

Типология подходов к изучению феномена религиозно-поэтического сознания (теоретический аспект проблемы). Статья первая // Південний архів. Філологічні науки: Зб.наук. пр. Випуск XXXVII. – Херсон: Видавництво ХДУ, 2007. – С. 45-51.

УДК 826.161.1/82-1

Н.Ильинская
доктор филологических наук, профессор кафедры мировой литературы и культуры Херсонского государственного университета

ТИПОЛОГИЯ ПОДХОДОВ К ИЗУЧЕНИЮ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНО-ПОЭТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ (ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ)

Статья вторая

В статті розглянуто релігійно-культурологічний підхід до структур релігійно-поетичної свідомості. Особливу увагу зосереджено на дискусійних проблемах відносно впливу російської релігійної філософії на секуляризацію соціума, а також на специфіці релігійної свідомості в постмодернізмі.

The article is devoted to the religious and culturological approach to the structures of religious and poetical consciousness. The special attention is concentrated on the debatable problems concerning the influence of the religious philosophy on the process of secularization of the society and on the specificity of religious consciousness in postmodernism.

Значительное место в современных исследованиях специфики религиозно-поэтического сознания принадлежит религиозно-культурологическому подходу. В его формате типы религиозного сознания рассматриваются в контексте культурологических теорий, концепций и моделей, отражающих традиционные и неклассические точки зрения (С. Аверинцев, М. Эпштейн, И. Есаулов, Н. Хренов, О. Николаева, Г. Померанц, Б. Фаликов, Т. Горичева). Существенный интерес представляют монографии И. Есаулова [13,14], которых русская литература рассматривается через призму православной культурной традиции. В качестве инструментария автором используются духовно-культурные доминанты христианского дискурса – категория соборности, дихотомия «пасхальный архетип – рождественский архетип». Центральная идея автора – укорененность в русской духовности «особого пасхального

архетипа и его особой значимости» (в противовес рождественскому) как маркера национальной идентичности и ментальности – репрезентирована разборами классики, отразившей, как это видит исследователь, пасхальность на содержательном уровне литературного ряда (семантики и прагматики текста произведения, творчества писателя, литературного направления), формально-структурном и (или) во внехудожественной реальности.

Заметим, схожую мысль о пасхальной теме как ядре русского религиозного фольклора по сравнению с периферийностью темы Рождества высказывает С. Аверинцев. Показательны и другие, отрефлексированные ученым, расхождения рецепции Рождества в фольклоре христианского мира, несмотря на архетипичность образа: в отличие от Запада, где Рождество – сакральный фокус церковного года – продуцируется в идиллическом модусе («малое Дитя, к Которому не страшно подойти для приветствия, – и поющая о Нем семья, собравшаяся в тепле»), русское религиозное сознание актуализирует его трагический аспект: переживания Богородицей предстоящих крестных мук Иисуса, Его духовного подвига и будущего Суда. Вывод, к которому приходит ученый, такой: общие для всей христианской Европы мотивы на уровне менталитета обретают ту или иную тональность (идиллия или «праздник слез»), характерную для национального типа религиозного сознания, и «все это – норма».

Как представляется, в концептуальной схеме, предложенной И. Есауловым, четко просматриваются логические построения славянофильской версии теории культурно-исторических типов (А. Хомяков, И. Киреевский, К. Аксаков, Н. Данилевский) в ее традиционной установке: «выявление и обоснование специфики русской истории и культуры в мировом историческом процессе», фундаментом которой служит «принципиальное разведение кардинальных начал цивилизации и культуры Западной Европы и России» [12], что вполне приемлемо в исследовании такого рода проблем, как доминирование определенного типа религиозности или специфика религиозного сознания в той или иной культуре.

В близких теориях ментальностей Школы «Анналов», культурологии Й. Хейзинги и подходам медиевиста А. Гуревича [11, 48-49] параметрах И. Есаулов концептуализирует категорию «культурное бессознательное» как «сформированный той или иной духовной традицией тип мышления, порождающий целый шлейф культурных последствий, вплоть до тех или иных стереотипов поведения. Эти типы мышления, в основе которых именно *культурное бессознательное*, не являются, на наш взгляд, исключительной принадлежностью индивидуального (курсив автора – И. Есаулова), но формируются в недрах глубинных сакральных структур. Подобные представления часто не осознаются на рациональном уровне самими носителями той или иной культуры, но могут быть

выделены в результате специального научного описания» [14, 12-13]. Иными словами, если рассмотреть это понятие через призму культурных архетипов, которые «начинают «замещать» первичные, сложившиеся еще в биосферической ментальности, до возникновения и развития искусства и литературы (т. е. культуры в ее цивилизационных формах)» [4, 302], то «культурное бессознательное» коррелирует с «универсалиями культуры», «универсальными схемами».

Продуктивность подхода поддерживается авторитетом других исследователей. Так, по мысли А. Гуревича, описание структур сознания в аспекте теорий ментальности «коренным образом изменяет исследование сознания и поведения людей: от поверхности явлений он ведет в неизведанные глубины», ...«где мысли тесно связаны с эмоциями, а учения, верования, идеи коренятся в более расплывчатых и неформулированных комплексах коллективных представлений». Понятию «коллективное бессознательное» А. Гуревич предпочитает «коллективное неосознанное», поскольку оно не «отягощено идеологическими и мистическими обертонами» [11, 48-49]. Таким образом, следует предположить, что описание «коллективного бессознательного», или архетипов, которые обретают определенность в том или ином типе культуры «везде, где проявляется творческое воображение» (К. Юнг), позволяет структурно оформить и выделить, если мыслить вслед за И. Есауловым, в «культурном бессознательном» совокупность концептов, которые определяют параметры онтологии и теологии пасхального и рождественского архетипов, их кардинальные, если таковые имеются, отличия друг от друга, типологические схождения и динамику в художественных системах. Однако такие «обобщенные» модели, имманентные религиозно-культурному сознанию «носителей» пасхального или рождественского архетипов, автором не представлены, названы лишь некоторые устойчивые признаки пасхального архетипа и доминантный признак в рождественском. Так, пасхальность идентифицирует соборная доминанта, культурная традиция празднования Пасхи, надежда на Спасение, которую дает Грядущее Воскресение Христа, чудо пробуждения и воскресения совести, «особое переживание архетипического для русского пасхального ожидания» [14, 25]. Пасхальность имплицитно проявляется в жанре рождественского рассказа [14, 57], в идеале Святой Руси [14, 30].

Ядром оппозиции «пасхальный – рождественский» архетип является достаточно дискуссионная посылка. Ее суть в том, что «в западном варианте христианской культуры акцентируется не смерть и последующее Воскресение Христа, а сам Его приход в мир, рождение Христа, дающего надежду на преображение и здешнего земного мира. Приход Христа в мир позволяет надеяться на его обновление и просвещение. Однако в сфере культуры можно говорить об *акцентировании земных* (курсив автора – И. Есаулова) надежд и упований, разумеется, освещаемых приходом в мир

Христа; тогда как пасхальное спасение прямо указывает на небесное (курсив автора – И. Есаулова) воздаяние» [14, 21-22]. Как представляется, в обсуждаемом построении явно просматривается стремление И. Есаулова свести так называемый «рождественский архетип» к типу «фаустовской», по Шпенглеру, культуры в ее рационалистическом изводе с упованием на прогресс, эволюцию, направленным на радикальное преобразование существующей реальности, названное постмодернизмом «проектом модерна». В парадигме этого типа культуры, то есть в координатах «рождественского архетипа», по И. Есаулову, располагается Серебряный век, а именно символизм, философская система В. Соловьева, вытекающая из концепта Богочеловечества его «идея преображения (курсив автора – И. Есаулова) мира, глубинно связанная с рождественским архетипом», которая «позднее трансформируется в идею жизнотворчества (курсив автора – И. Есаулова), так прельстившую символистов, а затем и жизнестроительства, реализованного не только в соцреалистических текстах «инженеров человеческих душ», но и в жизни их жертв-читателей. В каждом из этих случаев выражается надежда на устройство лучшей жизни «в мире сем», то есть «архетипические рождественско-преобразовательные коннотации» [14, 42-43].

Возникает вопрос: если «преобразовательные коннотации» настолько потенциальны в «рождественском архетипе» западноевропейской культуры, то почему тоталитарные преобразовательные проекты в виде коммунистической утопии реализованы именно в русской культуре, основанной на православном типе духовности, то есть «пасхальном архетипе»? На наш взгляд, гораздо продуктивнее рассматривать феномен русского утопического сознания, как впрочем и официальное искусство советской эпохи, в парадигме ментальности («русская идея», «русский максимализм», мессианство национального сознания, «русский коммунизм», «русская стихия», «русская мысль»), что убедительно продемонстрировано в классических работах русских религиозных философов (С. Франк, Г. Федотов, Н. Бердяев, Б. Вышеславцев, С. Аскольдов, Л. Карсавин), современных исследователей [9, 14-28].

Не станем возражать, что ведущая мысль философии В. Соловьева, известная как «свободная теургия», согласно которой «искусство должно предварять грядущее преображение вселенной», «воплощение небесного в земном должно превосходить не одним только мировоззрением», а реализовываться в творчестве [24, 306-307], сформулированная в контексте религиозно-философского сознания, действительно, в отличие от византийско-древнерусской эстетики, содержит земную ориентацию, как и новое религиозное сознание в целом [6, 64; 8, 323-397; 21, 192-208]. Однако вряд ли правомерно так редуцировать идейные постулаты Вл. Соловьева и представителей нового религиозного сознания (Д. Мережковский, В. Розанов, Н. Бердяев, З. Гиппиус, П. Перцов,

Д. Философов), и без того вульгаризированные и выхолощенные «до основанья» безблагодатным сознанием «новой эстетики», чтобы усмотреть в них «архитекторов» тоталитаризма. Не принимая в ортодоксальном православии «безобщественности», вытекающей из спиритуалистического («безземного») характера исторического христианства, которое сориентировано преимущественно на загробный идеал и подготовку верующих к небесному Царству Божию, они остаются в парадигме христианства, поскольку уверены, вслед за Ф. Достоевским, в невозможности «устроиться на земле без Бога». По слову Е. Трубецкого, особенность православной веры выражали не только отшельники, но и русские художники, жаждавшие воплощения света Преображения в общественной жизни [26, 303]. Об этом говорят установки этого духовного течения: обновление религиозного сознания и переход к преобразованию «во имя устроения Царства Божия на земле должно совершиться «в устроении времен», «когда, по слову Апостола – Бог будет все во всех», «все земное и небесное соединится под главою Христом» [25, 57]. Это и будет началом «религиозно общественного» возрождения России.

Почему-то И. Есауловым не замечено, что актуализация в неохристианстве укорененных в русской религиозности хилиастических настроений начинается с Ф. Достоевского, суждения которого о православности и народной вере как выражении коллективного бессознательного берутся автором монографии «Пасхальность русской словесности» за «точку отсчета». По утверждению П. Гайденко, «именно хилиастические чаяния объединяли Соловьева с Достоевским», а затем «хилиастическая утопия – движущая пружина того устремления к обновлению христианства, которое, начиная с Достоевского и Соловьева, продолжалось и углублялось в XX веке у представителей так называемого «нового религиозного сознания» [8, 20-21]. Заметим, это не единственный источник – существует обширная литература, рассматривающая мировоззрение и творчество Ф. Достоевского как предтечу русских религиозных философов и модернизма в целом, и в частности его призыв к «всесветному единению во имя Христова», подхваченный в «метафизике всеединства» В. Соловьева [25, 60].

Представляется несколько некорректной попытка И. Есаулова свести концепцию Богочеловечества и идею «всеединства» Вл. Соловьева как восходящие к «рождественскому архетипу» на основании выраженных в ней неких «прогрессистских надежд»: «...рождение Спасителя, согласно этой логике, уже само по себе, словно независимо от Его крестных мук, смерти на кресте и последующего Воскресения свидетельствует о будущем примирении, благодатном преобразовании (изменении) мира» [14, 34]. В научном дискурсе достаточно полно интерпретирована теория «положительного всеединства» В. Соловьева (заметим, имеющая к тому же долгую историю в мировой культуре) русскими религиозными философами, христианский «прообраз» которой – тринитарный догмат –

«неслиянное соединение» и «нераздельное разделение» ипостасей Троицы, учение Апостола Павла о церкви как мистическом Теле Христа [7, 276]. По Соловьеву, всеединство имеет сверхъестественный характер и составляет существенную черту Абсолюта, а вовсе не олицетворяет «всеобщий прогресс». По утверждению Е. Трубецкого, который далеко не во всем поддерживает «русского Оригена», концепция Богочеловечества В. Соловьева «как начала соборной жизни в церкви», отражает идеалы соборности, а «Благодать, являющаяся в Богочеловечестве, а через него и во всеобщем воскресении [...] – есть окончательное и полное раскрытие того самого всеединства, которое лишь несовершенным, внешним образом открывается в законе» [26, 311, 315, 325]. В завершение приведем еще одним аргумент *contra* умозрительного разделения и не вполне справедливых оценочных коннотаций, насильственно разрушающих целостность пространства русской культуры вообще и Серебряного века в частности. Категория соборности, на самом деле уникальная, идентифицирующая национальную ментальность и самосознание (по замечанию Н. Бердяева, слово «соборность» не переводится на другие языки), как и идея Святой Руси, служат аксиологическими ориентирами русской идеи в религиозно-поэтическом сознании теоретика и поэта-символиста Вяч. Иванова, по рубрикам И. Есаулова, должно демонстрировать «флуктуацию пасхальной доминанты» и «смещение литургического акцента в сторону Рождества» [14, 30-31]. Как известно, книга Вяч. Иванова «Родное и вселенское» посвящена «вечной памяти Федора Михайловича Достоевского». По утверждению однодумца Вяч. Иванова по теориям «мистического анархизма» Г. Чулкова, «это посвящение неслучайно. В существе своем концепция поэта-философа является последовательным и проникновенным комментарием к пламенным и пророческим заявлениям Достоевского. В сущности, книга Вяч. Иванова – это апология того мирозерцания, которое уже не вмещается в круг славянофильских идей собственно, но вместе с тем не порывает с этой идейной традицией. Поэта сближает со славянофилами его понимание идеи «Святой Руси», его чувство России, как живой и таинственной личности, но он, вместе с Достоевским храня свою тайную любовь, уже отказывается от славянофильской исключительности во имя начала вселенского, всемирного» [27, 252].

Представляется уместным еще один аргумент по поводу определенной умозрительности конструкта «пасхальный – рождественский» архетип в осмыслении религиозного сознания Серебряного века. Речь идет о «культурной памяти» пасхального архетипа в сюжетно-композиционной структуре произведений, в пасхальных мотивах и сюжетах, пасхальном хронотопе, пасхальном рассказе и пасхальном романе, реализацию которого И. Есаулов рассматривает на материале вершинных достижений русского реализма – «Мальчик у Христа на елке» Ф. Достоевского, «Ванька» А. Чехова, «После бала»

Л. Толстого, «святочных» глав из романа «Война и мир» [14, 45-83], обращаясь преимущественно, как видим из примеров, к жанру рождественского рассказа. Исходя из концептуальной схемы И. Есаулова, можно предположить, что пасхальность не представлена в поэзии модернизма по определению. Однако на самом деле это не так. Небезынтересна и другая точка зрения, принадлежащая Х. Барану, согласно которой к концу 90-х годов потенции жанра рождественского и пасхального рассказа в реалистическом типе письма становятся исчерпанными, о чем свидетельствует кризис внутри традиции. Помимо эпигонов, появляется значительное количество пародий, демонстрирующих слишком очевидные механизмы жанрового «клише», пародирующих стилевые, языковые и сюжетные штампы, чрезмерную сентиментальность и морализаторство, традиционную топику: звезда, пастухи, ясли в стихах рождественской тематики; Крест, звон колоколов – в пасхальной [1, 290, 301]. Именно модернизм, как убедительно показывает Х. Баран, «реанимирует» обреченные на маргинальность жанры рождественской и пасхальной литературы, заметно возрастает роль календарной поэзии. Особенно плодотворно разрабатывается рождественская и пасхальная тематика З. Гиппиус, Д. Мережковским, Ф. Сологубом, А. Блоком, В. Ивановым, М. Кузминым, С. Городецким, И. Буниним, В. Ходасевичем, А. Белым. Исходя из исследования, можно выделить несколько факторов, благодаря которым праздничная литература получает мощный импульс: а) это специфика религиозно-поэтического сознания модернистов, в котором восприятие мира в трансцендентных проявлениях располагает к созданию ирреальных образов, а постижение «теологических и мистических вершин» противодействует обмирщению и коммерциализации праздничной литературы, обогащая ее «новым религиозным смыслом» [1, 302]; б) придание религиозной компоненте большей убедительности за счет актуализации личностного религиозного опыта; оживления традиционных сюжетных схем и образности посредством привлечения новых религиозных и парахристианских источников; создание авторского мифа с использованием религиозного сюжета и набора константных мотивов; трансформация апокрифических и сюжетов религиозного фольклора, парабиблейских мотивов и образов, поэтические переложения; игровая инверсия традиционных канонов; выявление мифологических параллелей в других, нехристианских источниках как проявление культурно-религиозного синкретизма, присущего модернизму; политизация и социализация пасхальной топики [1, 303-311]. Таким образом, рождественская и пасхальная поэзия представляет единый, довольно весомый пласт в культуре Серебряного века, существующей как целостное художественное явление. Как представляется, выявленный И. Есауловым в «рождественском жанре» «имплицитный пасхальный смысл» [14, 57] наглядно демонстрирует эту нераздельность в национальном религиозном сознании. Календарная

поэзия отражает присущее модернизму напряжение между двумя полюсами – сакральным и секулярным в религиозно-поэтическом сознании и в творчестве, поскольку не избегает эстетизации религиозных тем и образности, использования сакральных мотивов для самовыражения, что имманентно светскому типу творчества в целом, а не только поэзии модернизма.

Вызывает сомнение мысль И. Есаулова об особой сакральности Евангелия от Иоанна исключительно для русского православия и народной веры. Евангелие от Иоанна, которое, как справедливо отмечается автором монографии, особо почитается русским народом и Ф. Достоевским, является культовым для В. Соловьева, поэзии символистов, для внеконфессиональной догматики и ритуалистики масонов [22, 137]. Рождение новой культуры, Нового Неба и Новой Земли, которое разворачивается на основе всеединства, по мнению В. Соловьева, происходит под знаком апостола Иоанна, с именем которого связана тайна апокалиптических откровений.

И, наконец, пример из разряда курьезов. Оказывается, постсимволистские направления, продолжая «рождественскую линию символизма», несут ответственность за глобальную трансформацию русской христианской традиции, которая проявилась в том, «что центральная фигура советской культуры – В. И. Ленин – не нуждается в воскресении, ибо в субстанциональном смысле он никогда не умирал: он, как известно, «всегда живой», «живее всех живых» и т. п.. Поэтому важнейшим событием становится [...] факт его рождения, имеющий отчетливо манифестируемое сакральное значение» [14, 31]. Напрашивается вопрос: какое дело до этого философии В. Соловьева, действительно во многом сформировавшей религиозно-поэтическое сознание Серебряного века? Скажем, уходящий в глубокую архаику ритуал бальзамирования египетских фараонов, как известно, тоже имеет мало общего с «рождественской линией символизма». Как представляется, более релевантный претекст – учение Н. Федорова о воскрешении предков, тем более, по одной из версий идея бальзамирования вождя для его быстрого воскрешения в определенное время исходит от Л. Красина, который был федоровцем [28, 237]. Подытоживая, отметим перспективность предложенного И. Есауловым подхода, давшего импульс плодотворной дискуссии, возможность осмыслить различные типы религиозно-поэтического сознания в русской культуре и наметить пути их дальнейшего исследования.

Достаточно отчетливо религиозно-культурологический подход реализован в работах О. Николаевой [20, 343]. Основная проблема ее исследований – осмысление культуры XX века как христианской, так секулярной, в богословской системе координат, построение культурологических схем, в которых традиционный тезис о постмодернизме как кризисном явлении современной культуры

переводится в более узкий план – сопоставления и оценок структур религиозного и постмодернистского сознания, проявленных в разных типах творчества. Схематично модель развития русской культуры XX века в интерпретации О. Николаевой выглядит так: генезис секуляризированной «безбожной» культуры XX века возводится к религиозной философии В. Соловьева и Н. Бердяева – пантеистов, декадентов, идеологов «нового религиозного сознания», однако, в отличие от И. Есаулова, православный культуролог и поэт О. Николаева идет дальше. Концепции В. Соловьева ею определены в разряд фундаментальных «для современного плюрализма идей и мнений», «квазитеургические замыслы» философа осуществляет не только официальное искусство «победившего утопизма», но и сформировавшийся в недрах советской богемы андеграунд – «подпольное, «подземное течение», «вынырнувшее на поверхность» в 80-е годы, которое к «концу XX века стало доминирующим и известным под названием постмодернизма» [20, 197-212]. Таким образом, выстраивается ось – русская религиозная философия – советская культура и соцреализм – постмодернизм, концептуализированный О. Николаевой в гибридном феномене: «...не столько какое-то культурное течение или направление искусства, сколько новый тип мироощущения, общекультурное сознание, тип мышления и восприятия» [20, 281]. Иными словами, если обобщить модель постмодернистского сознания, в построениях О. Николаевой противопоставленного сознанию религиозному, то она такова: тотальная аннигиляция реальности и замещение ее перформансом (в скобках отметим слияние автором понятий Мир и Реальность. Как известно, последняя в данных коннотациях субъективно окрашена и допускает вымысел); в области идеологической – принудительный плюрализм; в этической – релятивизм, в эстетической – «принципиальное бесстилье», вавилонское смешение языков и содомия во всех значениях, «замена ценностной вертикали на горизонталь», ведущая к человекобожью [20, 275-277, 284-286]. Соглашаясь с О. Николаевой в частности, хотим возразить против чересчур расширительного и чрезмерно оценочного толкования наследия религиозных философов с позиций крайне аскетических и напомнить слова ап. Павла о необходимости и пользе разделений для выяснения истины.

Известно, что творчество религиозных философов традиционно квалифицируется как внеконфессиональное. Оно находится в достаточно сложных отношениях с церковно-богословской мыслью, не позиционирует себя внутри «церковных стен», «не вписывается» в традиции церковного предания по определению, что делает его религиозную метафизику весьма уязвимой для богословской критики – факт, неоднократно отмеченный и христианскими (Е. Трубецкой, Н. Лосский), и строго ортодоксальными мыслителями Г. Флоровским и В. Зеньковским, на которых ссылается в своей книге О. Николаева [20, 193,198]. Однако оба православных

богослова вполне адекватно осознают масштабы и значение религиозного творчества, например, В. Соловьева [10, 181].

В отличие от характерного для работ О. Николаевой догматическо-охранительного подхода, в актуальном дискурсе представлен и другой ракурс: и богословы, и светские философы считают более плодотворным диалогический модус осмысления, творческий подход в использовании религиозно-культурософских концепций В. Соловьева и других русских мыслителей рубежа веков, поскольку «именно В. Соловьев и русские религиозные философы пытались противопоставить духу секуляризма более целостную, *религиозно оправданную* (курсив наш – Н. И.) модель культуры» [23, 237]. Ими представлены образцы тонкой критики светской культуры с религиозно-философских позиций, когда не игнорируется эстетическая суть искусства, свобода творчества и избегается характерная для ортодоксальной церковности «сухость и прозаичность», названная С. Булгаковым «эстетической бескрылостью» [5, 329]. В контексте сказанного представляется уместным вопрос одного из исследователей: если «новое религиозное сознание», истоки которого генетически восходят к В. Соловьеву, вполне достойно ответило на вызов модернизма, то «можно ли ожидать, что современная христианская традиция окажется способной дать хотя бы столь же адекватный ответ на постмодернизм?» [23, 142].

Как представляется, ответ на вызов кризисной культуры «вырастает» в недрах самого постмодернизма, в динамике его развития, в стратегиях преодоления художественных принципов этого стилевого течения, в поисках выхода из мировоззренческого лабиринта. В концепции постмодернизма как стилевого течения, одного из «языков» современной культуры, разработанной А. Мережинской, затем творчески реализованной и продолженной в других исследованиях, автором вполне обоснованно ставится под сомнение распространенный ранее тезис об отказе от ценностных иерархий, духовной вертикали как сакрального центра, характерного для постмодернистского сознания [19, 383-384]. На уровне теории и богатейшем текстовом материале ученым убедительно доказано, что постмодернистским стратегиям, так или иначе связанным деконструкцией и децентрацией, в русской «версии» постмодернизма противопоставлены поиски целостности и гармонии, абсолютных ценностей, восстановление духовной вертикали, актуализация топика национальной ментальности, мифологических инфраструктур и т. д. [19, 372-380, 410-412].

Аналогичные процессы зафиксированы в новейшей русской поэзии в актуализации личностного прямого высказывания, «собирации» в открытую цельную структуру сознания, в обращении к христианскому коду. Как представляется, выявленная особенность, а именно: поиски духовной вертикали, маркирующие изменение постмодернистского дискурса, позволяет говорить – применительно к современному этапу

развития поэтического процесса – о формировании неомодернизма как новой художественной парадигмы, находящейся в стадии становления, одной из ценностных характеристик которой является центрирование картины мира и личности в координатах религиозной аксиологии. С точкой зрения А. Мережинской, об обращении постмодернистской литературы к духовно-ментальным истокам русской религиозности в различных (исихастских, апофатических) формах, которые «рассматриваются как один из путей возвращения к духовной традиции» [19, 386], о неразрывной «связи с духовной вертикалью, без которых русская литература не мыслима» [19, 383], коррелирует одно из последних исследований новейшей русской поэзии [16].

В монографии И. Заярной концептуализирована мысль о том, что «сфера религиозного сознания сегодня – это одна из тех серьезных философских и этических скреп, которая в творчестве названных авторов» (а речь идет о представителях различных течений современной русской поэзии, отмеченных чертами постмодернистской эстетики), «не подлежит иронической деконструкции и десакрализации и вместе с тем выступает основой мифоцентризма современной поэзии» [16, 217]. О процессах духовного обновления, по мнению литературоведа, свидетельствуют актуализированные в современном религиозно-поэтическом сознании христианские универсалии, выраженные концептом духовного странничества, трансформациями библейского канона, жанровыми модификациями *ragodia sacra*, преемственностью с формами религиозного сознания поэзии барокко, отмеченной особым пристрастием к христианской аксиологии и образности, что само по себе выступает ярким доказательством непрерывности духовной традиции. Подчеркнем, что все это происходит в светской поэзии нереалистического типа творчества, отнюдь не располагающейся в рамках строгого канона, хотя и не отрицающей его значения в качестве регламентирующего фактора, если к этому «влечет свободный ум» и духовные потребности художника.

В этом же ключе – признания кардинальных изменений в постмодернистской художественной парадигме и продуктивности диалога – рассматривает взаимоотношения религиозного сознания – и шире, христианской культуры с искусством постмодерна, известный католический теолог, автор многочисленных работ по проблемам богословия и философии культуры Ю. Жицинский в своей монографии с несколько парадоксальным, на первый взгляд, названием «Бог постмодерністів». В главе «Гуманістичний діалог з культурою» он пишет: «Недопустимим спрощенням було б пов'язувати Євангеліє з класичною традицією в культурі чи філософії. Ведучі діалог із сучасністю, християнство віднаходить нові засоби для голошення євангельської істини. Для різних реципієнтів хорал Баха однаковою мірою, як і рок-музика, можить виявитися ефективною формою пересказування Євангелія. Однак, насолоджуючися музикою Моцарта, ми не можемо трактувати його

сприйняття за необмінну умову спасіння» [15, 71]. Богословом акцентуються два крайності в осмыслении границ постмодернистского и религиозного сознания: 1) когда чуть ли не каждая игра ассоциаций, в которой появляется слово «духовность», принимается за религиозные искания; 2) весь без исключений постмодернизм позиционируется безбожным явлением, противным христианству [15, 72]. Исследователем отмечаются глубинные изменения в постмодернистской культуре западно-европейского и американского региона в сторону поисков «нового облика Бога» [15, 169], причем «філософія Бога, запропонована в межах конструктивного постмодернізму виявляється не менш цікавою, ніж філософія, розроблена екзистенціалізмом чи феноменологією» [15, 168]. Под конструктивным постмодернизмом культурологом-богословом понимается «радикальний відхід від традиції, пов'язаної з іменами Дерріди і Лютара, які намагались з філософського образу світу вилучити поняття Бога, душі, смислу, істини, універсальних засад» [15, 18]. Для «конструктивного постмодернізму» в протівовес «деструктивному постмодернізму» онтологічно значимим являється повернення к традиційній аксіології: ієрархії цінностей, визнання смислу буття і історії, ідеї свободи. В яких аспектах походить звернення постмодерністів к вопросам вери – «постмодерному теїзму», по определению автора, которые указывают на перемены в их духовно-интеллектуальных ориентациях? Богословом отрефлексовано несколько таких проблем: это литургия встречи; антропология креста; роль теофании (Богоявления); номадический экстаз как новый Иерусалим; общие рассуждения об основах духовности в постмодернистской ситуации [15, 165]. В приведенной Ю. Жицинским классификации постмодернізму одним из направлений выступает «християнський постмодернізм, який бере до уваги конструктивну критику просвітницької ідеології та поєднує її з позитивною реакцією християнства на виклик сучасної культури (Петер Козловський, Катрін Піксток, Грагам Вард)» [15, 170].

Таким образом, предлагается такой вариант взаимодействия религиозного и постмодернистского сознания, в котором доминируют интенции к диалогу, синтезированные с профессиональными рефлексиями изучения культурного кризиса в протівовес сознательно изоляционистским настроениям, включающим стандартные обвинения и сетование на «неоязычество», чувство заведомого превосходства и желание поучать по отношению к секулярной культуре, продемонстрированные в культурологических концепциях догматически-охранительного направления.

Обращение интеллектуальных слоев западного социума к религиозно-духовной сфере, проблематике, к тем или иным формам религиозности в конце XX века отмечает И. Ильин [17, 181]. Показательно, что оба исследователя (светский философ и польский богослов) связывают перемены в духовных ориентациях общества с феноменом контркультуры,

которая проявляется в отрицательной реакции на рационализм, нигилистические и релятивистские модели сознания, в движении навстречу положительным ценностям, отрефлектированным в традиционных и новых религиозных культурах.

О потере интереса социума к инновациям в культуре и отходе от устаревших практик постмодернизма к положительным ценностям (к ним относится и религиозный дискурс), пишут современные исследователи, интерпретируя ситуацию с разных позиций – в русле социокультурных подходов (М. Берг) и теории ментальностей (С. Корнев) [2, 304-306]. Несмотря на несовпадение исходных посылок, используя различную аргументацию, в конечном счете они приходят к схожему результату: в биполярной структуре национальной ментальности «маятник» качнулся в противоположном от тотальной деконструкции направлении – к «положительным ценностям», «к полюсу консервации и традиционализма», «к положительной религии» наконец [2, 304, 306], что находит воплощение в религиозно-поэтическом сознании и художественных практиках поэтов, «преодолевающих постмодернизм».

Литература:

1. Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX века: Сборник: Авториз. перевод с англ. / Предисловие И. В. Котрелева. – М.: Издат. группа «Прогресс» – «Универс», 1993. – 368с.
2. Берг М. Литературократия. Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 352с.
3. Бердяев Н. А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). – М.: Канон+, 2004. – 448с.
4. Большакова А. Ю. Архетип в теоретической мысли XX в. // Теоретико-литературные итоги XX века. Т. 2. Художественный текст и контекст культуры / Редкол.: Ю. Б. Борев (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 2003. – С. 284-319
5. Булгаков С. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415с.
6. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetikae*. В 2-х т. Том 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – М.– СПб.: Университетская книга, 1999. – 527с.
7. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetikae*. В 2-х т. Том 1. Раннее христианство. Византия. – М. - СПб.: Университетская книга, 1999. – 575с.
8. Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472с.
9. Голубков М. М. Русская литература XX в.: После раскола: Уч. пособие для вузов. – М.: Аспект Пресс, 2001. – 267с.
10. Гостев А. Опыт богословской культурологии // Новый мир. – 1999. – № 11. – С. 235-240

11. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». – М., 1993. – 328с.
12. Гутов Е. В. Культурно-исторических типов теория // Современный философский словарь / Под общей редакцией д. ф. н. профессора В. Е. Кемерова. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2004. – 864с.
13. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск: Изд. Петрозаводского университета, 1995. – 287с.
14. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. – М.: Кругъ, 2004. – 560с. Аверинцев С. Праздник слез // Родина. – 1990. – №3. – С. 93-95.
15. Жицінський Ю. Бог постмодерністів / Перекл. з польської Андрій Величко. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. – 200с.
16. Заярная И. С. Барокко и русская поэзия XX столетия: типология и преемственность художественных форм: Монография. – К.: Издательско-полиграфический центр «Киевский университет», 2004. – 405с.
17. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 1998. – 218с.
18. Ильинская Н. И. «Полифоническое единство» Серебряного века в рецепции современников и интерпретации русских поэтов 80-90-х годов XX века // Русская литература. Исследования: Сборник научных трудов. Выпуск VI – К.: Логос, 2004. – С. 150-161
19. Мережинская А. Ю. Художественная парадигма переходной культурной эпохи. Русская проза 80-90-х годов XX века: Монография. – К.: ИПЦ «Киевский университет», 2001. – 433с.
20. Николаева О. Православие и свобода. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. – 398с.
21. Новое религиозное сознание (НРС) // Идеи в России. Т. 5 Leksikon rosyjsko-polsko-angielski pod redakcia Andrezeja de Lazari – Lodz, 2003. – С. 192-209
22. Сахаров В. И. Романтизм в России: эпохи, школы, стили. – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – 256с.
23. Серегин А. Владимир Соловьев и «новое иррелигиозное сознание» // Новый мир. – 2001. – №2. – С. 134-148
24. Соловьев В. Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – 699с.
25. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей / Сост. В. М. Борисов, А. Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 32-55
26. Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1-2. – М., 1995. – 604с.
27. Чулков Г. Красный призрак. Листки из дневника // Александр Блок: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. Н. Ю. Грякаловой. – СПб.: РХГИ, 2004. – 736с.

28. Шубинский В. Возможно все. О сектантских течениях в России и о книге М. Эпштейна «Новое сектантство» // Эпштейн М. Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (1970-1980-е годы), – Самара: Издательский Дом «Бахрах – М», 2005. – 256с.