

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 293
ББК 86.37

О.М. Кудина

ФЕНОМЕН СВЯТОСТИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ: К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ СВЯТОСТИ

Цель статьи проанализировать феномен святости в религиозном контексте. На материале первичной этимологии славянских переводов Библии и реконструкции культурной традиции (художественные произведения, легенды) описать понимание святости как умение работать с аффектами. Автор предполагает, что аффект может преодолеваться по-разному и перед нами два типа святости: аскетический и телесный. Аскетический тип отражен в практике исихазма, с телесным связано появление такого религиозного института, как старчество. Умение страдать, аффектировать оформляется христианским мифом. В православии фигура святого описана через символы. Символы канализируют аффекты и направляют их либо в мистический, либо в социальный тип святости. Теория аффектов позволяет описать антропологические типы святости в рамках символических форм.

Ключевые слова: феномен святости в православной традиции, феноменология тела в христианском архетипе, символический тип святости, религиозный аффект, типы святости.

О.М. Kudina

PHENOMENON OF SANCTITY IN ORTHODOX TRADITION: TO PROBLEM TYPOLOGY SANCTITY

The purpose of the article is to analyze a sanctity phenomenon in religious context. On a material of primary etymology of Slavic Bible translations and reconstruction of cultural tradition (works of art, legends) the understanding of sanctity as ability to work with affects is described. The author assumes that the affect can be overcome differently and before us we can see two types of sanctity: ascetic and corporal. The ascetic type is reflected in practice hesychasm, occurrence of such religious institute is connected with the corporal, as starchyestvo. Ability to suffer, affect is issued by a Christian myth. In Orthodoxy the figure of the sacred is described through symbols. Symbols canalize affects and guide them either in mystical, or to social type of sanctity. The theory of affects allows to describe anthropological types of sanctity within the limits of symbolical forms.

Key words: phenomenon of sanctity in orthodox tradition, symbolical type of sanctity, religious affect, types of sanctity.

Для анализа феномена святости в православной традиции мы предлагаем взять метод герменевтического анализа, разработанный М. Хайдеггером в его работе "Бытие и время" (1927). Понимание рассматривается здесь не столько как способ познания, сколько как способ бытия. Человеческое бытие (Dasein) должно быть понимающим. Именно благодаря этому обстоятельству человек в состоянии схватывать мир на допредикативном уровне. Герменевтика, будучи философией понимания, имеет универсальный статус, или универсальное измерение. Это позволяет нам описывать религиозные феномены и расширять круг идей в феноменологии религии.

Мы предлагаем описать феномен святости в православной традиции как символический тип святости, в основе которого лежит умение страдать (аффектировать). Такое понимание связано прежде всего с тем, как русская культура восприняла христианский архетип. Первые канонизированные на Руси святые — князя Борис и Глеб. Они не были мучениками за Христа, но пали жертвой политического междоусобия в княжеской борьбе. Как говорит одно житие, они "сняли поношение" с молодой русской церкви, став первыми чудотворцами и признанными молитвенниками за «новые люди христианские». Их

почитание носит всенародный характер, опережая церковное почитание. Одновременно с ними погиб и третий брат Святослав о канонизации которого и речи не было. В греческой церкви все святые относятся либо к мученикам за веру, либо это преподобные (аскеты), либо святители (епископы). Миряне, в чине "праведных", встречаются крайне редко. А Борис и Глеб не мученики и не праведники. Они стали святыми только потому, что без ропота приняли страдание. Отрока Глеба убивает собственный повар, и летопись называет это убийство "сырорезанием" — как будто даже и не человека убивают, как будто не вырос плачущий и жалующийся отрок до монументальности и величия человеческого. Здесь и смирение — особое, как бы двойное, оно абсолютно беззащитно. "Яко овца был веден на заклание", — говорится о Господе. А князя Глеба даже не с овцой, а с сырьем неодошевленным сравнивают. Святые Борис и Глеб несут в себе идею жертвы, отличную от героического мужества и от мученичества первых христиан. Большинство русских мучеников за веру или чтутся местно или забыты русским народом [4,50]. В культурном контексте подобная смерть носит роль жертвы (принцип тотемного животного). Святость, само ее понимание определяются жертвенностью. В

современном контексте такую культурную традицию (оговоримся, что в большей мере мы прилагаем этот анализ к русской культуре) можно объяснить теорией Рене Жерара. По его мнению, желание обладать определенными предметами — движущий стимул общественной жизни. Существуют объекты-модели, из-за которых возникает конкуренция. Ценность этих объектов часто целиком измеряется тем, что они желаемы "видными" людьми. Поэтому всякое направленное на объект желание миметично. Предметом желаний всего общества может стать очень ограниченная группа объектов. При этом цикл вождения сменяется циклом насилия. Целые общества истребили друг друга, употребляя "в ответ" все более и более эффективные средства истребления. Чтобы избежать подобного хаоса, общество защищает себя иерархиями: культурными, социальными, религиозными. Появление новой культуры — это не "общественный договор", это результат "общественного насилия". Общество, по Жирану, находит жертву, козла отпущения, который воплощает собой "обобщенное Другое", и эта жертва уничтожается так, что вместе с ней затухают и конкуренция, и раздоры. Смерть козла отпущения вносит мир и гармонию в жизнь общества, поэтому эта жертва неизбежно идеализируется и даже возводится в ранг святого. Святой, по Жирану, — основатель новой культуры. И с этим нельзя не согласиться, но только с этим [4,16].

В основе православного типа святости лежит абсолютное смирение, жертвенность. Именно так преодолевается пропасть между идеалом и действительностью, между Богом и человеком. Е. Трубецкой [12,195] описывает эту пропасть как преодоление в человеке неодухотворенного начала. Человек в отличие от животного обладает зачатками *другого плана бытия*. Отсутствие духовной жизни возвращает человека к *образу звериному*. Стремление воплотить *иную действительность* (постичь святость) православие понимает как преодоление звероприроды, неодухотворенного начала в человеке. На уровне текста это получило свое отражение в Библии славянского перевода как противопоставление «мужа мудра» и «мужа буй»: «Слово премудро аще услышит разумный, восхвалит е и к нему приложит: услыша е *буй*, и не угодно ему бысть, и обрати е за плещы своя (21;18). *Буй* во смехе возносит глас свой, *муж* же *разумный* едва тихо осклабится. Якоже утварь златая мудрому наказание, и якоже обручъ на десней мышце его (21;23-24) [1]

Первичная этимология позволяет объяснить смысл этого противопоставления и понять природу святости. Слово «буй» [2] в славянском языке употребляется в нескольких значениях. В «Слове о полку Игореве» и в летописях обращение *буй-тур* служит хвалебным эпитетом: могучий; первоначально: рослый, могучий бык (2): И рече ему Буи Турь Всеволодь: «Одинъ братъ, одинъ свѣтъ свѣтлыи — ты, Игорю!» При этом слово буй переводится как 1. отважный; но и 2. дерзкий, неистовый, *буйный*: Святополкъ и Володимеръ посласта къ Олгови, глаголюща сице: «Поиди Киеву, да порядъ положимъ о Русьстѣй земли пред епископы, и пред игумены...“ Олег же восприимъ смыслъ *буй* и словеса величава,

рече сице: «Нѣсть мене лѣпо судити епископу, ли игуменом, ли смердом». Пов. врем. лет, 150 (1377 г. ~ нач. XII в.). А онъ (дьявол) велить: буй буди, не кроткъ, и напраснивь и гнѣвливь... Златостр., 90 (XII в.).

3. Дикий, яростный, свирепый. Понеже грѣхомъ смерть в миръ вниде, яко и нѣкакъ звѣрь *буй* без кротости челоуѣчьско губя житие... Книга Дамаск. ВМЧ, дек. 1—5, 218 (XVI в. ~ XV в.).

Первоприрода Адама греховна, ее надо укрощать. Те, кто смогли уподобиться «мужу мудру» попадают в церковный тип святости, в канон, другие идут через народный тип: это юродивые, а в XIX в. этот тип святости оформляется в религиозный институт старчества.

Феноменологический анализ дает возможность демонтировать привычную картину мира, закрепленную культурной традицией, и пройти к миру как он есть. Мы предполагаем, что в православной традиции схватывание мира дано в словах и аффектах

В понимании природы аффектов мы обратимся к работе Спинозы «Этика». Под аффектами он понимает такие состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний [10,87]. По мнению Спинозы, «мы действуем, (мы активны), когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т.е. когда природа наших поступков может быть понята ясно и отчетливо. Под адекватными идеями Спиноза понимает идеи, адекватные в Боге, поскольку Бог составляет сущность самой души человека. Наоборот, страдания (пассивность) происходят в том случае, когда идеи человеческой души искажены и смутны (человек пребывает в неведении). В этом случае действие человеческой души носит частную или неадекватную причину. Согласно Спинозе, аффект имеет два состояния - активное, когда в основе его лежит ясное и отчетливое действие, и пассивное, когда действие носит скрытый, (пассивный) характер (пассивное состояние аффекта есть избыточная аффективность, т.е. когда эмоциям, чувствам не задано ясное действие).

Мы предполагаем, что аффект имеет два типа проживания. Первый тип — аскетический, к нему мы можем отнести преп. Сергия Радонежского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, второй — телесный. С ним связано появление такого религиозного института, как старчество.

Жизнь святого в православной традиции описана через символы, которые объединяют аффекты и канализируют их либо в мистический, либо в социальный тип святости. Символы являются настолько обобщенными, что любой человек, принадлежащий к православной традиции, может определить, что перед ним житие святого, а не светский текст. В прочтении человеческого опыта через символы мы не являемся первооткрывателями и в этом случае можем сослаться на существующую традицию. К проблеме символического мышления обращались такие исследователи, как М. Элиаде, Э. Кассирер, А. Мень. В частности, А. Мень пишет, что в православной

традиции святые описываются через символы и личность святого скрыта от нас. Даже современники не стремились подчеркивать индивидуальные особенности святых. Житие как икона было символическим. Характерный пример – инок Епифаний Премудрый. Составляя житие Сергия Радонежского, учеником которого он был, Епифаний сообщает очень мало о личности и облике святого [8]. Наша задача – описать антропологические типы святых в рамках символических форм.

Как мы уже отмечали выше, аффектированность тела может быть преодолена по-разному. Говоря о феноменологии телесного чувства, мы имеем в виду борьбу тела внутреннего и тела внешнего. Внутреннее тело – тело, переживаемое изнутри (внутренние ощущения, потребности и желания). В противоположность Внутреннему, Внешнее тело представляет собой пластичное тело Другого; мы не можем непосредственно реагировать на Внешнее тело, все наши переживания связаны с внутренними переживаниями. Внешнее тело или телесная схема – это по сути, принятый стандарт в поведении: речь, жестикация, положение тела. «Если кто-то говорит «Я», относя его к себе, он уже в норме и признает договор давно и не им заключенный, между якобы внутренним, интимно личностным отношением к себе и внешним явлением тела Другого [9,32]. Тело внешнее – телоканон, в православии это изначальная схема святости, унаследованная из восточного христианства с его идеей «обожения». Но для того чтобы преодолеть амбивалентность человеческого существования, необходимо преодолеть идею двумирности на телесном уровне. Речь идет о трансформации аффективных состояний в качественно другие, о способности работать с «энергией». Мы можем предположить, что нетварные энергии в исихазме – это скорее некоторая интенсивность внутренних переживаний, влияние внутреннего тела на внешнее.

Тело представляет собой порог, оно задерживает в себе определенное внешнее воздействие, под влиянием которого и меняется. Состояние порога мы определяем как тело-аффект. Переход из одного состояния в другое может быть описан через допороговое состояние (накопление аффектов), пороговое и после-пороговое состояние тела (аффект и его преобразование). [9, 53-57]. Практика исихазма (аскетический тип святости) позволяет преобразовывать аффекты в качественно другие состояния, концентрировать и подчинять свои чувства уму: «вселяем ум управителем в наш телесный дом...чувствам велим, что и насколько им воспринимать, этот закон ума называем «воздержанием», страстной части души придаем наилучшее состояние, которое носит имя «любовь». [3, 45-46].

Тело монаха («единого») сокрыто ото всех, это тело внутреннего человека, сосредоточенного на внутреннем теле. Можно сделать предположение, что внутренне тело есть новое тело, то, о котором пишет ап. Павел в пятнадцатой главе Первого послания к Коринфянам: «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? На этот вопрос он отвечает однозначно: в другом теле». Став христианином, человек умирает и рождается в новом

теле. Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Иисус предает «в руки Отца своего» не свою душу, а свой дух; и когда он говорит о «слабости плоти», он говорит не «душа» «желает», а «дух», из которого это желание появляется, как будто бы душа представляет собой нечто наподобие посредника между слабой плотью и духом, полным устремлений [13]. Если в античности в жертву приносилось низшее – животное, то в христианстве Бог сам распинает себя на кресте. Человек теперь и жертва и спасение. Жертвенность как абсолютное смирение, вот то высшее, что может принести человек: сеется тело душевное (чувства, эмоции – аффекты), восстает тело духовное, тело святого.

До-пороговое состояние тела характеризуется тем, что вначале тело продавливаясь под натиском внешнего, происходит накопление «энергии» – аффектов, тело страдает, душа мучается и вопиет. Достичь святости можно, только преодолев такое пороговое состояние тела, которое задано страданием, бытием жертвы. **Пороговое состояние тела** деформирует само тело, совмещая в нем два уровня бытия, это своего рода разрыв привычного существования «моего тела» [9, 31]. Это состояние разрыва ставит человека в просвет бытия (Хайдеггер), в этом проявляется **после-пороговое состояние тела**, тела мыслимого, трансцендентального. Достичь святости – значит открыть в себе новое состояние тела, но при этом всегда быть на пороге, святой – это граница двух миров.

Если мы понимаем святость как способность преодолевать аффекты, то общее в этих типах способность аффектировать – страдать, но аффект может преодолеваться по-разному: и перед нами два типа святости: аскетический и телесный. С последним связано появление такого религиозного института, как старчество.

Телесный тип святости

Центром этого типа монашества стала Оптина пустынь, которая по легенде была основана в середине XV в. раскаявшимся разбойником Оптой, бывшим до внезапного раскаяния атаманом казачьей шайки. Похожий сюжет об атамане Кудеяре, жестоким грабителе и бандите, ушедшем по велению Бога и совести в Соловецкий монастырь замаливать грехи, описан в поэме Н.А.Некрасова "Кому на Руси жить хорошо". Преступление мы понимаем здесь скорее не в значении уголовного преступления, а как преступление всех заповедей. В отличие от аскетического типа святости, где аффективность недостаточна, человеком может руководить избыточная аффективность, которая выражается в аффектах чревоугодия, пьянства, разврата, скупости и честолюбия. При этом Б. Спиноза считает, что эти аффекты не имеют себе противоположных, так как умеренность, трезвость и целомудрие, которые мы обычно противопоставляем пьянству, чревоугодию и разврату, не составляют аффектов, а указывают на способность души умерять эти аффекты [10, 126]. Можно предположить, что способность души, умеряющая аффекты, есть пороговое состояние тела, которое меняет онтологический, бытийный статус человека. Так как жития описывают воплощение символа в наи-

большей мере, то описать этот тип святости мы можем только через реконструкцию культурой традиции, в частности, используя образы, описанные в литературных произведениях, а также в легендах. Действие символов в жизни того или иного человека может проявиться спустя некоторое время, может быть даже в конце жизни, например, через покаяние. Описание телесного типа святости мы видим у Ф.М. Достоевского в образе старца Зосимы, реальным прототипом которого был оптинский старец Амвросий. Ф.М. Достоевский описывает раскаяние как переход из одного состояния в другое. Но это не мгновенная метаморфоза, а процесс, сопровождаемый эмоциональными переживаниями, рефлексией. Воспитание в кадетском корпусе сделало из будущего старца «существо почти дикое, жестокое и нелепое». Судьбу его изменила дуэль и все события и переживания, сопровождавшие ее. Утром накануне дуэли он вспомнил, как избил Афанасия, своего денщика: «Словно игла острая прошла мне всю душу насквозь. Стою я как ошалелый, а солнышко-то светит, листочки-то радуются, сверкают, а птички-то, птички-то Бога хвалят... Закрыл я обеими ладонями лицо, повалился на постель и заплакал навзрыд. И вспомнил я тут моего брата Маркела и слова его пред смертью слугам: "Милые мои, дорогие, за что вы мне служите, за что меня любите, да и стою ли я, чтобы служить-то мне?" "Да, стою ли" вскочило мне вдруг в голову. В самом деле, чем я так стою, чтобы другой человек, такой же как я образ и подобие божие, мне служил? Так и вонзился мне в ум в первый раз в жизни тогда этот вопрос» [5,72]. Покаяние вызвано эмоциональной переоценкой своих поступков. При этом возникает вопрос, что является мерилом аффекта т.е. заданностью к выбору монашеского образа жизни? Насколько сильным должен быть аффект, чтобы человек кардинально изменил свою жизнь? Возможно, должно быть ощущение присутствия Бога, если можно так сказать, кающийся должен ощущать свою сопричастность сакральному. Как пишет Я. Кротов, покаяние есть момент, в котором совпадает порыв к вере и порыв благодати, *движение человека к Богу и движение Бога к человеку*. Если эта трансляция удерживается, то человек попадает в религиозную традицию. При этом для попадания в канон достаточно бывает проявление одного символа, главное, чтобы он «работал», проявлял себя постоянно. В православной традиции для распознавания фигуры святого достаточно бывает воспроизведения одного или нескольких событий христианского мифа. В житиях очень часто встречается описание одного символа в жизни святого: имел дар прозорливости, чудотворения, рассуждения [6].

Ключ к распознаванию символических форм святости принадлежит Церкви, в отношении старчества – община верующих. Как правило, старец часто не рукоположен в священнический сан, и обет, наложенный им на послушника, не мог снять даже патриарх. Русское старчество своими истоками уходит в афонское монашество, которое, в свою очередь, получило старчество в наследие от древневосточной Церкви. Но при этом наше старчество, как пишет профессор В. Экземплярский, сильно отличается от

древневосточного. По сути, оно является не сколько монашеским, сколько *народным типом святости*. Паисий Величковский, с именем которого связывается возрождение старчества в России, принадлежал именно к древневосточному типу старчества: он вел уединенный образ жизни, занимался переводами с греческого; занятия и ученики из новоначальных иноков составляли его духовное дело. Старцы Оптиной пустыни стали советчиками не только для иночествующих, но для множества мирян, в том числе и женщин, что было новостью для России.

Появление в XIX в. народного типа святости связано с активным процессом десакрализации всех сфер жизни начиная с XVII. Было окончательно запрещено юродство, сам процесс пресечения этого типа святости был положен Никоном, который «нарицал их бешеными и лика их на иконах писать не велел». Святость уходит из черноризного духовенства. А со смертью протопопа Аввакума святость иссякает и в белоризном духовенстве. Как пишут С. Булгаков и П. Флоренский от «попа» не требуют ни нравственного руководства, ни особенного благолепного служения, его дело крестить, венчать, хоронить, служить молебны [7,175]. «В итоге роль священника утеряла элемент живой личной духовности и духовной силы. И, напротив, роль старца была наделена всем этим в изобилии и полноте» [11, 20]. С современной точки зрения, старчество – это своего рода психотерапия, умение исцелять духовные, нравственные болезни через христианское мировоззрение. Само послушание быть старцем подразумевало под собой *духовный дар религиозно говорить с народом*[14].

В телесном типе святости аффективность должна себя изжить. Либо в социальном пространстве, либо в послушании старцу. В этом отношении показателен мир Ф.М. Достоевского в «Братьях Карамазовых». И хотя Достоевский субъективен, но он философичен. Язык аффектов описывается в образах. Образ в свою очередь отражает степень, интенсивность аффекта (аффект и эффект). Аффектированность может быть направлена в удовольствие, независимо от того, разрушает человек себя или социальное пространство. Язык аффектов описан в образах трех братьев: аффекты Ивана направлены на внешнее, социальное пространство, там он проживает все свои разрушительные страсти, фактически подстрекая Смердякова на убийство отца. У Дмитрия все страсти сконцентрированы на телесном, и Алеша, стремящийся к монашеской жизни, по требованию старца уходит в мир: «И знай, сынок (старец любил его так называть), что и впредь тебе не здесь место. Запомни сие, юноша. Как только сподобит бог преставиться мне — и уходи из монастыря. Совсем иди. - Алеша вздрогнул. - Чего ты? Не здесь твое место пока. Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Все должен будешь перенести, пока вновь прибудеши. Горе узришь великое и в горе сем счастлив будешь. Вот тебе завет: в горе счастья ищи [5,72]». Алеше необходимо уйти в мир, пострадать, чтобы приблизиться к пониманию святости, святость здесь задана страданием. Старец назы-

вает его иноком в миру, он сохраняет для него все социальные позиции светского человека, и если говорить о теле святого, то перед Алешей старец не ставит обетов безбрачия. И жениться нужно будет, и работать, и горя много перенести и лишь потом вернуться в монастырь. То есть нужно прожить все аффекты, все страсти в социальном пространстве. Здесь имеется в виду внешняя занятость души подвижника и даже, более того, занятость всех его психо-физических сил [14] (нужно «выходить» определенный аффект, прожить его вовне). Для Алеши это послушание в миру необходимо, так как со смертью старца, он теряет веру. Как только уходит взгляд, удерживающий его извне, он снова поддается страстям (аффектам): и колбасу есть, и к Грушеньке готов идти. И Дмитрию Зосима кланяется именно потому, что понимает его. Дмитрий напоминает ему самого себя, старец говорит: «я его будущему великому страданию поклонился». Способность страдать, аффектировать абсорбирована традицией. Для кенотического характера православной традиции философствование неприемлемо - Иван Карамазов сходит с ума. Здесь нужно покаяние и смирение. Покаяние подтверждает способность души к изменению. Иисус прощает разбойнику его грехи, так как тот раскаивается. Одна заблудшая овца дороже 99 незаблудших, блудный сын дороже праведного. Казалось бы, несправедливость, чем блудный сын заслужил прощение и отцовскую любовь? Но суть здесь в том, что именно грешник способен измениться. Он способен страдать, а страдающий уподобляется Христу. И тогда страдания его приобретают высший смысл, «страдания, господи, или смерти», - молила святая Тереза. На каторге Раскольников пытается найти своему поступку приемлемое объяснение, но не раскаивается, как большинство ссыльных. «Его совесть не нашла никакой особенно ужасной вины в его прошлом, кроме разве простого промаху, который со всяким мог случиться. Может быть, по одной только силе своих желаний он и счел себя тогда человеком, которому более разрешено, чем другому» [5]. Сила желаний составляет сущность человека. Но желания могут стать разрушительными для самого человека. Демонизм идеологии - идеи марксизма, сверхчеловека, фрейдизма, своеволия и т.д. лишает героев Достоевского этого движения души. "Бесы" в его романах поглощены, проглочены "идеями".. И пока душа Раскольникова инертна и не принимает страдания, его презирают каторжные, а под конец даже ненавидят и хотят убить как безбожника, когда во время поста он стал говеть и ходить в церковь, хотя никто с ним о Боге и вере не говорил. Как пишет Т. Горичева, Раскольников не страдает, он несчастен, несчастье же противоположно страданию. Счастье почти во всех индоевропейских языках - часть, участие, встреча. *Bonheur*, *Glück*, *счастье*. Несчастье Раскольникова в его от-коле, расколе, одиночестве [4,11]. Не-участие, не-встреча – это отсутствие встречи с высшей ценностью – Богом.

Православие понимает святость как преодоление неодолимости начала в человеке, победу над образом звериным. Это преодоление задано жертвенностью, абсолютным смирением. Умение стра-

дать, аффектировать оформляется христианским мифом и дает два типа святости: аскетический и телесный.

Литература

1. Библия, книга Премудрости Иисуса сына Сирахова/<http://www.vehi.net/bible/sirah.html>
2. Буй// <http://feb-web.ru/feb/slovoss/ss-abc/Ss6/Ss6-0751.htm?cmd=0&hash=T.Typ>
3. Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолствующих [Текст] / Григорий Палама; пер. послесл. и коммент. В. В. Биbihина. - СПб.: Наука, 2004.
4. Горичева Т. Православие и постмодернизм. Л.: Издательство ленинградского университета, 1991.
5. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Наброски автобиографического и публицистического характера. - М.: СЛОВО/SLOVO, 1999.
6. Жития святых: [полное(1 600 жизнеописаний) собрание исторических текстов в современной орфографии] / разработ., изд., и дизайн ООО "Директ-Медиа Пабблишинг".-Электрон. дан. - М. : Директ Медиа Пабблишинг, 2004.
7. История религии / А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. - М.: Руник, 1991,
8. Мень А. Первые апостолы// http://thelib.ru/books/men_aleksandr/pervie_apostoli-read.html
9. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: Материалы лекционных курсов 1992-1994гг. / В.Подорога. - М. : Ad Marginem, 1995.
10. Спиноза Б. Этика /Пер. с лат. Н.А. Иванцова/- СПб.: Аста-пресс ltd, 1993.
11. Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев/ Сост. И вступит. Ст. С.С. Хоружего. -М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2006,
12. Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. : антология / сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. - М.: Прогресс. Культура, 1993.,
13. Христианский архетип. М., "ИНФРА-М", 2000// <http://psiland.narod.ru/psiche/Edinger/04.htm>
14. Экземплярский В. Старчество // http://www.krotov.info/libr_min/ae/aekzemp.html

Literature

1. The Bible, The book of Knowledge of Jesus of son Sirahova // <http://www.vehi.net/bible/sirah.html>
2. Bui // http://feb-web.ru/feb/slovoss/ss-abc/Ss6/Ss6-0751.htm?cmd=0*hash=Ж.ЖТУ
3. Palama Grigory. Triads in protection of sacred - keeping silence [Text] / Grigory Palama; translation, and comments V.V.Bibihina. - SPb.: the Science, 2004.
4. Goricheva T.Orthodoxy and a postmodernism. L.: Publishing house of the Leningrad University, 1991.
5. Dostoevsky F.M. Brothers Karamazovi. Sketches of autobiographical and publicistic character. - M.: the WORD / SLOVO, 1999.
- 6.Hagiography: [full (1600 biographies) assembly of historical texts in modern spelling] / designed and published, and the design of Open Company " Direkt-media Publishing" - electron. is given. - M.: Direkt-media Publishing, 2004.
7. A history of religion / A.Elchaninov, V.Ern, P.Florensky, S.Bulgakov. - M.: Runik, 1991.
8. A. Men', The First apostles // http://thelib.ru/books/men_aleksandr/pervie_apostoli-read.html
9. Podoroga V., Phenomenology of a body. Introduction in philosophical anthropology: Materials of lecture rates 1992-1994гг. / V.Podoroga. - M.: Ad Marginem, 1995.
10. Spinosa B. Etika/translation From an armour. N.A.Ivantsova/-SPb.: Asta-Press ltd, 1993.
11. A phenomenon of Russian starchestvo: Examples from spiritual practice startsi/Costr. Also will enter. An item. S.S.Horuzhego. M.: Publishing advice (council) of Russian Orthodox Church, 2006.
12. Philosophy of Russian religious art of XVI-XX centuries: the anthology / issued, edited and introductory word by N.K.Gavrjushina. - M.: Progress. Culture, 1993.
13. A Christian archetype. M., "Infra-o", 2000 // <http://psiland.narod.ru/psiche/Edinger/04.htm>
14. Ekzempljarsky V. Starchestvo // http://www.krotov.info/libr_min/ae/aekzemp.html.

Сведения об авторах

Кудина Оксана Михайловна - соискатель кафедры психологии и философии, Института международных отношений и социальных технологий Владивостокского государственного университета экономики и сервиса, г. Владивосток, e-mail oksana.kudinaom@vvsu.ru

Data on authors

Kudina Oksana Mikhaylovna - candidate of the faculty of psychology and philosophy, Institute of International Relations and Services, Vladivostok State University of Economics and Services, Vladivostok, e-mail oksana.kudinaom@vvsu.ru

УДК 10
ББК Ю 6

Д.Б. Бурменская

К ВОПРОСУ О РОЛИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ В ФУНКЦИОНИРОВАНИИ ТРАДИЦИОННОГО ПРАЗДНИКА

В статье анализируются роль и место традиционных праздников современном мире в условиях глобализации. Автор статьи подчеркивает разносторонность описываемых процессов. С одной стороны, она отмечает тенденцию к глобализации, унификации и интеграции праздников, а с другой, наблюдает сохранение культурных различий и традиционных праздников.

Ключевые слова: глобализация, традиционные праздники, унификация, интеграция, культурные различия, интегративная и консервативная функции праздника.

D.B. Burmenskaya

THE ROLE OF GLOBALIZATION IN THE FUNCTIONING OF TRADITIONAL HOLIDAYS

The paper gives the analysis of the role and the place of traditional holidays in modern world under the conditions of globalization. The author of the paper underlines a versatile character of the given processes. On the one hand, she points the tendency to globalization, unification and integration of the holidays, and on the other hand, observes the conservation of cultural differences and traditional holidays.

Key words: globalization, traditional holidays, unification, integration, cultural differences, integrative and conservative functions of holidays.

Размышляя о современном мире и о функциях праздника в жизни общества, нельзя забывать о влиянии такого сложного явления, как глобализация. Под глобализацией мы имеем в виду взаимодействие государств, этносов, социальных групп в единой системе отношений на планетарном уровне. Она рассматривается нами как открытая система культурного обмена, заимствования образцов поведения и адаптации культурных стереотипов. В условиях глобализации возникает единое пространство (экономическое, экологическое, образовательное и др.), в котором возникает необходимость выработки согласованных действий между странами и народами.

По мнению И.М. Римашевской, В.Ф. Галецкого, А.А. Овсянникова и других ученых, основой глобализации является интенсивная информатизация, когда возникает информационное гиперпространство, благодаря телекоммуникациям, всемирной сети Internet и различным аудиовизуальным средствам связи. Они также рассматривают интернационализацию как этап глобализации, связанный с взаимодействием социальных общностей не в мировом масштабе, а на уровне группы отдельных стран [6, 8].

Глобализация – объективный, комплексный и универсальный процесс качественных изменений, которые происходили, происходят и будут происходить в мировом сообществе. «К примеру, в экономическом отношении глобализация выражается в создании непрерывных во времени финансовых рынков и мировых производственных линий, в появлении

глобального потребительского рынка и электронной торговли. В сфере законодательства это распространение всемирных стандартов, охватывающих большинство стран. Психологически глобализация проявляется в растущем осознании того, что мир – единое пространство» [6, 9].

Среди минусов данного процесса также прорисовываются виртуализация общества, нарастающая однородность мировой системы, формирование космополитической элиты, куда входят лишь несколько самых развитых и богатых стран, и вытекающая отсюда поляризация мира – противопоставление элиты и основной массы государств, поляризация жизненного уровня.

При изучении проблемы функционирования праздников в современных условиях открытого культурного обмена, необходимо выделить тенденцию создания общечеловеческих праздников, которые отмечаются всем населением земного шара. К подобным праздникам отнесем, в первую очередь, Новый год (31 декабря – 1 января), День Святого Валентина или День всех влюбленных, Хэллоуин, или День всех святых, популярность которых в мире растет с каждым годом.

Важно проследить, почему и каким образом данные праздники получили всемирное распространение. Вероятно, это произошло:

а) путем распространения праздника одного народа на другие народы вследствие миграции населе-