

молодежи, также и Церковью закладываются основы духовности и нравственной чистоты, дарующие спокойствие и счастливую жизнь нам и нашим детям.

Со своей стороны хочу заверить, что Православная Церковь не остановится на достигнутом. Мы полны решимости продолжить добрую традицию проведения таких и многих других мероприятий, направленных на культурное и духовное просвещение студентов и выпускников разных стран. Это наша миссия и залог обеспечения нашим детям счастливого безопасного будущего.

Мы сможем прикоснуться к тем страницам нашей общей истории, на которых неистребимыми чернилами написаны как историческая значимость личности Преподобного Сергия Радонежского в развитии Русской Церкви и государства, так и образование Троице-Сергиевой Лавры, житийная и научно-историческая литература о преподобном Сергии Радонежском. Мы увидим тот самый культурный код православия, который лежит в основе истории Православия и поступков наших предков, множество других актуальных тем.

Мы призываем всех участников Круглого стола к установлению прямых контактов во имя взаимопонимания, взаимообогащения культурными традициями, что будет способствовать приумножению всех тех знаний, которые мы накопили в процессе обучения, повседневной жизни и работы. Наша с Вами встреча станет ещё одним подтверждением значимой роли Православия в истории нашей страны, будет способствовать упрочнению духовного единства братских народов Православной Руси.

### ***Можейко М.А.* Традиционные христианские ценности и проблемы воспитания в новом тысячелетии**

XXI век не только распахнул перед человечеством дверь в новое тысячелетие, но и унаследовал многие проблемы века минувшего. Одной из важнейших таких проблем является проблема комплексного образования и воспитания. Если в сфере информационных технологий достигнуты воистину впечатляющие успехи, то гуманитарная, духовная наполненность образования по своей продвинутости зачастую не соответствует его информационному обеспечению.

Начало XXI века предельно остро поставило вопрос мировоззренческого обеспечения образовательного процесса, то есть формирования в ходе образования не только эрудированного носителя знаний, но личности в полном смысле этого слова, то есть цельного в моральном и духовном отношениях человека.

Острота этой проблемы во многом связана с тем обстоятельством, что многие идеологические системы, предложенные человечеству культурой XX века, потерпели своего рода аксиологическое фиаско. Согласно метафорическому определению современного философа Фредерика Джеймисона, культура XX века характеризуется феноменом своего рода «обратной апокалиптичности» (an inveted millenarianism): традиционное для человека «ожидание и предчувствие будущего заместились ощущениями конца того или этого: конец идеологии, искусства или социального класса; “кризис” ленинизма, социальной демократии или буржуазного “общества всеобщего благоденствия” и т.д.».

Особенно остро это дало о себе знать на так называемом постсоветском культурном пространстве, где ценностное доминирование одной определенной идеологии было практически тотальным и потому уход со сцены этой идеологии на какое-то время создал в некоторых культурных зонах аксиологический вакуум. Неслучайно средства массовой информации практически всех государств постсоветского региона так много говорят о необходимости формирования новой общенациональной идеи, новой системы ценностей и т.п.

Однако, и для западной культурной традиции эта проблема столь же актуальна. Согласно Жану-Франсуа Лиотару, в современной культуре «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями, теряют свою силу». Как пишет этот мыслитель, «сегодня мы можем наблюдать своеобразный упадок того доверия, которое западный человек на протяжении последних двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества», и, в целом, «...не существует позитивной ориентации, которая могла бы открыть перед ним какую-то новую перспективу».

Таким образом, по Ж.-Ф. Лиотару, «эклктизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино

смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед – в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге». – Иными словами, коллаж и мозаика превращаются в постмодернизме из частного приема художественной техники (типа «мерцизма» К. Швиттерса в рамках дадаизма) в универсальный принцип построения культуры. Примечательна в этом отношении фотография на обложке изданной в 1998 году монографии З.Сардара «Постмодернизм и другие», изображающая женщину в парандже с американской сигаретой [4].

Существование в едином пространстве не только семантически несоединимых и ценностно взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает – в качестве своего рода аннигиляционного эффекта невозможность того, что К.Лемерт образно назвал «единым зеркалом мира». По оценке французского философа Мишеля Фуко, современность оказывается «эпохой комментариев которой мы принадлежим», а современная культура – своего рода «ничейной землей», то есть таким культурным пространством, где равно приемлемы любые интерпретационные стратегии и оценки, где открывается возможность истолковать происходящее и так, и этак, – по принципу исономии, то есть «не более так, чем иначе». По оценке Р.Рорти, из актуализирующихся в постмодернистском обществе систем ценностей «ни одна не обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна не является более гуманной, чем другая», они просто равновозможны. И даже простой консенсус оказывается в этом контексте, по оценке французского мыслителя Жоржа Батая, «подозрительной ценностью».

Следует, однако, отметить, что после событий в Соединенных Штатах 11 сентября 2001 года, – событий, поставивших человечество перед лицом ситуации, заставившей вспомнить об вполне недвусмысленной определенности фундаментальных и непреходящих ценностях, – на Западе также заговорили о «пределах» постмодернистского ценностного плюрализма, об опасности отказа культуры от стабильных систем ценностей и шкал оценок.

Но если это верно (и болезненно) применительно к обществу в целом, то тем более остро это ощущается применительно к

отдельной личности, оказывающейся в ситуации отсутствия духовных идеалов и неопределенности нравственных норм. В социально-психологическом плане обрисованная культурная ситуация во многом означает своего рода разрушение условий возможности целостного восприятия человеком себя как самоидентифицированной личности.

Так, современными английскими и американскими психологами причем не только теоретиками, но и практиками – зафиксирован факт так называемого «кризиса идентификации», когда человек, особенно молодой, оказывается неспособным четко зафиксировать свою позицию по отношению к аксиологическим системам, а следовательно, не может зафиксировать самоидентифицированность своего сознания и себя как личности [3].

Иными словами, «кризис идентификации» как социальный феномен теснейшим образом связан с кризисом «судьбы» как психологического феномена, основанного на целостном восприятии человеком своей жизни как идентичной самой себе.

Если воспользоваться выражением А.П.Чехова, то для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой «сюжет для небольшого рассказа» – сюжет, при всей своей непритязательности, вполне определенный и неповторимый как в событийном, так и в аксиологическом планах. И за определенностью биографии стояла определенность личности, рефлексивно осознающей свое отношение к условиям жизни и опирающейся в своем поведении на определенную систему ценностей.

Ханна Арендт, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под «героем» понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), также отмечает: «то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может в конце концов быть рассказана как история с началом и концом, есть доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца» [1].

Но что же понимается под рассказом в культуре постмодерна? (А это тем более важно, что современная культура оценивается в постмодернизме именно как культура нарративная, то есть культура «нарративов» или «рассказов», «повествований».)

В постмодернизме рассказ не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного объективно наличного смысла,

повествование о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективно наличному смыслу этого события, – смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе рассказывания, т.е., по формулировке М. Постера, «мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия».

Собственно, по формулировке Ф. Джеймисона, сама процедура рассказа фактически «творит реальность», одновременно постулируя ее относительность, т.е. свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность. Иными словами, нарратив – это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному.

Что же означает данная культурная установка для такой формы рассказа, как рассказ о себе, и о такой форме истории, как история жизни – биография и автобиография?

Для культуры постмодерна индивидуальная судьба – это уже не «сюжет для небольшого рассказа», но поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии: тексты Р. Музиля «О книгах Роберта Музиля», Р. Барта «Ролан Барт о Ролане Барте», Антониони «Антониони об Антониони» и мн. др.

По оценке современных мета-теоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.), типовым способом самоидентификации для субъекта эпохи постмодерна становится способ нарративный: важным оказывается не то, что имело место быть, а то, что человек рассказывает об этом, причем рассказов может быть сколь угодно много и они могут быть диаметрально противоположными как по смыслу, так и по высказываемых в них оценкам.

Современные исследователи-психологи (А. Джироукс, С. Ланкшир, П. Мак-Ларен, М. Петерс и др.) констатируют – с опорой на серьезные клинические исследования, – что конструирование своей «истории» (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное. – Ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны [3].

Таким образом, индивидуальная биография превращается из «судьбы» в относительный и вариативный «рассказ». Как было показано Р. Бартом во «Фрагментах любовного дискурса», даже максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой биографии – история любви – также относится к феноменам нарративного ряда: в конечном итоге, «любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, которую я сам для себя декламирую. Собственно, влюбленный даже определяется Р. Бартом в этом контексте как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише. Собственно, содержание всей книги, посвященной аналитике последних, и разворачивается после оборванной двоеточием финальной фразы Введения – «So, it is a lover who speaks and who says:» [2]. В конечном итоге, «history of love» – превращается в организованную по правилам языкового, нарративного порядка, а потому релятивную «story of love» и, наконец, просто в «love story».

В конечном итоге, важнейшим принципом организации нарративно версифицированной биографии оказывается всё тот же принцип исономии (не более так, чем иначе): ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая.

На основе этого Дж. Уард (автор термина «кризис идентификации») констатирует применительно к современной культуре «кризис судьбы» как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии.

Констатируя «кризис идентификации» как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия постмодернизма формирует специальную программу «воскрешения субъекта» на основе своего рода «неоклассицизма», программа формирования которого предполагает или «возврат утраченных значений» (М. Готдинер, Дж. Уард).

В самом деле, в тезаурусе культурной традиции существуют ценности, чей позитивный потенциал апробирован веками и не девальвируется с течением времени.

Два последних тысячелетия в эволюции европейской культурной традиции прошли под знаком христианской веры. Практически во всех своих проявлениях европейская культура может рассматриваться как глубоко и фундаментально детерминированная христианскими ценностями.

Идеалы и ценности христианства оказали как аксиологическое, так и содержательное влияние на развиваемые в контексте этой культуры: мораль (практически все кодексы которой генетически восходят к библейскому декалогу); искусство (включая и тематику, и образный строй); философию (от базисной для европейской традиции универсальной идеи трансцендентализма и до предельно конкретной специфики артикуляции схоластикой онтологической и гносеологической проблематики, оказавшей влияние на все последующее историко-философское развитие Европы); доминирующие системы ценностей (переосмысление таких фундаментальных для человеческого бытия универсалий, как добро, справедливость, свобода, любовь и счастье) и культурные идеалы, а также осознание этой культурой себя как векторно ориентированной в будущее, что остро артикулирует в ее контексте феномена Надежды.

Но особое значение для развития культуры западного образца имеет то обстоятельство, что религиозная традиция, на которой эта культура основана, является традицией теистической.

Православие представляет собою яркое воплощение теизма, основываясь на Тринитарном догмате о бытии всеблагого, всеведущего и всемогущего Бога. Фундаментальной характеристикой православия является его принципиальная диалогичность: православная вера задает особо напряженную артикуляцию эмоционально-психологической компоненты религиозного сознания.

В соответствии с этим, православие как религия личного Бога предлагает и особую интерпретацию личности, понимающей человека в качестве неповторимой и уникальной субъективности, выступающей как особая ценность.

В рамках теистической веры индивидуальное я уже изначально находится в сакральном диалоге с Божественным Я, для которого оказываются значимыми тончайшие нюансы душевного состояния верующего. И если в религиях нетеистического типа максимальную

позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (греко-римская религия, синтоизм и др.), то в теистических традициях на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности – «сердечная вера» в православии. Тем самым в православной традиции самыми значимыми становятся именно личностные, неформализуемо интимные, душевные состояния верующего, ибо даже при скрупулезном соблюдении культовых требований можно оказаться грешником, согрешив «в душе своей» или лелея в ней «червеца сомнения», и, напротив, погрешности во внешней стороне отправления культа могут искупаться истовостью веры.

В образе Иисуса Христа характерный для теизма вектор личностной артикуляции персонифицированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает не просто персонифицированный облик, но подлинно экзистенциальные человеческие черты, оказываясь открытым не только для диалогического Откровения, но и для страдания, а значит, сострадания и милосердия, инспирируя фундаментальный переход европейской культуры от «религии страха» (по терминологии Э. Фромма) к «религии любви».

Православная традиция акцентирует феномен искупительной жертвы Христа как выходящий за пределы оценочной этики акт милосердия и спасения человечества, несмотря на его греховность. В соответствии с этим нравственная максима достойного «несения своего креста» апплицируется на парадигмы человеческого поведения: семантическая фигура мученика, аксиологически значимый статус страдания («сердца болезнующего») и аскезы в христианской этике), что задает глубокий и глубинный психологизм христианской культуры. Этот психологизм фундирован базисной для православной традиции идеей диалогизма со-бытия человека с Богом, максимально реализующегося в феномене Откровения и предполагающего остро личное эмоциональное переживание любви к Богу. На этой основе формируется мировоззренческая парадигма не чувственного и не бес-чувственного, но со-чувственного отношения к миру. Типичным примером может служить в этом отношении позиция Максима Исповедника, ярко контрастирующая с западноевропейскими нравственными программами, основанными на постулате бесстрастной атаксии (стоицизм и т.п.).



Подобное ценностное основание задает православной (как и христианской в целом) традиции отчетливо проявляющуюся ориентацию на рефлексивные формы сознания: интенции на осознание собственной греховности, оценочное осмысление собственной веры и т.п.

В рамках европейской культуры оформляются (особенно после «Исповеди» Августина) не только идеалы, но и технологии глубинной интроспекции и скрупулезной морально психологической рефлексии, – задается традиция программная культивации рафинированного интеллектуального самоанализа, который, собственно, во многом делает Европу Европой.

Вместе с тем, православный Символ веры, основанный на идее вочеловечивания Бога, задает в культуре человекосоразмерную парадигму божественного служения, понятого не в качестве дискретного героико-экстатического подвига, но в качестве неизменного достоинства и перманентно повседневного милосердия в отношении к ближнему (не экстремум, но норма: с любовью, но не со страстью), делая акцент не на человечестве, но на человеке: «...Жаждал, и вы напоили меня... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне» (Мф, 25, 35–40).

Особое значение и особый статус обретает в этом контексте образ Иисуса Христа. – В обозначенной системе отсчета он являет собою в контексте европейской традиции культурный символ высшего порядка, центрирующий европейскую культуру в смысложизненном отношении: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему ценностей, с другой – задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные исходным западным поведенческим программам. В числе таких программ могут быть названы следующие: активизм, уравновешенный христианской идеей препоручения себя в руки Божьи и делегирование Христу как Спасителю решения собственной судьбы; индивидуализм, смягченный нормативной максимой любви к ближнему; рационализм, тотальное доминирование которого снимается концепцией Откровения, и волюнтаризм, которому противопоставляется нравственная ценность смирения.

Даже сами исконно присущие западной традиции логико-вербальная ориентация, когнитивный и праксеологический оптимизм и интеллектуализм переосмысливаются и преисполняются новым значением благодаря пониманию Иисуса Христа как воплощенного Слова (Иоанн, 1, 14). В образе Иисуса Христа, акцентирующем не громовую мощь, но тихий глас Божий, в качестве основы и истока не только вселенского могущества, но и подлинной свободы выступает не внешняя (физическая или социальная) сила, но душевный покой (мир) и самообладание – парадигма силы духа, фундирующая собою в качестве своеобразной сакральной программной ценности всю европейскую культуру.

Именно посредством образа Иисуса Христа православие сохраняет в контексте европейского целерационального технологизма и интеллектуализма артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни. Например, нетипичная для Европы, но все же присутствующая в ее тезаурусе нравственная максима, сформулированная Людвигом ван Бетховеном: «Перед великим умом я склоняю голову, перед великим сердцем преклоняю колени», могла появиться в европейской культуре именно и только благодаря наличию в ней христианской традиции.

Одним из важнейших аспектов православного вероучения, существенно важным применительно к вопросам воспитания, является концепция соотношения индивидуальной личности и социального контекста. Если на Востоке автономия понимается мыслится, как дистанцирование от социального контекста в условиях растворенности человека в природных (космических) циклах, то применительно к Европе, где отношение к природе конституируется в парадигме природопользования, феномен автономии, в тенденции, конституируется в экстремальном своем варианте, – автономия как тотальное противостояние среде.

Христианство, в целом, существенно сдвигает культурные акценты. Православная сотериология центрирована фигурой Иисуса Христа как Спасителя (ср. с идеей Машиаха в иудаизме, которая, будучи эксплицитно выраженной, тем не менее, не фундирует собою иудаизм: «если ты садишь дерево и услышал о приходе Машиаха, закончи работу свою, а потом иди встречать Машиаха»).

Безусловно сохраняющая свой статус идея всеобщего единения (в духовном аспекте) дополняется и уравнивается идеей автономии в плане отношения к наличному социальному контексту. Интерпретация последнего в свете презумпции Второго Пришествия предполагает перенесение аксиологических акцентов (при осмыслении феномена социальной темпоральности) с настоящего к будущему. Подобное перенесение аксиологических акцентов с настоящего в будущее (идея второго пришествия и царствия Божьего на земле) задает в христианстве парадигму дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий: «не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» (Посл. к евр., 13–14). Нравственная автономия личности от внешних условий бытия становится одной из базовых ценностей европейской культуры.

Не менее значимо и то обстоятельство, что в общем контексте доминирования универсально-логического типа культурных программ в европейском культурном пространстве православие задает острую артикуляцию значимости личного прецедента Поступка.

Формирование собственной готовности к этому Поступку, развитие способности к нему требует от человека особого беспристрастно-критичного и творческого – отношения к себе, предполагающего кропотливый процесс формирования в себе тех нравственных и духовных качеств, которые необходимы для выполнения долга. – Воспитание выступает в этом контексте как самовоспитание, а творчество – как «творчество себя», то есть творчество, направленное не на внешний предмет, но на собственный духовный мир, и предполагающее нравственное его очищение и культивацию позитивных духовных начал. И православная традиция демонстрирует высокие примеры подобного «умного деланья», творчества себя (например, в исихазме).

Таким образом, важнейшим аспектом православной культуры является ее интенция на формирование личности особого типа, а именно – личности, ориентированной в социальном плане на сохранение самотождественности и духовной автономии в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, и, вместе с тем, индивидуальную ответственность за судьбы мира.

## Литература

1. Арндт, Х. Ситуация человека./ Х. Арндт, // Вопросы философии. 1998. – № 11.
2. Barthes , R. A Lover's Discourse. Fragments. R. A Barthes , / Translated by Howard R. – L., 1979.
3. Giroux, A. A., Conternarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Post-modern Space. / A. A., Giroux, C Lankshear., P McLaren., M Peters. – N.Y., 1996.
4. Sardar, Z. Postmodernism & Others. The New Imperialiam of Western Culture./ Z. Sardar, – Chicago, 1998.

### **Лойко А.И. Роль Сергия Радонежского в эволюции православия к истокам русской души**

Православная церковь отмечает в 2014 году важное событие явления в духовный мир Сергия Радонежского. Событие замечательное тем, что русский народ явил человека, открывшего ему возможность быть в прямом диалоге с Богом. Это происходило тогда, когда католичество становилось все более отдаленным от паствы, а православие, напротив, через богоизбранных, стремилось к истокам народной души русского человека. Православие в России генерировало новую генерацию духовных сподвижников, призвание которых сопрягалось с исторической эволюцией русского мира, в пределах которого на пассионарной основе космического влияния формировался русский суперэтнос. Он позиционировал свою роль в Евразии правом на самобытное развитие. Этому развитию препятствовало татаро-монгольское иго и экспансия католического Запада.

Усилия С. Радонежского были направлены на введение православия в новом его образе в идентичность великорусского народа. Согласно Л.Н. Гумилеву, это очень важный этап этногенеза, поскольку космический биосферный заряд энергии должен наполниться национальными особенностями образа жизни, ценностями, культурно-историческим типом. В первоначальном виде пассионарии представлены людьми из различных социальных групп. Общность их интересов формирует природный ландшафт леса и степи, диалог с природой. Затем они начинают понимать общность этих ценностей с позиции межкультурного диалога. Для