояниями, будучи сочетанием или, выражаясь словами преп. Максима, сплетением душевных

в соответствии с замыслом Творца, могут видеть мир только святые. Но порой сильно замутненная интерпретация Божественных символов и есть базовая основа культуры.

Человек и в самом деле творит смыслы мира, в котором живет, имеет дар символизации. Однако такие смыслы вторичны, и необходимо соотносятся с символами Божественного. Человек и земной мир не замкнуты сами в себе, Бог придает им смысл и в них постоянно присутствует, человек же Его присутствие интерпретирует — более или менее (чаще менее) истинно.

Наш земной мир — интенционален, но он наполнен выражениями Божественного Бытия, которые интерпретируются культурой. В обычных простых вещах присутствуют символы мира Горнего. Вот притча, которую рассказывал преп. Паисий Святогорец. Простая безграмотная женщина-крестьянка просит старца научить ее молиться. Он интересуется: «А сейчас как ты молишься?» «Вот я мету комнату и говорю: как я выметаю мусор, вымети, Господь, грехи из моей души. Когда стираю, прошу: как я очищаю от грязи это белье, Господь, вычисти мою душу». Так крестьянка открывала в обычных каждодневных своих делах символы Божественного²⁵.

Итак, культура — это множество артефактов, из которых одни представляют собой сопряжения культурных значений, которые присутствуют в сознании человека, обусловленном культурой, с материальным субстратом этих значений (который сам по себе культурой не является, а представляет собой физическое явление или объект), а вторые являются сопряжением обусловленных культурой значений и Божественных Символов (которые сами по себе также культурой не являются). Так, если мы рассматриваем механизмы образования значений как психологические, то культура представляет собой систему духовно-психологических и материально-психологических объектов и явлений (немало и духовно-материально-психологических, таких, где

сил с соответствующими душевными чувствами и их органами, посредством которых душа охватывает чувственный мир. ... Духовный же разум, сокровенный в пребожественных логосах, во всем этом побуждает душу и возносит всецело всецелому Божеству. И Бог объемлет всецелое души вместе с присущим ей телом и дарует им подобие Себя как Сам знает. Таково естественное состояние человека по образу Божию. Таково его истинное назначение. Уклоняясь от этого направления, он впадает в противоестественное» (Неллас, 2011, 64–68).

²⁵ Как пишет архим. Киприан (Керн), «все вещи и события суть только прозрачная оболочка какого-то иного мира, недоступного наблюдению наших органов чувств. Духовный взор усматривает и духовный смысл, истинный корень данного предмета и явления; взор же материальный не поднимается с поверхности земли и не проникает в суть данного явления. Близоруки те, кто думают, что телесным зрением ограничивается восприятие мира... Сам Спаситель Своими притчами учит нас такому подходу к миру явлений. В Его притчах предметы, так сказать, самые прозаические приобретают иной смысл и открывают свою потаенную суть, вводят в мир иных реальностей. Тогда зерно, закваска, вскисающая тесто, невод, соль, лоза и подобное открывают нам тайны, скрытые от телесного зора. За этими предметами внешнего мира видятся истинные их логосы, смыслы вечного бытия. От Спасителя этому научились свв. отцы, проникавшие духом в тот мир, за прозрачную ткань чувственных явлений. Им мир этот представляется символически, логосно, духовно» (Керн, 1996).

материальный субстрат является символом духовного). Весь идеальный мир является культурным преломлением духовного.

С помощью культуры Творец открывает себя человеку через Символы Горнего мира (таинства, иконы) и естественное откровение²⁶. А становясь артефактами, Божественные Символы и предметы внешнего мира становятся культурными символами (уже с прописной буквы). Но и Нечистый пытается представить свои темные смыслы. Так, он предъявляет блуд как любовь, побуждает человека создавать тонкую и привлекательную, романтизированную символизацию похоти, характерную не только для современного мира, превращая ее в агрессивную и положительно коннотированную систему значений низшего мира. Однако отец лжи сам символы творить не может, он выворачивает те, что исходят из Горнего мира, наизнанку, совершает подмену смыслов. Основываясь на дьявольской подмене, человек, символизируя — человек, а не Дьявол! — включает смыслы в ложную коннотацию. Господь дал человеку подобную свободу.

На основании знаков духовного мира (Горних, но также и бесовских) человек творит свои культурные символы-артефакты в разных сферах своей жизни, человек образует свою систему символов — свою культуру. Системы эти в различных традициях могут быть разными и производить непохожие картины мира. Их порождение уже является следствием разделения человечества, вызванным наказанием Божиим за Вавилонское столпотворение: люди заговорили на разных языках, разделились на разные народы. Не так ли следует объяснить первоначальный этногенез? Более верная интерпретация Божиих символов теми или иными этническими культурами православных народов помогает им выражать высокие истины человеческого бытия, но, опять же, если речь идет об этнических культурах, то всегда лишь в некотором приближении.

Символизация, порождающаяся из внутреннего мира человека посредством дискурса (того процесса, о котором говорит Джеффри Уайт), представляет собой вторичный по отношению к символам духовного мира пласт людской культуры.

Человек порой более восприимчив к ложному перетолкованию Божественных символов врагом человека, к лести, на основе которой он «сотворяет» некую символическую систему, ложно используя свой творческий дар. И эти бесовские символы также вплетаются в ткань культуры. Культура, таким образом, порой представляет собой причудливое переплетение разных артефактов, имеющих разную полярность, а также сплетение их с собственно человеческими порождениями, которые носят характер адаптаций к внешней среде — тех самых сопряжений человеческих значимых систем, материальных объектов и явлений.

Первый Адам был наделен истинным даром сотворца: ему было поручено дать имена (смыслы, значения) явлениям тварного мира, животным, например. Падший Адам во многом утратил способность быть сотворцом, однако стремление к творчеству у человека осталось, и интерпретирование — первое

²⁶ «Бог устроил этот видимый мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть оного мира» — св. Григорий Палама (Жерн, 1996).

его выражение. Так человек осмысляет, ошибочно или приближенно к Истине — это зависит от интенции личности человека, — явления мира, в котором живет: материального, душевного и духовного. Большой художник может приближаться к истинным смыслам, но человеческое творчество (в том числе и у тех, кого называют большими художниками) может быть иллюзорно и порой ложно интерпретирует смыслы Творения.

Иная деятельность, доступная человеку — исихия, безмолвная молитва, непосредственное Богообщение без культурных образов и внешних символов.

Способность к интерпретации символов, заложенная Богом в человека вместе с даром речи, дает человеку огромное преимущество над животным миром. Орган интерпретации — психология, Ψυχή, душа человека. Но душа человека связана с его телесностью, а значит, имеет нечто общее с животной душой. Поэтому закономерно, что культура имеет измерение, который кажется более естественнонаучным.

Так можно допустить известный резон в соотношении роли культуры, которую она играет в человеческом обществе, с ролью инстинкта, которую он играет в животном мире. Идея тут состоит в том, что обществу нужны интегративные механизмы, способных столь же эффективно осуществлять его интеграцию, как, скажем, это делает инстинкт у насекомых. Как ни странно, в культуре такую роль могут играть ценности и идеалы, если взять их функционально (Маркарян, 2014, 63). Но что тут нового, если речь идет об интенциональных («сконструированных») человеческих мирах? «Без наличия подобной системы (идеалов и ценностей. — С. Л.) человек как социальное существо не был бы способен выполнять свою функцию в обществе, преодолевать невзгоды и испытания в борьбе за существование. Веру в смысл и ценность жизни ему придает (как правило! — С. Л.) как раз культура. Потребность в этом столь же реальна и важна, как в пище и убежище. Именно культура создает в человеке иллюзию его значения, всемогущества и всеведения» (Маркарян, 2014, 64). Конечно, обидно, что такую нашу человеческую способность Маркарян сравнивает с инстинктом, объединяющим сообщество насекомых, но если подойти к делу со смирением, то заслуживает ли вера человека в свое всемогущество иного сравнения? Как о том говорил свт. Григорий Палама, «на самом деле, много ли мы отличаемся от муравьев? Разве не из тех ли веществ составлено это наше смешение, т. е. наше тело, что и ихнее? Разве не тем же веществом питаемся мы, что и они? Разве не в тех же местах живем мы, что и они? Разве не почти одинаковыми способностями мы обладаем, что и они? Да и разве нет ли чего такого, в чем бы муравьи не превосходили нас? Ведь, в самом деле, они более, чем мы, сообразительны в отношении своих потребностей; более предусмотрительны в своих жизненных нуждах, и более деятельны в накоплении годичных запасов пищи. Но с другой стороны и мы превосходим их разумной способностью нашей души. Но что значит это превосходство наше над муравьями по сравнению с превосходством Божиим над нами?» (Керн, 1996).

Такой биологизм может шокировать, но в некотором контексте он правомерен, ведь душа (а значит, и культура) имеет и витальную функцию, она включает в себя и удовлетворение нужд плоти и социальных потребностей.

Иногда говорят об обществе как об организме, и тогда даже на человеческие ценности и идеалы смотрят с точки зрения органических потребностей. Тут культура рассматривается как механизм функционирования человеческого сообщества как целого, где ценности и идеалы — одно из преломлений органической жизни общества, имеющие свои функции. Какие? На первом месте тут стоит функция осмысления, придание человеческой жизни какой-либо осмысленности, ибо без смысла человек и человеческий коллектив жить не может. Но тут смыслы лежат в одном пласте с технологиями, навыками, стереотипами, т. е. в пласте функциональном, в котором чаще всего люди и остаются. Они выходят за его пределы, только обращаясь к жизни духа. Чисто душевная же жизнь во многом остается органической. И в этом нет ничего для нее унижительного, всему свое место. Культура — сфера души, а не духа. В упомянутом срезе она душевно-телесна, и ценности и идеалы можно рассматривать и в таком контексте, в качестве винтиков жизнедеятельности общественной системы. В этом контексте они могут быть более или менее доброкачественны, но без духовной перспективы они в таком контексте и остаются.

Выявление душевно-телесных оснований культуры отнюдь не указывают на ее злокачественность, ибо тело не является злым началом. Но оно само по себе страдательно и не способно подняться ввысь, когда оно лишено духа. Тело порой может помочь человеку в Богообщении, через крестные знамения и поклоны участвуя в молитве. А потому, конечно, у культуры есть и идеальное-духовное измерение.

Что представляет собой идеальное измерение культуры? Оно не противостоит естественнонаучному, а оба они сосуществуют как компоненты единой системы, они переплетены, поскольку идеальное, которое порой представляет собой преломление в рамках культуры духовного начала, неотрывно в культуре от механизмов человеческого восприятия внешнего мира — перцепции, — которые протекают в соответствии с естественнонаучными закономерностями. А потому и ценности, и цели в культуре, которые как правило остаются интенциональными, культурно сконструированными, не находятся полностью в лоне идеального. Они и сами в некотором своем срезе проявляют себя как орудия адаптации человека к падшему миру.

Идеалы и ценности сами по себе — преломление реальностей духовного мира. И они никогда не остаются в уме человека чем-то абстрактным, а выражаются в моделях человеческого поведения, приобретая особый личностный или, если речь идет об этнических культурах или других общностях, коллективный смысл. Так идеалы и ценности превращаются в концепты, в своей системе объединяющиеся в концептосферу культуры²⁷.

²⁷ Понятие «концептосфера», как правило, используется в когнитивной лингвистике. К нашему же культурологическому пониманию этого термина приближается подход И. С. Добряевой, рассматривающий «концептосферу» как область адаптированных культурой смыслов и ценностей, как «набор ценностей (или ценностных смыслов), представляющий собой семиотическую систему, основанную на способности человека к символизации» (Добряева, 2018, 53).

Концептосфера — своего рода хранилище человеческого опыта и памяти. Развитие культуры можно рассматривать как осмысленную историю интерпретаций идеалов и превращений их в сложные и разветвленные, гибкие или строгие концепты, которые и подчиняют себе жизнь человека в культуре. Да, в рамках культуры падшего мира полное достижение истинных смыслов невозможно, но человеку свойственно стремиться к Истине, которая обитает в мире Горнем, куда культурная мысль не способна проникнуть. Для человека Она порой остается концептом.

Но культура не чужда Божественному. В литургической культуре это дано самым непосредственным образом, но к этому в свою меру стремятся и все высшие образцы человеческого искусства, эстетика и этика, пусть и в адаптированной форме, поощряющие высокие образы человеческих поступков. Через выполнение Заповедей Божиих человек по Благодати уподобляет себя Богу. И «искусством из искусств», «наукой из наук», как говорили Отцы Церкви, является «умное делание», достижение человеком обожения, когда уподобляются по Благодати Христу-Богочеловеку и дух, и душа, и тело святого. Но это уже вне компетенции культурологии.

Источники и литература

1. Брянчанинов (1997) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М.: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. 30 с.
2. Добросельский (2009) — *Добросельский П. В.* О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека. М.: Благовест, 2009. 816 с.
3. Добряева (2018) — *Добряева И. С.* Интеграция языковой и концептуальных картин мира: концептосфера // Концептуальные исследования в аспекте лингвокультуры: сб. статей. СПб., 2018. С. 48–55.
4. Керн (1996) — *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. LXXVIII, 449 с.
5. Коул (1997) — *Коул М.* Культурно-историческая психология: наука будущего. М.: Когито-центр, 1997. 432 с.
6. Маркарян (2014) — *Маркарян Э. С.* Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи / Отв. ред., сост. А. В. Бондарев. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 656 с.
7. Мейендорф (2014) — *Мейендорф И., прот.* Антропология и первородный грех / Пер. с англ. А. В. Левитского. 2014. 13 с.
8. Неллас (2011) — *Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Перс англ. Н. Б. Ларионова. М.: Никея, 2011. 304 с.
9. Новиков (2004) — *Новиков Д. В.* Христианское учение о человеке. М.: Синодальная Богословская комиссия; Христианская жизнь, 2004. 432 с.
10. Правиков, Правикова (2007) — *Правиков А., Правикова Е.* Имена, написанные на небесах. М.: Изд-во Прихода храм свв. бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2007. 255 с.
11. Режабек, Филатова (2010) — *Режабек Е. Я., Филатова А. А.* Когнитивная культурология: учебное пособие. СПб.: Алетейя, 2010. 316 с.

12. Роуз (1995) — *Серафим (Роуз), иером.* Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. СПб.: Царское дело, 1995. 253 с.
13. Успенский (1914) — *Пантелеймон (Успенский), иером.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина (Пример церковно-отеческой антропологии). Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1914. 30 с.
14. Феофан Затворник (2012) — *Феофан Затворник, свт.* Внутренняя жизнь. М.: Отчий дом, 2012. 192 с.
15. Филарет Московский (2004) — *Филарет Московский (Дроздов), свт.* Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-пресс, 2004. 475 с.
16. Филарет Московский (2018) — *Филарет Московский (Дроздов), свт.* Пространственный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Терирем, 2018. 160 с.
17. Флиер (1995) — *Флиер А. Я.* Культурогенез. М., 1995. 128 с.
18. Щипков (2017) — *Щипков В.* Была ли культура в раю? (17 августа 2017 г.) // Православие.Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/105798.html> (дата обращения 26.10.20).
19. D'Andrade (1992) — *D'Andrade R.* Cognitive Anthropology // New Directions in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 47–58.
20. Markarian (1998) — *Markarian E.* Capacity for World Strategic Management. Yerevan: Gitutyun, 1998. 202 p.
21. Schwartz (1992) — *Schwartz Th.* Anthropology and Psychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 324–337.
22. Shweder (1991) — *Shweder R. A.* Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London (England): Harvard University Press, 1991. 404 p.
23. White (1992) — *White G.* Ethnopsychology // New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 21–46.