

УДК 2-9 (572.2) (04)

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ КИРГИЗИИ

Е.Е. Озмитель

Дано определение понятия “православная культура”, рассмотрены подходы (идеографический и историко-системный) к ее изучению как социокультурной целостности, предложена модель православной культуры и установлены диагностические параметры, позволяющие исследовать состояние православной культуры Киргизии.

Ключевые слова: русская православная культура; духовная культура Киргизии; социокультурная система; историко-системный подход.

Православная культура – понятие неоднозначное. Иногда ее полностью отождествляют с религией, со всеми формами православного сознания и церковной деятельности, иногда – с народным православием. В первом случае, она не вполне культура, так как нельзя отождествлять Церковь и культуру, во втором – она может оказаться православной лишь по названию, так как вероучение в среде народа многократно деформировалось вследствие случайных влияний и язычества.

В целях конкретизации предмета исследования правомернее всего понимать православную культуру как культуру православного общества, то есть, как исторически обусловленную совокупность разнообразных изменяющихся форм общественного сознания (нравственности, эстетических вкусов, политических и прочих взглядов), опредмеченного в виде памятников культуры, культурных ценностей в результате исторически изменчивой общественной культурной деятельности (обрядовой, воспитательной, просветительской, политической, художественной) членов Русской православной церкви. Совокупность форм православной культуры представляет собой самоорганизующуюся и саморазвивающуюся систему, обеспечивающую этнорелигиозную и социальную идентичность и ориентированную на вневременную, неизменяемую систему ценностей и идеалы жизнеустройства и жизнедеятельности, которые основаны на православной вере, формулируются, хранятся и распространяются Православной церковью.

Таким образом, понятие “православная культура” делает возможным ее историческое изучение. Данное определение позволяет дифференцировать функции Православной церкви и православной культуры и тем самым “развести” историю Церкви как организации и исто-

рию православной культуры как историю православного общества. Основная функция Церкви как мистического организма – обеспечивать как духовное единство, функции православных церквей как религиозных институтов (каждый из которых, согласно православной экклесиологии, есть полноценный мистический организм), так и административное (институциональное) – оформлять, осмысливать и направлять духовный опыт церковных организаций и их членов, устанавливать политические и иные отношения с общественными и государственными организациями. Функции православной культуры – православным образом оформлять, осмысливать и воспроизводить социальный опыт христиан, обеспечивать единство сообщества православных верующих в миру, то есть вне церкви, аккумулировать плоды их творчества в разных областях человеческой деятельности. И так же, как возможно (и постоянно совершается) изучение истории православных церквей почти без учета фактов истории культуры православного народа, возможен и необходимый обратный подход. Меняется фокусировка, и в поле зрения историка попадают другие события и имена, возникают новые проблемы. Подход, при котором ученый смотрит на историю “сверху”, с метауровня, обнаруживая предмет своего исследования среди крупных общественных институтов, значительных событий и явлений (формаций, классов, цивилизаций, организаций, войн, революций и т.п.), заменяется историей общества в русле антропологической парадигмы исторического исследования.

Антропологическая парадигма возникла как реакция на традиционную историю *важных событий*, как противовес распространенным представлениям об объективности и автоматизме общественных процессов и тенденций. В рамках

антропологической парадигмы обосновываются и применяются различные подходы, среди которых – социальная история, микроистория, локальная история, история повседневности, гендерная история. Эти новые “истории” не являются сами по себе новаторскими. Они вписываются в русло перспективного направления, заданного представителями французской школы анналов и русскими медиевистами, изучающими “тотальную” историю, которая дополняет традиционный объект исследования историков – официальную, “ученую” культуру – культурой низовой, повседневной, фольклорной, общественной, массовой, культурой “безмолвствующего большинства”.

Основой для всех этих подходов служат установки, сводящие смысл исторических исследований к выявлению тайны исторического бытия, отличающегося своей индивидуальной неповторимостью, единичностью. Современное распространение подобных взглядов на историю связано с отторжением социокультурной унификации, которая в век глобализации с неизбежностью охватывает все страны. Общий смысл “антропологических” подходов: преодоление культурного выравнивания, возвращение в историю “человеческого фактора”, маленьких и больших личностей, апология “случайного”, “субъективного”, специфического, характерного. Мы полагаем, что историю, в том числе и “большую”, делают люди, в том числе и маленькие; что незначительные события и разные субъективные соображения достойны внимания и могут объяснить смысл прошлого.

Между собой представители разных субисторий, обращающиеся к методам и данным многих наук, – этнографии, истории, религиоведения, социологии, культурологии, психологии – не приходят к согласию. Они спорят о методах изучения исторического факта, смысле своих занятий, но все едины в убеждении, что микроуровневое исследование может и должно выходить на уровень обобщений.

Полагаем, что в нашем случае наилучшим для организации, систематизации и обобщения микроуровневого материала, позволяющим сохранить “факт” и одновременно представить целостность культуры, может стать системный подход. Основы изучения культуры как социокультурной системы были заложены Питиримом Сорокиным, философско-теоретическое осмысление структурно-функционального системного метода изучения культуры дано М.С. Каганом, имеется также опыт успешного практическо-

го применения системного подхода к изучению региональной культуры и к описанию культуры православной.

Русская православная культура как социальная система может быть отнесена к системам высшего порядка. По П. Сорокину, ей присуща логико-смысловая интеграция, когда различные компоненты культуры образуют целое благодаря связывающему их воедино общему принципу, придающему смысл и значение каждому элементу [1]. Системный анализ потому еще оказывается удачен, что он обеспечивает принципиальное единство подходов к разным уровням исследования: на уровне факта – идеографическое исследование, то есть изучение исторических феноменов духовной культуры как уникальных проявлений высшей системы ценностей; на уровне систематизации и интерпретации – социокультурная система, организуемая тем же высшим смыслом, тем же общим принципом. Для изучения истории религиозной культуры такой подход представляется наиболее оптимальным.

“Общий принцип” Сорокина – картина мира (иначе: господствующая система ценностей, миропонимание, “дух эпохи”), на основе которой формируется историческая и социальная жизнь людей¹. В нашем случае – это русская православная традиция, формирующая и направляющая жизнь русского православного общества, препятствующая его дезинтеграции, ассимиляции чужими культурами, существенной трансформации. Функционирование социокультурной системы определяется ее внутренней природой, она, противостоя хаосу, организуется и развивается по принципу самодетерминации. Система ценностей и понятий (истин, норм) закрепляет образ жизни, обуславливает формы этики, эстетические вкусы и т.д., отторгая или существенно перерабатывая те формы, которые ей не соответствуют. Внешние факторы могут только ускорять или замедлять процессы жизнедеятельности культуры, но до тех пор, пока действует “общий принцип”, воздействие на систему инородных

¹ В некоторых случаях Питирим Сорокин этот высший “общий принцип” склонен отождествлять с “миром понятий” и даже наукой, предвещающей “миропонимание, т.е. религию” [2:531]. Нам ближе другая его интерпретация “общего принципа”, руководящего культурой, интерпретация в духе “ценностей” Виндельбанда или “предельного интереса” П. Тиллиха, по отношению к которым знания, науки вторичны [2, с. 428, 529].

факторов не носит принципиального характера, серьезных изменений в системе не происходит.

Именно таким образом возникает и развивается русская православная культура в Туркестане. Она воспроизводится – русским здесь, чтобы выжить, необходимо было организоваться – в качестве русского православного общества и оформляет общественную и частную жизнь людей. В результате формируется новая традиция, отличная и от окружающих ее культур местных народов и от системы высшего порядка – русской православной культуры. Отличия первого рода обуславливаются “общими принципами”, которые руководят православными, с одной стороны, и окружающими их в Средней Азии народами – с другой. Эти отличия могут стать предметом культурологического, антропологического или философского исследования. Отличия второго рода как результат исторического развития социокультурной общности в новых изменившихся и изменяющихся условиях могут стать предметом исторического изучения. Для их выявления требуется сочетание системного анализа со сравнительным и историко-генетическим.

Одна из основных функций православной культуры как культуры религиозной – давать оценку и придавать смысл личному и общественному бытию, обеспечивая тем самым их уникальность, специфичность. Осмысление и оценивание определяют характер связей между элементами системы и обеспечивают целостность ее культурно-исторического существования. С распадом целостности система не может противостоять энтропии и под сомнением оказывается само это существование. Значит, в историко-системном анализе самым важным становится выяснение характера связей между элементами православного сообщества. Для этого необходимо описать сами эти элементы, то есть культуротворческие субъекты социума, характеризуя их двояко: с точки зрения их отношения к “общему принципу” системы, то есть к церковному учению, и с точки зрения их отношений друг к другу.

Необходимо также проанализировать деятельность субъектов православной культуры в Киргизии, выявить их потребности, идеалы и ценности, опредмеченные в ходе этой деятельности в культурных объектах, проследить их модификации. Культурные объекты как результат православного культурного творчества (в нашем случае это произведения искусства, просветительские и благотворительные организации,

культурные учреждения православных граждан и мероприятия, проводимые ими, разнообразная другая повседневная деятельность и исключительные события православной жизни) становятся индикаторами состояния системы. Диагностическим параметром, с учетом которого можно восстановить процессы, происходящие в системе, должна стать характеристика культурных объектов с точки зрения их соответствия нормам русской православной культуры. Следовательно, весьма актуальна проблема конструирования идеальной модели русской православной культуры.

Моделирование в нашем случае должно учитывать опыт самоосмысления русской православной культуры – иначе возникает реальная опасность искажения причин и смысла событий, внутренних побудительных мотивировок человеческой деятельности, иначе невозможно добиться адекватного исследования системных связей и понимания смысла изменений, происходящих в системе, поскольку культура как самоовоспроизводимый организм развивается в соответствии с внутренним принципом своего существования. Именно поэтому в поисках специфических характеристик и факторов, по которым можно было бы судить об исторической изменчивости русской православной культуры, мы обращались преимущественно к православному богословскому и философскому опыту теоретического осмысления христианской культуры.

О. Иоанн Мейендорф считает, что обсуждение исторического развития православной культуры должно начинаться с определения “эсхатологических” категорий. Он пишет: “Оценка, которую мы в состоянии дать разным человеческим традициям, как они существовали в прошлом, может быть установлена только на основании богословских предпосылок, проистекающих из самой христианской веры, которая придает смысл истории, дает ей цель (греч. “эсхатон”). Христианская инициатива в жизни общества – не слепая инициатива. Она основывается на знании того, чего в конечном счете возможно и чего невозможно ожидать в финале человеческой истории. Это христианское упование есть основа всех христианских суждений о жизни человеческого общества и культуры” [3, с. 220].

В названном труде Мейендорфа мы обнаруживаем упоминание трех субъектов: церковь, царскую власть и мирское общество (человечество, народ), роль которых действительно значима в истории русской дореволюционной православной культуры. Согласованное и спра-

ведливое действие первых двух, то есть “христианский социальный активизм”, по Мейендорфу, приводит к благоденствию народа. Ответное послушание христиан – залог гармонии, условие создания справедливого царства, предвосхищающего Царство Божье. Хотя о. Иоанн Мейендорф и замечает, что послушание “народа” не означает его культурной пассивности, бездействия, однако, здесь оказывается преувеличенной его воспринимаящая, потребляющая функция, и, следовательно, принижается значение народа как творца своей культуры. А ведь история христианства демонстрирует нам опыт существования и процветания христианской культуры, в создании которой светская власть не участвовала или участвовала репрессивно: это, например, опыт создания церковных организаций раннехристианскими общинами, это – опыт существования православных общин при советской власти.

Переоценка политического фактора у Мейендорфа возникает в связи с тем, что смысл христианской культуры он видит в создании “справедливого царства”, предворяющего Царство Божье. Подобная эсхатология более свойственна западно-христианскому сознанию, развивающему идеи блаженного Августина. В католичестве в связи с подобной установкой возникает резкое противопоставление клира и мира, этого “безмолствующего большинства”. В православном понимании Небесное Царство первично по отношению к любым человеческим учреждениям, то есть, это оно предвосхищает любое царство на земле, которое никогда не сможет реализовать правду Божью, став праведным, справедливым. Именно с этим связано “бегство” от государства православного монашества. Именно поэтому русский православный политический идеал – Святая Русь – чаще всего интерпретируется ретроспективно, как ушедший в прошлое “золотой век” России, либо, в своем инварианте “Москва – третий Рим”, может помещаться и в настоящее, но никогда – в будущее.

На наш взгляд, для понимания смысла православной культуры более актуален сотериологический аспект культуротворческой деятельности, о котором писал Феофан Затворник, видевший в “делах общественных и житейских” возможность “хождения в делах Божеских” [4, с. 86]. Общественная деятельность человека и социума становится богоугодной в том случае, если она способствует их духовному росту, не вредит делу спасения человека. Православная концепция синергии, то есть содействия человека Божьей благодати для своего спасения, предпо-

лагает также свободную творческую активность общества как субъекта православной культуры. Государство как политическая организация, имея прямое отношение к “делам общественных и житейским”, к спасению своих православных граждан не имеет никакого отношения. Церковь как организация должна содействовать разными способами (специфически церковными, иными) спасению своих членов, но она может не иметь отношения к общественной деятельности. Только деятельность народа – третьего творческого субъекта православной культуры, – чтобы стать православной, должна быть и богоугодной, и человекоугодной, именно здесь творится православная культура.

Сотериологический аспект культуротворческой деятельности имеет в виду Иван Ильин, когда пишет, что “христианин призван... вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в ее ткани. А это и значит создавать христианскую культуру на земле” [5, с. 5]. Ильин, в отличие от Мейендорфа, осмысливая роль церкви и государства в создании христианской культуры, полагает, что ни церковь, ни государство не должны руководить созданием христианской культуры. “Народ творит. Государство правит. Церковь учит [...] земная культура творится не государством и не церковью, а народом: многим множеством свободно дышащих и созерцающих индивидуальностей. И потому ни государство, ни Церковь не должны помышлять о том, чтобы подавить, вытеснить или заменить это творческое дыхание людей, создающих христианскую культуру. А Церковь должна оставаться творческой хранительницей, живым и авторитетным источником того христианского духа, из которого народ только и может создавать христианскую культуру на земле” [5, с. 24].

Церковь, противостоящая миру, этому “житейскому морю”, не может его создавать, государство как система принуждения не может по своей природе выражать и сохранять свободным духом православия. Мы не утверждаем, что государство и церковь на культуру не влияют. Именно это конкретно-историческое влияние осмысливают Мейендорф и Ильин, рассуждая о том, какой должна быть христианская культура. И государство, и церковь оказывали в конце XIX – начале XX в. очень большое воздействие на православное общество, но эти организации не принадлежат самой этой культуре, являются внешним фактором по отношению к ней, а потому их воздействие могло либо ускорить, либо затормозить, либо прекратить развитие культуры,

которое совершалось за счет активности самого социума.

Таким образом, три потенциально активных субъекта православной культуры: церковь – государство – народ, не равнозначны для нее. Если культуру, как Ильин, понимать как творческую, а потому свободную, деятельность, то окажется, что основным культурогенным субъектом может быть только народ.

Другим важным критерием “православности” культуры является ее церковность. Внешне это выражается в том, что православная культура ориентирована на храм, на богослужение, на евхаристию и другие церковные таинства. “Она (православная церковь – Е.О.) также всегда будет утверждать, что исходная точка, источник и критерий решения социальных проблем – в непрерывном, таинственном и в каком-то смысле трансцендентном общении евхаристического собрания” [3, с. 225]. Церковность православной культуры проявляется в том, что на каждое действие, которое хотят совершить православные, в идеале, они должны спрашивать церковное благословение. Исключительно положение церкви в православной культуре. Это – источник положительных знаний о православии, а значит, и о нормах поведения, о “грамматике” православной жизни. Совет духовного отца, проповедь, исповедь, благословение, эпитимии являются способами регуляции церковью повседневной жизни и всей социокультурной практики православных. Следовательно, именно отношение общества к церкви, ее иерархии и уставу, богослужению, храму, к нравственным ценностям может служить критерием “православности” этого общества и свидетельствовать об изменениях в культуре.

О состоянии и изменениях православной культуры можно судить также по разнообразным культурным объектам и событиям. Православный опыт опредмечивается в ходе культурной деятельности в памятниках культуры, культурных акциях и организациях. Православные культурные объекты могут создаваться (и создаются) и церковью, и государством, но только в ткани самого социума может накапливаться культурный опыт и формироваться православное отношение к этим культурным объектам – собственно православная традиция. Никакое количество храмов, монастырей, благотворительных организаций, церковно-приходских школ не может свидетельствовать о расцвете православной культуры, если мы не обнаруживаем деятельного участия в их создании и функционировании православного

общества, если мы не обнаруживаем “православного” отношения к ним самого народа. Не сами эти объекты, но отношение к ним народа может служить диагностическим параметром состояния православной культуры и тех изменений, которые в ней происходят, определять, насколько эффективно функционирует система.

Исходя из того, что любая творческая деятельность (создание культурных объектов) предполагает замысел (интенция автора), принятие решения об осуществлении замысла, само это осуществление (объективизация) и использование полученного культурного объекта (применение на практике, осмысление, любование и пр.), мы выделим четыре параметра, позволяющих оценить отношение социума к памятникам православной культуры. Они, в свою очередь, соответствуют четырем уровням культурной деятельности. Понятие *культурная инициатива* указывает на субъекта волеизъявления, на тот элемент, в котором созревает культурный запрос, то есть желание, потребность в культурной деятельности. Культурная инициатива – это стимул для развития культуры, ее начало. *Уровень принятия решений* – получение санкции на деятельность, нормативно-организационный уровень, направляющий эту деятельность в общественно-значимое русло и общепринятые формы. Третий параметр – *условия реализации* культурной инициативы – собственно культурная деятельность, в ходе которой происходит увеличение числа культурных объектов. И четвертый параметр – *условия восприятия* культурных объектов, в ходе которого происходит приращение культурного опыта.

Эти диагностические параметры позволяют оценить роль основного субъекта культурной деятельности – православного народа, его отношение к собственной культуре. Для того чтобы система функционировала нормально, народ должен быть активен на каждом уровне. В нормально функционирующей социокультурной системе рождается потребность в деятельности, обнаруживаются способы и средства для воплощения замысла, и все это делается для себя, для удовлетворения собственных потребностей. В качестве примера такой системы можно привести хорошую самодостаточную семью. По идее, такой семьей, организующей внутри себя православную систему отношений, и должна быть каждая православная община (приход).

Активность народа (самодетельность) на всех четырех уровнях не исключает возможности участия других культурогенных субъектов в

создании православной культуры. Обязательным именно для православной культуры является участие церкви на уровне принятия решений – без этого мы получаем “народное православие”, которому, как правило, сопутствуют неправославные явления: суеверия, магия, анимизм, фетишизм. Но внешние (внесистемные) силы не должны подавлять или замещать действие внутренних, социальных, сил. “Своя”, внешняя по отношению к культуре сила, церковь и “чужая” внешняя сила – государство, помогая творить культуру, не должны заменять народ в его творческой деятельности. Если это происходит, мы получаем уже не культуру, а официальную религию-идеологию, систему идей и предписаний, религию, в которой концентрируется живой духовный опыт. Нарушение принципа синергии всегда приводит к деформации православной культуры, развитию ее в сторону от идеала, сворачиванию православной традиции, к ее оскудению.

Таким образом, модель любой православной культуры можно представить себе в виде сферы, в которой располагаются подсистемы культуры (сословные, этнические, субэтнические, профессиональные), каждая – со своей специфической функцией. Кроме этого, сфера обладает внеположенным ей ядром, энергия которого пронизывает ее подсистемы, обеспечивая целостность православной культуры, равность самой себе на всем ее пространстве. Ядро это – Церковь как мистический организм – выполняет нормообразующую функцию, ценности ее абсолютны, учение и установления ее общеобязательны, смыслы ее вечны. Главная функция такой системы – создавать общественную среду, благоприятную для осуществления сотериологической сверхзадачи.

Общая для всех православных культур сверхзадача осмысливается и реализуется в каждой конкретной культуре особым образом, специфика которого определяется национальным своеобразием той или иной культуры, ее историческим опытом, влиянием других культур, иными факто-

рами. В ходе духовного освоения действительности этносом создается этнорелигиозная традиция, вырабатываются национальные формы религии (национальное оформление вероучения), которые также могут восприниматься в качестве религиозного идеала, религиозной сверхзадачи и отождествляться с общим принципом, руководящим системой (по существу им не являясь, как справедливо считал П. Сорокин).

Православная культура русского Туркестана как локальный вариант русской православной культуры может быть рассмотрена как подсистема, конкретно-историческая форма, наследующая и развивающая русскую традицию. Для исследования этого развития системный анализ должен быть дополнен историко-генетическим и сравнительным. Помещая факты дореволюционной истории православной культуры Киргизии в широкий контекст общероссийской православной традиции, сопоставляя родственные, аналогичные по функциям элементы, мы можем проследить тенденции развития русской православной традиции в новых для нее исторических условиях, описать и сохранить уникальный религиозный региональный историко-культурный опыт.

Литература

1. Сорокин П. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000.
2. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
3. Мейендорф, Иоанн (прот.). Церковь, общество, культура в православном церковном Предании: Докл. на совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975 г.) // Православие в современном мире. М., 1997.
4. Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914.
5. Ильин И. Основы христианской культуры // Миссионерский листок. Лос-Анджелес: Изд-во храма Покрова Пресвятой Богородицы, 2000.