

ДИАЛОГ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО И ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

О.В. КОВАЛЬЧУК
В.П. РИМСКИЙ

*Белгородский государственный
национальный исследовательский
университет*

e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

Статья посвящена рассмотрению специфики средневековой западноевропейской культуры сквозь призму диалогичности «светского» и «религиозного». В средневековой культуре Западной Европы находит свое отражение такое необходимое свойство межкультурного диалога, как интериоризация одной культурой образа другой культуры, принятие и «включение» социокодов и языков участников культурного диалога во внутрь «семиотической телесности» культуры, перекодировка информации и переинтерпретация культурных символов и смыслов, что обуславливает синтетическую модель религиозно-светского культурного диалога.

Ключевые слова: диалог культур, межкультурный диалог, светская культура, религиозная культура, толерантность, модель диалога культур.

Для средневековой культуры основополагающую, фундаментальную роль сыграли традиции Западной Римской империи, в культурном наследии которого главным являлось право, высокая правовая культура, наука, искусство, философия, а также христианство, ставшее на закате Рима государственной религией империи. Эти традиции усваивались «варварами» (франками, галлами саксами, ютами, готами и другими племенами Западной Европы) во время борьбы с римлянами и активно влияли на их языческую культуру. В результате этого взаимодействия возникло *напряжение «диалога культур»* (Г.В. Драч), давшее мощный импульс становлению и развитию собственно западноевропейской средневековой культуры.

Спецификой средневековой культуры являлось доминирование христианской религии и Церкви, которая выступает как новая культурная парадигма цивилизации, социокультурный институт и мировоззренческое ядро сознания. Вера средневекового человека в Бога была «постулатом, настоятельной потребностью всего его видения мира и нравственного сознания. То была высшая истина, вокруг которой группировались все их представления и идеи, истина, с которой были соотнесены их культурные и общественные ценности, конечный регулятивный принцип всей картины мира эпохи»¹. В искусстве, как нигде, наиболее отчетливо проявляются все ведущие тенденции жизни той или иной эпохи. Именно поэтому средневековая литература, например, носит преимущественно религиозный характер, преобладают произведения, построенные на библейских мифах, посвященные Богу, жития святых были наиболее распространенным и популярным в эту эпоху жанром литературного произведения, живопись выражала библейские темы в линии и цвете (преобладающим жанром была икона), основу музыкальной культуры составляло литургическое пение, воспевающие Бога в напевах, а потом и гимнах, соединяющих стихотворный текст с песенной мелодией, архитектура и скульптура средних веков были «Библией в камне». Все важные разделы культуры средневековья выражали фундаментальный принцип или ценность, которым являлся Бог.

Как указывал в своих работах П.А. Сорокин², в эту эпоху философия была практически идентична религии и теологии и концентрировалась вокруг той же основной ценности или принципа, каким являлся Бог. Знание было поставлено на службу христианской религии и теологии. Этика и право представляли собой только дальнейшую разработку абсолютных заповедей христианства. Политическая организация в ее духовной и светской сферах была преимущественно теократической и базировалась на Боге и религии. Семья, как священный религиозный союз, выражала все ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией, налагавшей запреты на многие формы

¹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984. – С. 19.

² Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. – М., 1997; Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992; Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. – СПб., 2000.

экономической деятельности, которые могли бы оказаться уместными и прибыльными, поощряя в то же время другие формы экономической деятельности, нецелесообразные с чисто утилитарной точки зрения. Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали свое единство с Богом как единственную и высшую цель, а также свое отрицательное или безразличное отношение к чувственному миру, его богатству, радостям и ценностям. Ученый определяет средневековую культуру *не как конгломерат* различных культурных реалий, явлений и ценностей, а *единое целое*, все части которого выражали один и тот же высший принцип объективной действительности и значимости: бесконечность, сверхчувственность, сверхразумность Бога, Бога вездесущего, всемогущего, всеведущего, создателя мира и человека.

Однако, несмотря на доминирование религии, религиозной культуры, исследователи отмечают, что даже в таких официально христианских странах, как Англия, Франция, Италия, наряду с христианством сохраняли большое влияние языческие верования, а для различных социальных слоев наблюдалась *своя особая религиозность*. Европейские философы и ученые давно говорят о существенном различии образа мышления, нравов и поведения *христиан-господ* и *христиан-простолюдинов*. В начале XX века в результате этого возникла теория двух культур: аристократической и народной. А к настоящему времени заметное влияние приобрела точка зрения, что у единой средневековой культуры существует два полюса: *ученая культура* духовной и интеллектуальной элиты (образованного меньшинства) и *«культура безмолвствующего большинства»*, фольклорные традиции простонародья (М.М. Бахтин, А.Я. Гуревич, Д.С. Лихачев, Л.Я. Ястребицкая и другие).

На наш взгляд, есть смысл говорить скорее о *трех культурных традициях* единой цивилизации средних веков: *культуре церковной*, *культуре светской* (в данном случае – культуре привилегированного класса, аристократии) и *народно-фольклорной культуре*. Две последние можно было бы объединить в одну культуру *мирскую (праздничную и повседневную)* в противоположность *церковной*, поскольку сопоставлять культуру аристократическую и народную можно и относительно друг друга (это вариант *горизонтально-пространственного, внутрикультурного или системного-синхронного диалога*), а вместе они могут быть противопоставлены культуре религиозной и ее частному проявлению – культуре церковной. Причем культуры мирская и церковная находились друг с другом в неразрывном, *системно-диалогическом синтезе*, что и задавало специфику западноевропейского средневекового хронотопа, который достаточно подробно реконструировал и описал А.Я. Гуревич.

В его исследованиях прослеживается мысль о неразрывном взаимодействии культуры народа (фольклорной культуры) и культуры церкви. При этом ученый отмечает, что народная культура средневековья во многом сохраняет свои дохристианские черты, мифопоэтическую традицию. И хотя эта традиция в контексте средневековой церковной культуры становится противостоящей «официальной» клерикальной культуре и переходит на положение гонимой, оттесняется на периферию духовной жизни, язычество, пронизывавшее миф и эпос, вырождается в «суеверие», а под ударами церковной идеологии традиционное мировидение разбивается на фрагменты, лишь частично абсорбируясь новой системой мирозерцания. Несмотря на это, торжество новой культуры не означало полного подавления архаики. Более того, духовная жизнь средневекового общества не может быть понята достаточно всесторонне без учета мифопоэтической, фольклорной традиции, остававшейся достоянием народа, который едва ли был целиком включен в русло «официальной» культуры. Все это может быть отнесено не только к народной культуре, но и в целом к *мирской культуре* средневековья.

Важно, что религиозность как доминанта духовной жизни средневековья обуславливает роль Церкви как важнейшего социокультурного института. Именно Церковь выступает в качестве социальной силы, стремящаяся в лице папства к господству над христианским миром и жизнью каждого человека. Она стояла у колыбели младенца и провожала покойника в последний путь, принимала человека в общество, и она же претендовала на то, чтобы определять его загробную судьбу, его «погибель» или «спасение». К примеру, Церковь полностью контролировала весь хронотоп вступления в брак, освящая его: заключение контракта, помолвку, самую брачную церемонию, регламентировала всю жизнь индивида и семьи, вплоть до интимной, и взяла на себя обязанность наблюдать за нравственностью семейной жизни³. Соответственно регламентировалось и пространство – путь к дому невесты или жениха, дом, все вещи, одежда, которые в иное время имели сугубо обыденные, светско-профанные знаковые измерения, в такие периоды подвергались перекодированию и символической сакрализации. Эти взаимопревращения светско-

³ Подробнее см.: Ястребицкая Л.Я. Западная Европа XI-XIII веков. – М., 1978. – С. 88.

профанного и священного хронотопов христианства можно проследить и на примере символики рождения и смерти⁴.

Всякие попытки выйти из-под церковного контроля неукоснительно пресекались: церковь запрещала трудиться в праздничные дни, занимавшие более трети времени в году, причем соблюдение религиозных запретов представлялось ей более существенным, нежели получение дополнительного количества, например, продуктов питания (что было существенно для человека средневековья). Церковь определяла состав пищи, которую можно было принимать в те или иные отрезки времени, и строго карала за нарушение поста; она освящала сексуально-интимную жизнь, предписывая, когда половая близость допустима и когда она греховна. Год расчленялся праздниками, знаменовавшими события из жизни Христа, днями святых. Для основной массы населения главным ориентиром суток был звон церковных колоколов, регулярно призывавших к заутрене и другим службам. «Колокольный звон, призывающий священников и монахов к службе, был единственным средством отсчета дневного времени»⁵. Сутки делились на ряд отрезков – канонических часов, обычно их было семь, и обозначались они боем церковных часов. Различали «колокол жатвы», «колокол тушения огней», «колокол выгона в луга». Таким образом, даже течение времени контролировалось церковью.

Наряду с земным, *мирским временем* существовало *священное, сакральное время*, и только оно обладало истинной реальностью. Библейское время – не преходящее; оно представляет абсолютную ценность. С актом искупления, совершенного Христом, время обрело особую двойственность: Царство Божие уже существует, но вместе с тем время еще *не завершилось* и Царство Божие остается для людей окончательным исходом, целью, к достижению которой они должны стремиться.

В средневековом сознании, как и в мифосознании древних, категория сакрального времени («история откровения») *существует* с категорией земного, мирского времени, и обе эти категории объединяются в категорию *времени исторического* («история спасения»). «Историческое время подчинено сакральному, но не растворяется в нем: христианский миф дает своего рода критерий определения исторического времени и оценки его смысла»⁶. Например, год представлялся как год литургический. Важной чертой ментальности средневековья было то, что «литургический год воспринимался как последовательность событий из истории Христа, разворачивавшейся от Рождественского поста до Троицы, а кроме того, он был наполнен событиями и праздниками из другого исторического цикла – жизни святых»⁷.

Оппозиция религиозного и светского, священного и мирского в хронотопном измерении христианской цивилизации нашла теологическую санкцию в теории «двух градусов» Августина Блаженного. Сама церковь как социальный институт основывалась на идее Церкви, таинственного Тела Христова – «град земной» тайно содержал в себе сакрально-метафизическое измерение «Града Небесного». Сакральным становилось не только историческое время, но и обыденное пространство европейских государств, когда они объединились в Священную Римскую империю (до этого сакрализации был подвергнут лишь Иерусалим, Земля обетованная, и Рим, как место папского престола). Сакрализации подлежало пространство городских соборов и деревенских храмов, пространство жилищ, отведенное для молитвенной беседы с Богом. Так тексты религиозно-сакрального и светско-профанного хронотопов вступали в сложный синтетический диалог внутри единой западноевропейской христианской культуры.

Жизнь средневекового христианина во всех отношениях проникнута, всесторонне насыщена религиозными представлениями. Нет ни одной вещи, ни одного суждения, в которых не усматривалась бы всякий раз связь с Христом, с христианской верой. Однако перед церковью стояла довольно сложная задача, поскольку *хранить религиозную культуру церковь могла лишь «обмирщаясь»*. Иными словами, церковь должна была, развивая свою «небесную» жизнь в высших формах религиозности, спускаться в мир и, преобразая его в град Божий, жить земной жизнью.

Не вызывает сомнения тот факт, что «беспримесное богословие» (А.Я. Гуревич), верное нормам первоначального христианства и патристики, на практике существовать не могло. Поэтому и происходил *синтез двух культур*, религиозной и мирской, что отразилось,

⁴ См.: Дюби Ж. Европа в средние века. – Смоленск, 1994.

⁵ Легофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С. 170.

⁶ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984. – С. 119.

⁷ Легофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С. 170.

например, в литературе. Как отмечал известный французский медиевист Ж. Легофф⁸, отношения между обеими культурами были в высшей степени многообразны (это подтверждает полифонизм диалога культуры светской и религиозной в христианском мире): они включают как антагонизм, «блокирование» ученой культурой культуры мирской (у Ж. Легоффа – «фольклорной»), подавление ее традиций церковью либо их искажение и частичное приспособление к потребностям официальной идеологии. При этом часто имело место непонимание духовенством народной культуры, вызванное тем, что «рационализму» культуры клириков, четко разделявшему мир на добро и зло, противостояло *амбивалентная* «фольклорная культура».

Но господствующая культура оказывается неспособной полностью обуздать фольклорную стихию и частично *воспринимает фольклор*. Более того, Ж. Легофф полагает, что условием осуществления духовенством своей миссии была его *культурная адаптация к народу*, церковная культура должна была *включаться* в фольклорную культуру, в мирскую. Существенную роль в ходе рассуждений Ж. Легоффа играет идея «*внутренней аккумуляции*», взаимного приравнивания культур. Иными словами, синтез культур был просто необходим, т.е. они благодаря этому поддерживали жизненность друг друга. Исходя из этого, А.Я. Гуревич говорит о «*парадоксе средневековой культуры*», (мы же можем говорить о некоем *синтезе*), который порождается встречей, пересечением, *системным диалогом* мирской культуры с культурой религиозной, церковной, взаимодействием фольклорных традиций с официальной церковной доктриной.

Однако для того, чтобы мысли духовной элиты стали «господствующими мыслями», их нужно было *перевести на язык*, понятный всем – *перекодировать* культурные символы, языки и образы. Этим занимались по большей части проповедники, непосредственно общавшиеся с паствой. Приходские священники, монахи, миссионеры должны были растолковывать народу основные положения богословия, внушать принципы христианского поведения и искоренять несправедливый образ мыслей. С этой целью создавалась специальная литература, которая популярно излагала христианское учение, давая пастве образцы для подражания. Произведениями, адресованными пастве, были проповеди, наставления, «примеры», повествования о чудесах, нечистой силе, о странствиях души по загробному миру и о видениях, жития святых, катехизисы. Все эти материалы предполагали широкую аудиторию и были рассчитаны на ее понимание. Христианское учение в этих проповедях, поучениях и занимательных рассказах о чертях и святых находило доступ к сознанию народа, который обладал собственной культурной традицией мифа, эпоса, языческого ритуала, магии. В борьбе за умы и души людей, которую постоянно вела Церковь, такого рода сочинения играли самую активную роль, поскольку они являлись важнейшими каналами коммуникации между духовенством и массой, *формами диалога*, и при их посредстве церковь осуществляла *контроль* над духовной жизнью народа. Именно поэтому в упомянутых произведениях не могли не отразиться некоторые существенные стороны *народной религиозности* и народного мирозерцания, поскольку церковные проповедники стремились завладеть сознанием каждого слушателя, кто бы он ни был.

Нужно отметить, что в этом проявился *принцип терпимости*, который отнюдь не был чужд раннему средневековью, поскольку *способность культурного диалога* с различными субкультурами и верами, социальными слоями и индивидами, возможность популярного *перекодирования языков культуры* была возможна лишь на позициях терпимости (веротерпимости), которая изначально была заложена в учении Спасителя и духе христианства. В этой связи интересным является факт Евангелия о том, что Иисус говорил с образованными, начитанными в Писании фарисеями в Иерусалиме иначе, чем с простыми неграмотными крестьянами и рыбаками из Галилеи. Говоря с одними, он употребляет слова, образы и понятия, которыми почти не пользуется в разговоре с другими. Иными словами, как всякий мудрый воспитатель, Спаситель всегда учитывает круг понятий своих слушателей, стараясь пояснить свое благовестие на близких для них примерах из жизни природы, *повседневной жизни* и истории.

Как предполагает А.Я. Гуревич, разные пласты культуры народной, мирской, уходящей корнями в язычество, в архаические верования и обычаи, и церковно-христианской не просто сосуществовали, но, пересекаясь, *взаимодействовали в сознании средневековых людей*, от крестьянина до епископа: «На страницах средневековых текстов, адресованных широкой аудитории, идет постоянный диалог официальной доктрины и фольклорного сознания...Высшие жанры церковной литературы вступали в соприкосновение с народной

⁸ Цит. по: Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981. – С. 11. См. также: Легофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992.

словесностью не прямо, не непосредственно, но именно при посредничестве «низовой» популярной литературы, которая в свою очередь, испытывала со стороны аудитории сильнейшее воздействия. Народные верования и представления, подчас весьма далекие от ортодоксальной картины мира, а то и находившиеся в прямом противоречии с официальной догмой, *прорываются* в эти сочинения помимо намерения их авторов»⁹.

Средневековые чаще всего мыслят как эпоху тотального засилья церкви и христианской идеологии. Те же аспекты культуры средних веков, которые не вмещаются в рамки официальной церковности, исследователи расценивают как *ересь*, либо как симптомы начинающегося противопоставления мирского начала религиозному и возникновения духа Возрождения. Мы согласны с А.Я. Гуревичем, который считает, что дихотомия церковного и светского слишком схематична для того, чтобы охватить все богатство средневековой духовной жизни¹⁰. В результате взаимодействия двух традиций в сознании средневековых людей произошло органическое *сращение* церковного и мирского, благодаря чему человек средневековья понимал мир своеобразно: «сакральное и профанно-низменное не разделены четко, переплетаются, срастаются в противоречивое целое»¹¹. Интересно, но именно в этом Й. Хёйзинга видит истоки последующей секуляризации западной культуры. Он пишет: «Жизнь была проникнута религией до такой степени, что возникала постоянная угроза исчезновения расстояния между земным и духовным. И если, с одной стороны, в святые мгновения все в обыденной жизни возвышается до священного, с другой – священное постоянно тонет в обыденности из-за неизбежного смешения с повседневностью»¹².

В этом отношении интересно обратиться к такой институционально организованной форме социального общения людей средневековой эпохи, как *церковный приход*, поскольку как раз в рамках этой низовой, первичной *институциональной молекулы церковной структуры* в значительной мере и сосредоточивалась жизнь народа. Человек принадлежал своему приходу: здесь он получал крещение после рождения, то есть из существа природного превращался в существо социально-нравственное, посещал церковь, слушал молитвы и поучения, присутствуя при отправлении культа, исповедовался, вступал в брак; здесь же он получал и последнее отпущение грехов. При этом приходские церкви были центрами не одной только религиозной деятельности – в них в немалой степени протекала и гражданская жизнь. В церкви заключались сделки, устраивались пиры, их *подсобные помещения* могли быть использованы для хранения зерна, торговли, служили аренами для игр и борьбы. Приходская церковь привлекала народ по многим и самым разным причинам. И этот *микромир* и определял все стороны поведения принадлежавших ему людей, сам строй их мыслей и эмоций. При церквях и монастырях (они также зачастую составляли приходские центры) с самых первых веков христианства – западного и восточного – начинают создаваться приходские и монастырские *школы*, в которых обучают первичной светской и библейской грамоте не только монахов и будущих клириков, но и детей из самых различных социальных слоев. Именно здесь рождается *христианская Пайдейя*, которая создала принципиально новый тип личности, заложила основы будущей европейской науки, определила на столетия поступательное развитие человеческой культуры и цивилизации¹³.

Явственная неразделенность религиозной и мирской сфер жизни непосредственнее всего выражалась в том общественном явлении, что, например, чисто светские мелодии без каких-либо изменений сплошь и рядом использовались для церковных песнопений и наоборот, а также в процессе богослужения в текст литургии вплетались слова светских песенок. Постоянно происходит *смешение церковной и светской терминологии*. Выражения мирского характера без особых раздумий используются для обозначения религиозных предметов и наоборот. Человек средневековья пользуется языком церковного обихода для выражения своих чувств, преклоняясь перед земным величием (например, короля и его наследника нередко сравнивают с Богом-отцом и Сыном). С особой легкостью в средние века практиковались выражения сексуального в терминах церковного культа. Часто церковь делалась обычным местом свиданий, а паломничества к святым местам служили поводом для возможных развлечений и, как правило, были удобны влюбленным. Это найдет затем

⁹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984 – С. 23-26.

¹⁰ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981. – С. 132.

¹¹ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М., 1989. – С. 47.

¹² Хёйзинга Й. Осень средневековья. – М., 2002. – С. 187.

¹³ Подробнее см.: Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдейи к Просвещению. – Волгоград, 2004.

продолжение в культуре и литературе Возрождения (например, в творчестве и жизни Петрарки, Данте и других творцов новой эпохи).

Устойчивая черта средневекового сознания – сочетание спиритуализованности носителей сакрального начала с их «обмирщенностью», «заземленностью», которые граничили с *профанацией и фарсом*. Преклонение святому могло принимать такие гротескные формы, когда верующие, озабоченные тем, чтобы обеспечить себя на будущее чудотворными останками, решают умертвить его, или когда крестьяне поклоняются могиле собаки, считая ее святою. Святость в латинской народной религиозности порой выступает как сплав возвышенного благочестия и примитивной магии, предельного самоотречения и сознания избранности, бескорыстия и алчности, милосердия и жестокости.

Стоит отметить, что и презрительное отношение к духовенству, каким-то подводным течением проходящее через всю средневековую католическую культуру наряду с почитанием к духовному сану, частично объясняется *обмирщением* высшего духовенства и далеко зашедшим деклассированием низшего. Нравственное вырождение духовенства само по себе довершало картину, и неудивительно, что и в высшем и в низшем сословиях веками вызывали насмешки фигуры распутного монаха и жирного попа, обжоры и сластолюбца (литература эпохи Возрождения и Реформации опять же дала нам уже профессионализированные продукты подобного смехового творчества – «Декамерон» Дж. Бокаччо, «Похвала глупости» Эразма Роттердамского, «Гаргантюа и Пантагрюэль» Ф. Рабле и др.).

Очень точно, на наш взгляд, А.Я. Гуревич подметил сущность взаимодействия культуры мирской и церковной в средние века. Он отметил, что контакт обеих культурных традиций представлял собой *диалог-конфликт*. А.Я. Гуревич подчеркивал, что «диалогичность средневековой культуры нужно мыслить не как спор между двумя метафизически противопоставленными целостностями, а как *присутствие одной культуры в мысли, в мире другой* и наоборот»¹⁴. *Диалог*: стараясь утвердить прихожан в сознании необходимости жить согласно учению церкви и повиноваться ей, клирики неизбежно апеллировали к фонду привычных представлений народа, наследуемых из поколения в поколение. Но вместе с тем и *конфликт*: указанный фонд коллективных представлений и ментальных привычек прихожан то и дело оказывался в противоречии с духовной культурой церкви. Именно поэтому речь должна идти *не о двух обособленных культурах*, а о постоянном их системном диалоге, правильно поняты они могут быть лишь в обоюдной соотнесенности. Каждую из культурных традиций надлежит понимать не в ее внутренней замкнутости, но именно в напряженном *переплетении и разговоре* между собой. В этом состоит одна из специфических черт католической народной религиозности, которая роднит ее с православной народной религиозностью средневековой Древней Руси, которую некоторые исследователи – и до революции, и после – трактовали как двоеверие.

Это полностью согласуется и с семиотической концепцией межкультурного диалога Ю.М. Лотмана и других представителей тартуско-московской культурологической школы, подчеркивавших как синтез светской и религиозной культур в цивилизации средних веков, так и тенденции к их конфликту.

Пока церковная культура проявляла *веротерпимость* (или иными словами, гибкость) в отношениях с мирской культурой и была способна частично включать в себя элементы народных традиций и верований, христианство сохраняло живые силы. Затем этот симбиоз был разрушен, и на первый план выступило *противоборство*.

Нами в свое время было отмечено, что суперцивилизации средних веков, складывающиеся в результате центростремительных тенденций и локализующиеся на огромных пространствах, характеризуются *динамично-устойчивыми жизненными ритмами* с большим чувством историзма. Сложный, неустойчивый и открытый характер этих культурно-цивилизационных систем, *органический синкретизм культурных архетипов* обусловили возможность появления в недрах суперцивилизаций средневековья различных антисистемных образований (этнорелигиозные диаспоры, гностико-манихейские секты, тайные ордена и т.п.) с разрушительными тенденциями¹⁵. Религиозные ереси усиливали энтропийные процессы в недрах европейской средневековой цивилизации, разрушая самые основы христианского образа жизни, отрицали семью, традиционный земледельческий труд, гармоничное отношение, к природе. Это служило основным источником конфликта в диалоге сакрального и светского, церковного и мирского в цивилизации средневекового Запада.

¹⁴ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981. – С. 277.

¹⁵ См.: Римский В.П. Культура и тоталитаризм. – Белгород, 1999. – С. 18-19.

До поры органичная и диалогичная народная религиозность католичества стала «выталкиваться» в ересь, главным инструментом церковной политики сделалась инквизиция, начались массовые преследования еретиков и ведьм, а с диалогом было покончено. Наступает время конфликтов двух культурных традиций, а маргинальная, *монологичная субкультура еретиков* (гностики-манихеи, богомилы, павликаны и катары-альбигойцы, тамплиеры, а позже апостольские братья и анабаптисты, гуситы и табориты, объединенные в тайные, эзотерические секты) начинает провоцировать социокультурный *конфликт*, который и привел позже к реформационному расколу западноевропейской католической цивилизации.

Прежде всего, традиционные религии и ереси представляли собой противоположные культурные образования: *культура и антикультура; гуманизм и антигуманизм; традиционные ценности, мораль и аморализм*. Например, пуритане психологически ощущали себя *избранными*, а подобное избранничество всегда оказывается *монологичной (закрытой) антисистемой* по отношению к существующему строю, культуре и традиции¹⁶. Будучи по своей природе маргинальным образованием, она легко разрушает сложившиеся связи и отношения, действуя, как правило, в запретных зонах и запретными методами. Это касается как правил поведения, закрепленных в нравственных табу и традиционных святынях, так и способов мышления.

Таким образом, можно заключить, что в средневековой цивилизации Западной Европы находит свое отражение такое необходимое свойство межкультурного диалога, как *интериоризация* одной культурой (или субкультурой) образа другой культуры, принятие и «включение» социокодов и языков участников культурного диалога во внутрь «семиотической телесности» культуры, перекодировка информации и переинтерпретация культурных символов и смыслов, что обусловило *синтетическую модель* религиозно-светского культурного диалога.

Основываясь на *веротерпимости*, заложенной в христианстве, *религиозная культура средневековья* (в данном случае и культура церковная как аспект религиозной культуры) *включала* в себя (и в себе) языческий миф (живой или рудиментарный), лежавший в основе народной, фольклорной культуры, и культурно-идеологические тексты профессионально-элитарной культуры, содержала в себе трансформированные элементы мирской (народной или профессиональной) культуры. Причем для этого ей приходилось *терпеть* языческие рудименты которые имели место в народной, фольклорной культуре (в том числе и телесно-мифологические практики – от оздоровительной магии до эротики). Но эта веротерпимость, в конце концов, вылилась в нарастание цивилизационных и религиозных претензий еретиков, что мягко проявилось в Возрождении, а жестко закончилось в социокультурном расколе Реформации.

Список литературы

1. Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград, 2004.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М, 1984.
3. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М., 1989.
4. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.
5. Дюби Ж. Европа в средние века. – Смоленск, 1994.
6. Легофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992.
7. Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород, 1997.
8. Римский В.П. Культура и тоталитаризм. – Белгород, 1999.
9. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. – М., 1997.
10. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. – СПб., 2000.
11. Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992.
12. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М., 2002.
13. Ястребицкая Л.Я. Западная Европа XI-XIII веков. – М., 1978.

¹⁶ Подробнее см.: Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород, 1997.

DIALOGUE BETWEEN SECULAR AND RELIGIOUS IN THE MEDIEVAL CULTURE OF THE WESTERN EUROPE

O.V. KOVALCHUK
V.P. RIMSKIY

*Belgorod National
Research University*

e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

The article discusses the features of medieval western European culture in the context of the dialogue between "secular" and "religious". The medieval culture of the Western Europe reflects such main feature of the cross-cultural dialogue as interiorisation of images of one culture into another one. It is characterised also with adoption and "incorporation" of social codes and languages of cultural subjects into the "semiotic body" of the culture. What is common for this type of culture is re-coding of information and re-interpretation of cultural symbols and meanings, which determines the synthetic model of the cultural dialogue between secular world and religion.

Key words: cultural dialogue, cross-cultural dialogue, secular culture, religious culture, tolerance, cultural dialogue model.