ДУХОВНО-КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ЯЗЫЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ*

И.Б. Михеева

Самобытность любой национальной философии определяется спецификой онтологизирования (практикой духовного освоения мира), которая, в свою очередь, задается культурно-исторической традицией народа. Правомерно, очевидно, говорить о разделении предствлений о мире в процессе его осознания человеком на два уровня: на уровень *бытия-в-себе* как объективной онтологии, изолированной от всякой рефлексивности, и на уровень *бытия-для-нас*, или той сложной и многовариантной конструкции, которая порождена в результате активно-сознательного вхождения человеческого Духа в план бытия-в-себе. Человек, следовательно, «работает» именно с бытием-для-нас (и даже с бытием-для-него), что предопределяет процесс возникновения и воспроизводства совокупности онтологий, окрашенных человеческим присутствием. Речь, таким образом, может идти о том или ином способе понимания мира, о специфике онтологизирования в рамках определенной национальной философской традиции. Если бытие-в-себе самодостаточно и имеет собственные причины и задания, то *бытие-для-нас детерминировано смыслами национального менталитета*.

Фундаментальный фактор, предопределяющий специфику ментальности народа, задающий ее исходные смыслы и интуиции, – это социоприродный контекст. «Отчего у одного народа такая субстанция, у другого иная, – это почти... невозможно решить... Но нет ни одной причины, на которую бы так смело можно было указать, как на климат и географическое положение страны, занимаемой народом»[1]. Природа, с одной стороны, и социальное окружение в лице ближайших соседей, миролюбивых или воинственных, – с другой, – обязательные исходные условия для формирования национального менталитета.

Главное ощущение, которое постоянно инициирует и поддерживает в человеке социоприродное окружение, есть метафизическая неудовлетворенность своим существованием, в той или иной мере свойственная всем народам. Она выступает одним из глубинных движущих механизмов мировой истории и культуры. Перманентным переживанием дискомфортного состояния объясняется зарождение и функционирование в культуре одного из архетипических мифов, через который люди пытаются осмыслить и внешний мир, и собственную деятельность, – это «миф разрушения и созидания всего заново, священного убийства, ритуального жертвоприношения, делающего возможным рождение, миф спасительной катастрофы»[2]. Этот фундаментальный миф разные культуры облекают в ткань собственных ментальных установок, вырабатывая некоторый набор идей и представлений, призванных максимально снизить накал переживания неудовлетворенности и утвердить в человеке чувство уверенности, примирения с окружающей действительностью. Среди множества имеющихся в арсенале человеческой культуры вариантов общения с миром выделяются, на наш взгляд, три основных: западный, восточный и славянский (в том числе русский).

Западная культура с античных времен взращена на интуиции изначального мирового Хаоса как первопотенции всего сущего. Борьба всеобща, говорит Гераклит, справедливость – в распре, и все рождается через распрю. Принципу онтологического Хаоса в западной модели противопоставлен принцип *«архе»*, или принцип власти, упорядочивающей объективную бессмысленность мира в разумную гармонию. Западноевропейская культура исходит из убежденности в способности Личности (божественной или человеческой) устранить изна-

* Статья подготовлена в рамках международно-исследовательского проекта»Древний Полоцк» – 2011 г.: БРФФ № Г11РПЛ–004, РГИФ № 23-16001а/Bel 3

[1] Русская идея: сборник. М., 1992. С. 78.

[2] *Игнатов А.* Метафизические корни коммунизма // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 32–47.

чальную иррациональность бытия, причем добиться гармонии в пределах исторического существования через и постепенное усовершенствование общественного организма и природного окружения. Западный человек уверенно берется преодолеть чувство собственного дискомфорта, порождаемого в процессе его общения с неразумной действительностью, перестроить мир на началах разума и справедливости. Проблематичность обозначенной позиции сегодня предельно обнажена, так как данный сценарий взаимоотношения с социокультурным контекстом выдержан в парадигме неравноправных ролей человека и природы, пронизан духом экспансии и диктаторства по отношению к последней. «Идея "архе", воли к власти, и есть тот архетип, который в значительной мере обусловил Западную парадигму, закодировал тот тип цивилизации, против которой взбунтовались умы XIX века... "Силовой" вариант истории, жесткая система связей (ян) в наше предельное время имеет тенденцию перейти в "несиловой", в гибкую систему связей (инь) – по причине хрупкости самой жизни»[3].

Претендующая на роль альтернативы восточная культурная парадигма строит всю картину мироздания исходя из фундаментальной ценности Одного, Целого, Гармонии. В этой системе представлений борьба с внешним окружением бессмысленна, она не может что-либо изменить, по крайней мере изменить позитивно. Презумпция изначального мирового Порядка (Дао) оставляет человеку единственное место приложения его усилий по какой-либо гармонизации сущего – его внутренний физический и духовный мир. И хотя мир был очевидно несовершенен, Восток упорно пытался отыскать абсолютную гармонию бытия. «Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым... Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино... Оно бесконечно и не может быть названо. Поэтому называют его неясным и туманным»[4].

Восточнославянская, в том числе русская, культурная парадигма отлична от рассмотренных выше своей самобытностью и уникальностью. Однако вскрыть все причины и нюансы восточнославянского менталитета оказывается делом достаточно сложным. Это объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, мифология восточных славян не отличается такой степенью развитости и систематизированности, как, например, древнегреческая. Она складывается из сложного переплетения элементов восточнославянской, тюркской, иранской, угрофинской, скандинавской мифологических систем, что отражает сложный процесс происхождения древнерусской народности, в которой славянский субстрат был основным, но далеко не единственным[5]. Во-вторых, реконструкция базовых смыслов восточнославянского менталитета затруднена фрагментарностью языческой мифологии, представленной и письменными текстами (как правило, христианского периода, а потому обличительными по содержанию), и археологическим, и этнографическим материалом. Целостная интерпретация указанных источников представляется делом сложным, неоднозначным и отнюдь не бесспорным.

Предпринимаемая нами попытка осмысления восточнославянского язычества основана на том допущении, что *специфика существования восточных славян – геополитическая нестабильность, суровые климатические условия, географическая гипермасштабность – предопределила соответствующие исходные ментальные интуиции, эксплицированные в мифологических сюжетах и персонажах.*

Особенность русской цивилизации сказалась с самого начала и продолжает давать о себе знать в том, что за человеком не признавалось право на самостоятельное, самовольное устройство в мире. Дело не в недостатке индивидуализма или личного достоинства, а в уверенности, что никакое самоустройство человека в конечном счете устроить не может. То, что принимают за «недоделанность» русского человека – по существу тысячелетний опыт необходимости и невозможности человеческого самоустроения[6]. Для древнерусского язычества мир представлялся изначально хаотичным и иррациональным, не допускающим в своих пределах какого-либо принципиального упорядочения. «Переживание хаоса, ощущение хаоса как основы миропорядка свойственно именно русской душе... Возможно, что переживание стихии как сущности

[3] *Григорьева Т.П.* Дао и логос: Встреча культур. М., 1992. С. 48.

[4] Там же. С. 55.

[5] *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 40–41.

[6] Параллели: Россия–Восток–Запад. Вып. 1. М., 1991. С. 58.

русской души связано с исходными моментами развития нашей ментальности, с тем, что славянская мифология не была достаточно разработана... и не знала космогонических мифов с их главной темой – преображения хаоса в космос»[7]. Характерная для восточных славян идея об изначальности хаоса отражена, в частности, в отношении к строительству жилища: «Сооружение дома осмыслялось как воспроизведение акта упорядочивания изначального хаоса... Защита от внешней стихии осмысливалась с помощью символа круга, которым обводили себя и жилище... Интересна связь идеи окруженного пространства с идеей единства, цельности...»[8]. Так, священные урочища окружались рукотворными изгородями, святилища располагались, как правило, на холмах и т.п. Храм, как и холм, моделировал центр мира. Благоустроение мыслилось возможным в некотором ином онтологическом измерении, с иными смыслами и иными законами.

Режим перманентного противостояния действительности, изнурительного и малоперспективного, выработал у восточных славян два фундаментальных ценностных приоритета, обусловивших специфику национального менталитета и всей отечественной культурно-философской традиции.

С одной стороны, следует отметить *примат общинного, коллективного начала перед началом индивидуально-личностным*. Выстоять в перманентно-экстремальных условиях можно было лишь всем миром, всей общиной, позже – всем государством. Конечно, община не была исключительной особенностью России и была свойственна всем формам хозяйствования на известной ступени развития, однако, по мнению Н. Бердяева, «русскому народу действительно свойственна большая *коммунитарность*, чем народам Запада, ему мало свойственен западный индивидуализм... Это есть духовное, метафизическое свойство русского народа»[9]. Фундаментальную роль общины в жизни русского народа отмечал и А.И. Герцен: «Внизу – *сельская община* (выделено автором), застывшая в ожидании, медлительная, но уверенная в своем развитии, консервативная.., переносящая все, кроме отрицания своей основы... Это краеугольный камень всего здания, его монада, клетка огромной ткани, именуемой Россия»[10]. Герцен также различал славянское и восточное ощущение приоритета общественного начала над личным: «Хотя у славянских народов чувство личной независимости так же мало развито, как у народов Востока, однако же, надобно отметить следующее различие между ними: личность славянина была без остатка поглощена общиной, деятельным членом которой он являлся, тогда как на Востоке личность человека была без остатка поглощена племенами или государством, в жизни которых он принимал лишь пассивное участие»[11]. Важнейшая роль, которая традиционно отводилась на Руси государству, объясняется, например, таким образом: «Россия – страна равнин и степей, без значительных гор, так что Природа как бы отказала ей в вертикали бытия. И вот, как бы в компенсацию за это отсутствие, в России в ходе истории выстроилась искусственная гора гигантского Государства... и жизнь страны, таким образом, обрела вертикальное измерение»[12].

С другой стороны, уверенность в безуспешности благоустроения имеющейся реальности привела к *вере в возможность* такого *устроения в ином временном и пространственном измерениях*. Порождаемый в сознании славян в результате нелегкой жизни фатализм, отмеченный выше, относился исключительно к настоящему, эмпирическому бытию и не был сопряжен с чувствами безысходности и вселенского отчаяния. Без надежды на лучшее будущее жизнь в предельно суровых условиях потеряла бы всякий смысл, поэтому надежда сохранялась, но помещалась в некую запредельную по отношению к настоящему существованию перспективу. Возможно, именно поэтому для древних славян было характерно специфическое отношение к смерти, лишенное сильных негативных эмоциональных переживаний. «Уход на “тот

[7] *Кантор В.А.* Стихия и цивилизация: два фактора «российской судьбы» // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 31.

[8] *Попович М.В.* Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С. 51–53.

[9] О России и русской философской культуре: Философы послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 85.

[10] *Герцен А.И.* Эстетика. Критика. Проблемы культуры. М., 1987. С. 122.

[11] Там же. С. 186.

[12] *Гачев Г.Д.* Национальный космо-психо-логос // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 63.

свет"... не был для славянина противоположностью бытию, как тело не было для него противоположностью душе. Поэтому и естественный для всякого живого существа страх смерти подавлялся более сильно, чем в последующем, идеей *«иного живленьица»*[13]. Отношение восточных славян к проблеме смерти отражают погребальные обряды, которые обставлялись не исключительно трагически, но с элементами комического. Парадоксальное сочетание смерти и смеха в восточнославянской культуре имело место практически во всех праздниках аграрно-календарного цикла. Так, например, в радуницу внезапно переходили от плача к смеху. «Смех на могилах в праздник всеобщего воскрешения... означает, что мертвые не умерли»[14].

Базовые ментальные установки восточнославянского язычества достаточно четко эксплицированы в древнерусском фольклоре, особенно в эпическом жанре, в первую очередь – в былинах. Именно русские былины максимально достоверно отражают социально-культурный контекст языческой эпохи. Это объясняется тем, что в эпосе нет такого налета христианизации, как в летописном рассказе, изложенном монахом-летописцем. Князь Владимир полностью лишен в былинах ореола святости, а пир – значения благотворительности. Характерно, что пиры по случаю освящения церкви в какой-либо праздник, обычные в летописях, в былинах отсутствуют. Это служит одним из доказательств, что слагались былины или еще в языческий период, или тогда, когда введенное извне византийское христианство не успело пустить сколько-нибудь крепких корней на Руси. Кроме того, былины изобилуют так называемыми общими местами, или устойчивыми фрагментами повествования, на которых не сосредоточивалось внимание слагателя и исполнителя, в силу чего они сохранили по традиции самые архаичные и достоверные бытовые и духовные черты язычества.

Наибольший интерес для нашего исследования представляет *цикл* былин *об отражении нашествия*, который исторически сменяет более ранние былинные *циклы о сватовстве* и *змееборчестве*. Изменение тематики внутри былинного цикла, а также сюжетная эволюция самих былин об отражении нашествия очевидно отображает постепенное осознание древнерусской культурой своих приоритетов.

Прежде всего исторически изменяются главные персонажи героического эпоса. В наиболее ранних былинах, слагаемых в рамках тематики сватовства и змееборчества, воспевались богатыри, воплощавшие добродетели всей общины. Эти воители-одиночки успешно справлялись с трудностями при помощи собственного ума, хитрости и ловкости. Личных усилий героя было вполне достаточно, ибо ему противостоял конкретный враг: женщина-противница (богатырша), мифический Змей, прожорливое Идолище Тугарин. Однако со временем образ былинного врага эволюционирует, на смену единичным чудовищам приходит нерасчлененное грозное воинство, с которым в одиночку богатырю уже не справиться. Возникает новый цикл былин, где ведущими персонажами становятся князь и его дружина. Последняя не безлика, в ней выделяются свои герои (например, Добрыня), однако без поддержки содружинников их подвиги вряд ли бы состоялись. Таким образом, сюжетная эволюция древнерусских былин очевидно отражает осознание необходимости единения народа и власти перед лицом внешней (в первую очередь военной) угрозы.

Тематический цикл об отражении нашествия завершается сюжетом о гибели богатырей. На наш взгляд, это весьма показательно, так как в ранних циклах былин (о сватовстве и змееборчестве) утверждалась идея непобедимости героя, ему не было суждено погибнуть в бою, он всегда выходил победителем. Ясно прописанный трагический финал в былинах о нашествии – гибель богатыря на поле битвы – свидетельствовал о кризисе культурной традиции, которую условно можно было бы назвать «былинным романтизмом». Трансформировались эстетические представления, на смену фантастическому и героико-историческому изображению действительности приходило изображение реально-историческое[15]. Победить вражескую стихию (и стихию вообще) оказалось трудной, если не вовсе невозможной, задачей. Может быть, победа возможна в потустороннем мире, в «ином живленьице»?..

[13] *Попович М.В.* Указ. соч. С. 51.

[14] *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 102.

[15] *Астафьева Л.А.* Сюжет и стиль русских былин. М., 1993. С. 206.

Таким образом, нами прослежены генезис и специфика базовых ментальных установок восточнославянского язычества – самоценности общинного уклада жизни и уверенности в благоустроении в метаисторической (постземной) перспективе. Обозначенным фундаментальным интуициям оказались весьма созвучными ведущие мотивы православной культуры и теологии.

Мы придерживаемся того достаточно распространенного и обоснованного мнения, что наиболее адекватной формой, воплощающей восточнославянское языческое мироощущение в развитые культурные феномены, явилось православие. Подавляющее большинство исследователей древнерусской культуры подчеркивают удивительную соразмерность славянского язычества главным интуициям православной религии, в связи с чем делают вывод о неизбежности принятия русскими князьями христианства в его византийской версии[16]. «Византийское православие привлекло князя Владимира Святославовича не только по политическим или лингвистическим соображениям.., но и с точки зрения своего культурного естества»[17]. «Культурное естество» православия предопределялось патристическими традициями в их аутентичном выражении. В конечном счете эти традиции отличаются предельно гармоничным, синтетичным характером, что дает основание называть православие «религией примирения». Для восточного христианства было характерно стремление «к пластически воплощенной мысли, к живому сократическому диалогу, к вдохновенному синтезу Логоса и Софии... к символизирующим формам менталитета»[18]. Гармоничный характер византийской религии и искусства подчеркивается рядом исследователей. Например: «в византийском религиозном искусстве восторжествовала собственная идея соотношения духовного и телесного, идея гармонии, исходящая из тезиса, что красота телесная есть отражение, проявление красоты духовной. Она как бы становилась дополнительным подтверждением совершенства самого духовного начала. Развитие этой идеи возродило икону»[19]. Или: «Восток... выбрал путь “бесконечной патристики”. Здесь отказываются от обособления разума, сохраняя патристический характер дискурса, личностный и диалогический, и патристическую концепцию “твари”, оначаленной цельности, предстоящей Богу... Стержень этого дискурса – принцип синергии...»[20].

В период раннего христианства разворачивается сложный процесс взаимодействия, переплетения, наслоения христианских и славяно-языческих представлений.

Возникшая на базе неоплатонизма патристика исходила из трех фундаментальных принципов: принципа эманации всего существующего из лона Единого, принципа синергии, или энергийной связи сущего в онтологически расщепленной реальности, и принципа историчности (событийности). Эти базовые идеи патристики, воспринятые вместе с византийской религией Древней Русью, соотносились с ее собственными языческими ценностями. Прежде всего следует отметить факт присутствия эманационных представлений в восточнославянских языческих религиях. «По славянскому понятию, и нравственная, и физическая природа представляется живущей, заключающей в каждом явлении своем жизненный дух, исходящий из зиждителя»[21]. Зиждителем, или главой иерархии языческих богов признавался Род (Сварог, Стрибог, Святовид). Он являлся творцом жизни, неба, Вселенной, опло-

[16] См., например: *Бердяев Н.А.* Русский соблазн // Философия творчества, культуры и искусства: в 2. т. Т. 2. М., 1994.; *Гарднер К.* Между Востоком и Западом. Возвращение даров русской души. М., 1993; *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991; *Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я.* Христианство. Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988; *Поляков Л.В.* Философские идеи в культуре древней Руси. М., 1988; Россия и Европа: Опыт соборного анализа. М., 1992. Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984; *Moszynsky L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien, 1992; *Ovsec D.I.* Slovianska mifologia in verovanje. Ljubljana, 1991.

[17] *Щукин В.Г.* Христианский Восток и топика русской культуры // Вопросы философии. 1995. № 4. С. 56.

[18] Традиции отечественной философии // Межвуз. науч. конф. Гродно, 1991. С. 35.

[19] *Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я.* Указ. соч. Л., 1988. С. 170.

[20] *Хоружий С.* Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 84, 86.

[21] *Костомаров Н.* Славянская мифология. М., 1995. С. 5.

дотворял землю и все живое. Ему подчинялись остальные боги: Перун, бог грома и войны; Ярило, Коляда, Хорс и Дажьбог, боги солнца, опекавшие ремесленников и земледельцев; Лада, богиня любви; Тур, бог охоты и диких зверей; Мокошь (Тетя), богиня урожая; Велес, бог подземного мира.

Принцип синергии также оказался востребованным в древнерусской культуре. Этот принцип предполагал гармонию небесного и земного, их плавное соприкосновение и взаимопереход. Древнерусская культура всегда отталкивалась от раздробленности, разорванности, раздельности и стремилась к цельности, связни, единству. Это подтверждается, в частности, отсутствием в славянском язычестве «единого представления о духовной субстанции человека в противоположность его телесной субстанции. Идея духовной субстанции заменена в нем совокупностью различных представлений о сущности человека, а именно: человек как жизнь, человек как неповторимая личность, как "человеческий облик", как существо социальное, что отождествляется с именем, внешним образом, тенью, следом и т.п., человек как органическая, живая сила...»[22]. Иными словами, язычество, допускавшее относительное единство духовного и телесного начал бытия, было благодатной почвой для византийско-православных интуиций гармонии.

В рамках принципа историчности византийская теология утверждала мессианское призвание народа, единого со светской и церковной властью. «Считалось, что наряду с единым Богом, единой истинной верой и единой истинной церковью, должна существовать и единая христианская империя, защитница веры и церкви. Императорская власть приобретала сакральные функции, ибо она самим своим существованием обеспечивала спасение рода человеческого. Это был комплекс своего рода мессианских идей...»[23]. Презумпция первостепенной значимости государственных, имперских начал в жизни народа, заложенная в недрах византийской культуры, укрепила, окрасив в мессианские тона, столь актуальное для русской души переживание коллективного единения перед лицом внешней угрозы, и «юный, только что крещеный народ уже задумывается о своем религиозном призвании, дерзает утверждать свою богоизбранность»[24].

Путь «бесконечной патристики», выбранный Русью, обусловил и особый дискурс философствования. Была унаследована общая тенденция неоплатонизма, ведшего от философии как своей исходной точки к религии, в то время как христиане, наоборот, шли от религии к философии. В результате на Руси возникает особая, мистико-символическая и личностно-диалогическая парадигма философских размышлений. «На нас, без сомнения, очень сильно сказалось нравственное влияние христианства, что же касается его логического действия, нельзя не признать, что оно было в нашей стране почти равным нулю»[25].

Ведущей чертой русского православного мышления становится так называемый *мистический реализм*, который признает всю действительность эмпирического мира, но видит за ним иную реальность; обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны: эмпирическое бытие держится только благодаря «причастию» к мистической реальности. Все во внешнем мире *символично* все таинственно связано с «духовным сокровищем». Это, впрочем, не свидетельствовало о тотальной спиритуализации мира, точнее, за его красками и внешней поверхностью искалось «подлинное» ядро событий. Тем самым закладывалась традиция *преображения жизни через ее мистическое осмысление*. «В западном христианстве на первом плане всегда было не столько непосредственное устремление к божественной реальности, сколько убеждение в иерархическом строении мира, в зависимости земных действий от высшего бытия, от Бога. В русском православии в противоположность этому на передний план вышло именно мистическое чувство близости Бога, желание непосредственного единения с ним. В результате «...в русском духовном характере сходились противоположные устремления, не поддающиеся гармоническому соединению и согласованию: предельно чуткое отношение к природному бытию... и, одновременно, "прозрение" высшей бо-

[22] *Попович М.В.* Указ. соч. 1985. С. 70.

[23] *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994. С. 34.

[24] О России и русской философской культуре: Философы послеоктябрьского зарубежья. С. 445.

[25] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 200–201.

жественной реальности, определяющей подлинное в человеке и его жизни»[26].

У истоков мистико-символической, апофатической манеры размышлений стояли митрополит Илларион, Григорий Синаит, Григорий Палама, афонские старцы, Св. Тихон. Вся последующая отечественная философская традиция преимущественно исходила из заложенного Паламой принципа признания факта постоянных «сцеплений и расцеплений» разума с внеразумным содержанием. «Русской философии, в отличие от европейской, чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не сведением к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности»[27].

Другая вышеотмеченная особенность русской манеры философствования заключалась в ее личностной окрашенности. Постепенно выкристаллизовывалось убеждение в глубоком – почти абсолютном – единстве эмпирического человека с Богом; причем эмпирический человек выступал наравне с Богом, чем предопределялся тот факт, что сам Бог начинал интерпретироваться в понятиях, исходно применимых только к историческому, временному бытию человека. В результате оформляется религиозно-философская концепция Абсолюта (Бога) как абсолютной конкретности в противовес западной абстрактности и отвлеченности. «Здесь для онтологии тварь – активное, динамическое начало, и за счет этого онтология делается историчной и событийной. Творение не может остаться единственным онтологическим событием. Оно с необходимостью влечет продолжение, завязывает историю, причем... в это продолжение самостоятельный и полноценный вклад вносит тварь, живая, волящая, самодвижная»[28]. Русская религиозная философия и культура в целом оказываются «онтологически сориентированными», принцип *«онтологизма»* становится их коренным основанием. Согласно этому принципу утверждается примат целостного человеческого бытия и действования в мире по отношению к отдельным его проявлениям, например к познанию.

Одним из первых, кто заложил «онтологический фундамент» русской философии, был митрополит Илларион, который в своем «Слове о законе и благодати» обосновывал значение духовной свободы (благодати) не как промежуточной ступени между Богом и человеком, но как непосредственного раскрытия божественного в человеческом. Тем самым признавалась необходимость *«доделывания»* мира как Божественного творения усилиями человека и всего человечества, необходимость построения совершенного Царства Божьего, перехода из настоящей истории в метаисторию. Гарантом такого перехода признавалась Церковь как полнота всей спасенной твари.

Византийские ценности гармонии, мессианства, а также мистико-личностный стиль мышления – вот что в новой культовой идеологии привлекло древнерусское язычество. Однако восточно-христианская религия достаточно долго и трудно прокладывала дорогу к душам славян-язычников, утрачивая постепенно свою аутентичность, адаптируясь к новому социокультурному контексту, не только его одухотворяя, но и испытывая обратное воздействие с его стороны. Сформировавшаяся в течение тысячелетия культово-обрядовая и структурная организация восточного язычества пришла в столкновение с привнесенным извне хорошо отлаженным механизмом церковной власти. И на Руси, и в Болгарии, и в Польше происходили волнения язычников. В этих странах даже предпринимались серьезные попытки реставрации язычества, однако все восточнославянские государства были уже в значительной степени централизованными, и государственная власть смогла справиться с «языческой реакцией».

Вместе с тем, несмотря на удивительное резонирование византийской религии с языческими настроениями восточных славян, раннее русское христианство не обладало вполне ортодоксально-византийской окраской. Напротив, оно значительно «оязычивалось» и постоянно испытывало давление со стороны откровенно еретических

[26] *Евлампиев И.И.* Концепция Абсолюта в русской философии (Вл. Соловьев и его философские наследники) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 1997. № 1. С. 107.

[27] *Лосев А.Ф.* Русская философия // Век XX и мир. М., 1988. С. 71.

[28] *Хоружий С.* Указ. соч. С. 86.

идей. «Еретические положения могли сознательно культивироваться с целью отстоять независимость и самостоятельность молодой русской церкви и государства от покушений со стороны Византии. Начальное летописание с его подчеркнутой антигреческой направленностью вполне осмысленно могло опираться на некоторые идеи богомилов и ариан»[29].

Глубокая языческая обработка, которой подвергалось христианство, выражалась в таких культурных феноменах того времени, как моления в «домовых» церквях и «крестовых» комнатах собственного жилища, разрушение христианских церквей и соборов противника во время войн, фетишизированное отношение к иконам, пиршества в монастырях и при освящении церквей. Парадоксальной выглядит и сохранявшаяся у восточных славян в эпоху христианизации практика человеческих жертвоприношений. Кроме того, отмечалось преобладающее большинство языческих праздников. Наконец, весьма характерна наблюдаемая в русском православии популярность культа Богородицы, что в немалой степени объясняется переносом на нее свойств женских божеств языческого пантеона[30].

Правомерен вывод, что тесное переплетение языческих воззрений, христианской религии и еретических идей характеризует религиозно-христианское направление на Руси как оригинальное, непохожее, во многом даже враждебное ортодоксально-греческому, окончательно победившему только в XII веке. «Если поставить вопрос, что в большей степени определяло мировоззрение древнерусского общества – язычество или христианство, то можно, не боясь преувеличений, ответить: язычество. Данный ответ обусловлен существованием на Руси XI–XII столетий оязыченного христианства, т.е. «двоеверия», с одной стороны, и чистого язычества – с другой»[31].

Таким образом, русское язычество и православие ощутили весьма сильное взаимовлияние, но, не подавив друг друга, а скорее взаимодополнив, породили совершенно удивительный и по сей день до конца не разгаданный исследователями культурный симбиоз, предопределивший «загадочность» русской ментальности. По словам Бердяева, «два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие»[32]. В *этом симбиозе растворились как языческие ценности гармоничности и общинности, так и патристические идеи синергии и событийности; в результате оформились исходные принципы русского православия, предопределившие сюжетную канву всей отечественной философской традиции.*

Среди этих принципов в первую очередь следует выделить принцип соборности, ставший преемником как древнерусского приоритета общинного начала, так и византийской «теории симфонии», утверждавшей взаимодополняющее единство светской и церковной властей.

В самом первом приближении соборность может быть проинтерпретирована как одухотворенная христианством языческая общинность. В этой категории нашли отражение многовековые традиции восточного патриархального коллективизма. Поэтому необходимо различать соборность как высокую духовность, идеал духовного единства всех членов социума, и общинность как единство психолого-физическое. И та и другая, безусловно, национальны, но различия между ними явственны и значимы. «Под соборностью обычно понимают согласное, единодушное участие верующих в жизни мира и Церкви, коллективное жизнетворчество и коллективное спасение. Соборность противополагалась индивидуальному мудрствованию с его рассудочной, по православным представлениям, абстрактной спекуляцией. Соборное переживание и соответствующее поведение чуждалось интеллекта и, скорее, ориентировалось на эмоцию, “движение сердца”... Принцип соборности, порожденный патриархальной системой ценностей, в значительной мере способствовал сохранению относительной синтетичности, сращенности различных форм бытия и мышления»[33].

В наиболее развитом виде практика внутренней духовной сосредоточенности представлена в иси-

[29] Становление философской мысли в Киевской Руси. С. 38.

[30] Подробнее об этом см.: *Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я.* Указ. соч.

[31] Там же. С. 328.

[32] *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 44.

[33] *Щукин В.Г.* Указ. соч. С. 57.

хазме. Мыслителями, разрабатывавшими теорию и практику исихазма, были Палама, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Нил Сорский. Ими была заложена и развита мысль о «сердечном делании» благочестивой жизни, об очищении собственного сознания в целях борьбы со злом, так как «от сердца исходят помышления зла и сквернят человека»[34].

Необходимо также отметить, что лежащая в основе принципа соборности установка на общественное единение порождала и воспроизводила тоталитарные тенденции в русском сознании, культуре, философских построениях. «Русское мышление имеет склонность к тоталитарным мышлениям и тоталитарным миросозерцаниям. Только такого рода учения и имели у нас успех... Наша философия будет прежде всего философией истории, историософская тема придает ей тоталитарный характер»[35]. Наряду с тоталитарными тенденциями установка на соборность отличалась мессианскими претензиями: в своем органичном единстве народ, императорская власть и церковная иерархия как бы образуют *русский народ-богоносец*, наделенный божественной миссией преображения всего мира.

Следует, далее, различать соборность как ментальную установку русского сознания и соборность как философскую категорию, введенную в обиход А.С. Хомяковым. Если ментальный принцип соборности (коммунитарности, по Н. Бердяеву) оформился в силу исторически сложившихся условий существования русского народа, то философема «соборность», впоследствии «всеединство», самым тесным образом связана с предшествующей метафизикой всеединства на Западе (в том числе с идеей «мира в Боге» у Мальбранша, с идеей «жизни в Боге» у Якоби, с идеей «природной гармонии» у немецких романтиков). Однако, хотя «во всеединстве была найдена точка встречи, схождения миров западной философии и русского православия... все-таки становилось ясно, что при всех успехах метафизики всеединства русская православная духовность существенной своей долей не получает в ней выражения. В эту долю входила прежде всего антропология Православия, представление о человеке в его связи с Богом»[36]. Главной же темой православной антропологии была тема преодоления смерти. Наряду со смертностью русская религиозная философия обосновывала иной исход для твари –преодоление своей конечности (смертности) посредством энергийного соединения с Богом.

Не менее значимым для всей русской культуры стал принцип *софийности*, впитавший в себя интуиции гармонии восточнославянского язычества и восточно-христианской теологии. Этот принцип нес в себе мощный заряд эсхатологичности и опять-таки мессианства. Объяснялось это следующим. Софийность предполагала понимание мира в его потенциальном, сущностном, вневременном бытии. Мир актуально хаотичен, но потенциально софичен. Согласно о. С. Булгакову, «мир есть нечто, засемененное идеями, *становящееся* Софией, есть предвечная *божественная* София, а мир как София есть *становящаяся* София»[37]. Иными словами, символ Софии выражает интуитивные представления русского православия и всей русской культуры о смысловой наполненности и гармоничной сообразности мироздания. Но поскольку речь идет о потенциальной гармонии (Софии), достижение мирового совершенства и порядка возможно лишь в постисторической (апокалиптической) перспективе. Поскольку же это отдаленное софийное будущее дано узреть православию, то именно русский народ, его хранящий и исповедующий, способен сотворить его для всего бытия.

Одними из тех, кто наиболее ярко и последовательно продемонстрировали неудовлетворенность существующим миром, жажду его преображения в эсхатологической перспективе, а также мессианские претензии, были раскольники-старообрядцы. Русский раскол явился ностальгией по прошлому, отрицанием настоящего, надеждой на будущее. В настоящем раскольникам почудилась измена со стороны Церкви и государства историософической идее инока Филофея о Москве как Третьем Риме. Светская власть и церковная иерархия, по мнению раскольников, не справились со своим мессианским предназначением, завещанным им византийскими императорами. Более не суждено выстроить Царство

[34] *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Указ. соч. С. 143.

[35] *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 69.

[36] *Хоружий С.* Указ. соч. С. 79.

[37] *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Т. 2. Л., 1991. С. 212.

Божье на земле, в рамках человеческой истории. «Раскол был уходом из истории, потому что историей овладел князь этого мира, антихрист, проникший на вершины Церкви и государства. Православное царство уходит под землю. Истинное царство есть Град Китеж, находящийся под озером»[38]. Отказ от возможности достижения совершенного, гармоничного Царства Божьего на земле породил традицию напряженного искания царства правды, добра и красоты в ином, потустороннем, пространственно-временном измерении. Раскол как очередное, со времен язычества, грандиозное разочарование русского народа в попытках благоустроения существующего бытия, еще сильнее сгустил «апокалиптические краски» в отечественной культуре. «Есть два преобладающих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народов, – миф о происхождении и миф о конце. У русских преобладает второй миф – миф эсхатологический... И наша историософическая мысль будет протекать в атмосфере глубокого пессимизма в отношении к прошлому и особенно настоящему России и оптимистической веры и надежды в отношении к будущему... Русский народ есть народ будущего... И всегда ставится проблема конечная, не срединная. Русское сознание соприкасается с сознанием эсхатологическим»[39].

Непрестанные поиски внеисторической мировой гармонии порождали в русской культурно-исторической традиции множество утопичных проектов. Русская культура перманентно вдохновлялась социально-апокалиптической утопией. Эта утопия превратилась в устойчивый архетип национального сознания, в культурный стереотип, в ментальную установку, инициирующую построение различных проектов общечеловеческого и даже вселенского устройства. Эта метаутопия утвердилась как Русская идея, или, по мнению И.А. Ильина, как вопрос о смысле существования России во всемирной истории. Как отмечал философ, в Русской идее отражено историческое своеобразие народа, в ней сформулировано то, что народу *уже присуще*, что составляет его *благую силу*, что предопределяет его *самобытность* среди всех других народов. В то же время эта идея указывает историческую задачу, духовный путь, социальную перспективу[40]. Из этого можно заключить, что в Русской идее сосредоточились наработанные веками фундаментальные интуиции национальной ментальности, зафиксировавшие как представление народа о самом себе в настоящий момент времени, так и осознание им своего предназначения в будущем. В самом общем виде Русская идея может быть сформулирована как идея о грядущем преображении всего человечества под предводительством богоизбранного русского народа.

© Михеева И.Б., 2011

[38] *Бердяев Н.А.* Русский соблазн // Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 52–53.

[39] Там же. С. 70.

[40] Русская идея: сборник. С. 436.