

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Я.Г. ШЕМЯКИН,
О.Д. ШЕМЯКИНА

Россия–Евразия: специфика формообразования в условиях цивилизационного пограничья

Статья 2*

Амбивалентность византийского влияния

Византия, как и Россия, принадлежала к тому особому цивилизационному типу, который условно называют "пограничными цивилизациями"¹. Как уже указывалось, главным фактором, определяющим их специфику, является сложное и противоречивое взаимодействие качественно различных традиций. Но для развертывания процесса формообразования в цивилизационном "пограничье" ключевое значение имеет создание именно таких форм, которые должны обеспечить символические и институциональные предпосылки подобного взаимодействия. Поэтому не случайно, что особую роль в воспринятой Русью части византийской традиции приобретали как раз те духовно-символические формы, которые воплотили в себе специфику "пограничности", *опыт контакта разнородных культурных начал*.

Исторический облик Византии в решающей степени определило многоплановое и многослойное взаимодействие античного наследия и христианства. Тексты, в которых подобное взаимодействие проявились особенно ярко, нашли широкий и живой отклик в духовном космосе наследницы Византии – новой, формирующейся на просторах Древней Руси "пограничной" цивилизации. Речь идет не только о собственно греческих произведениях, но и о южнославянских, в первую очередь болгарских, текстах [Древняя... 1997; Громов, Мильков, 2001; Мильков, 1999]. Особое значение для развертывания процесса формообразования имело содержащееся в них "оправдание материи", тварного мира, утверждение его *самостоятельной онтологической значимости* наряду с духовной реальностью. Эта тенденция противоречила установкам на "умаление плоти", утверждение безусловного примата духовного над материальным (которое, в силу своей неизбывной греховности, онтологически ущербно), свойственного господствовавшей в восточном христианстве мистико-аскетической традиции.

* Статью 1 см. "Общественные науки и современность". 2004. № 4.

¹ О "пограничности" как определяющей характеристике византийской социокультурной общности см. [Аверинцев, 1997, с. 262].

Шемякин Яков Георгиевич – доктор исторических наук, заведующий отделом научных энциклопедических изданий Института Латинской Америки РАН.

Шемякина Ольга Дмитриевна – старший лаборант археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

"Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского

Недоверие к материальному миру, объективно сближавшее христианских мистиков как с официально отвергаемым ими манихейством, так и с платонической оценкой мира вещей, подверглось критике в произведениях, авторы которых испытали заметное влияние античной культуры. Особенно характерен в этом плане "Шестоднев" Иоанна экзарха Болгарского, одна из авторитетнейших на Руси компиляций, являющая собой с содержательной точки зрения симбиотическое соединение античного наследия и различных христианских традиций. Как отмечает В. Мильков, для данного памятника характерны резкое размежевание с "дуалистическим" мировосприятием (противопоставлявшим духовное и материальное начала)², "установка на гармонизацию духовного и материального начал и признание высокого онтологического статуса физической природы. Материальный мир зависит от идеального первоначала, но в силу особой, отличной от духовной, субстанциональности обладает самоценностью" [Громов, Мильков, 2001, с. 494]. Обосновывая подобную позицию, автор "Шестоднева" опирался на Василия Великого – одного из главных представителей каппадокийской школы христианского богословия, творчество которых представляет собой, по нашему убеждению, высшее выражение творческого синтеза античного наследия и христианской традиции [Флоровский, 1992, с. 57–188; Культура... 1984, с. 69–70].

Полемические выпады против сторонников уничтожения всего плотского постоянно встречаются в тексте "Шестоднева". Вот типичный пример: "Бог заранее знал, что умы скверных манихеев (задумали) извратить веру и охулить все созданное, ибо они (манихеи) учат, что создания злого творца злы. Поэтому Он заранее обличал их заблуждение и безумство, а тому, что Он сам дал бытие и повелел быть на пользу и на благо людям, Он прежде воздал хвалу, (сказав), что оно имеет хорошие сущность и порядок. Пусть затворятся все уста, которые возводят неправду на могущество Бога, повелевшего (так)". Аналогичные тенденции прослеживаются в таком известном памятнике отечественной письменности, как "Палей Толковая" (время появления – не позднее XIII в., первые списки датированы XIV в.). Для ее автора характерно восхищение великолепием природы как творения Божия: "Все творение составлено Божией благодатью и познаваемо ради человека" (цит. по [Громов, Мильков, 2001, с. 474, 562, 567]).

Следует особо подчеркнуть, что речь идет о произведениях, получивших весьма широкое распространение на Руси. Пик популярности "Шестоднева" пришелся на XV–XVI вв., а с XVII в. данный памятник вошел в число тщательно сохраняемых старообрядцами книг и даже был любимым чтением Аввакума [Громов, Мильков, 2001, с. 418–422]. Интересно, что произведения, подобные охарактеризованным, были популярны, несмотря на общее преобладание в духовной атмосфере Руси (начиная примерно с середины XI в.) мистико-аскетического направления.

"Диалектика" Иоанна Дамаскина

Следует отметить, что в ортодоксальном православии Византии имелось влиятельное течение, сторонники которого в значительной мере делали ставку на *рационализацию веры* и в связи с этим считали возможным и даже необходимым обращение к "эллинской мудрости" – наследию античной философской мысли. Самым известным представителем этой тенденции был Иоанн Дамаскин – один из основателей средневековой схоластики, являвшийся авторитетом для всего христианского мира, как восточного, так и западного. С XIII–XIV вв. на Руси появляются переводы его "Диалектики" – части фундаментального труда "Источник знания", предвосхитивше-

² Мильков считает подобное восприятие характерным для ортодоксального христианства вообще, что не вполне правомерно.

го обобщающие произведения ("суммы") западных схоластов. В последующие века эта книга получила еще более широкое распространение: от XV–XVIII вв. сохранилось 150 ее списков, «что позволяет считать "Диалектику" одним из основных руководств для древнерусского читателя по философии и логике» [Мильков, 1997, с. 357–358].

"Дамаскиновская" линия представлена и такими произведениями, как "Изборник 1073 г.", поучения Кирилла Туровского и "Послание Владимиру Мономаху" митрополита Никифора. Для этого направления древнерусской мысли было типично совмещение "мистического благоговения перед горними сферами" и "интереса к миру земному", который, в качестве "творения Божия", имел собственный онтологический статус и обладал (в определенной мере) собственной ценностью [Мильков, 1997, с. 361–362]. Мистическая и схоластико-рационалистическая тенденция в произведениях Дамаскина как бы уравнивают друг друга в рамках противоречивого симбиотического единства эллинского философского наследия и постулатов христианской веры, прежде всего – аристотелианской культуры рассудочных дефиниций и культовой мистики [Аверинцев, 1997, с. 40, 43, 50, 57, 108, 112, 322; Культура... 1989, с. 38–43].

В "Диалектике" содержится одно из самых подробных в истории определений философии, включающее шесть дефиниций. Его стоит привести целиком, ибо оно оказало значительное влияние на складывание форм осмысления коренных проблем бытия на Руси. По сути, как справедливо подчеркивает Мильков, оно задавало основные параметры мировосприятия грамотного человека на протяжении ряда веков [Мильков, 1997, с. 358]. Вот это определение: "Философия есть познание сущего в качестве сущего, то есть познание природы сущего. И еще: философия есть познание Божеского и человеческого, то есть видимого и невидимого. Далее, философия есть попечение о смерти, как произвольной, так и естественной, ибо... смерть двояка: во-первых, естественная, то есть отделение души от тела, во-вторых, произвольная, когда мы презираем жизнь настоящую и устремляемся к будущей. Далее, философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, то есть истинное познание блага, и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должного, и через кротость превыше справедливости, когда мы делаем добро обижающим нас. Философия есть также искусство искусств и наука наук, ибо философия есть начало всякого искусства, и через нее бывают изобретаемы всяческое искусство и всяческая наука... Далее, философия есть любовь к мудрости; но истинная. Премудрость – это Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия" (цит. по [Культура... 1989, с. 41]).

Налицо, говоря словами С. Аверинцева, "механическая рядоположенность категориально-онтологического, мистико-аскетического и утилитарно-энциклопедического подхода к назначению философии". По сути же дела, перед нами – противоречивое *симбиотическое единство* разных пониманий философии. И хотя в духе византийской ортодоксии упор сделан на отождествлении философии с Богопознанием, принципиально важно: по-первых, что признается возможность рационального пути познания Бога; во-вторых, что утверждается способность человека уподобиться Богу, то есть создать такие формы жизни и мысли, которые в той или иной мере соответствуют Божественным принципам мироустройства; в-третьих, что достаточно четко проводится мысль, согласно которой познание мира человеком посредством "всяческих наук и искусств", опирающихся на философское умозрение как на свой фундамент, возможно, более того, *необходимо* с точки зрения христианской веры, ибо познаваемая реальность есть Божие творение, и, познавая его, люди познают тем самым Всевышнего. Иоанн Дамаскин, вслед за Филоном и Климентом Александрийским уподоблял богословие царице, а прочие науки во главе с философией – служанкам. Тем не менее научному познанию им был отведен свой, вполне определенный онтологический уровень. Так, в полемике с астрологами он решительно требовал объяснить явления природы естественными причинами. Борясь со свойственной языческой мифологии и магии тенденцией одушевлять природу, Иоанн сурово укорял христиан, отрицавших пользу изучения природы, ибо, по его убеждению, естествознание служит для обоснования теологии [Культура... 1989, с. 41–42.].

Линия на своего рода "оправдание материи", вообще тварного мира (а вместе с тем – несмотря на всю его греховность – и человека, его способности к познанию и к организации собственной жизни), проводится Дамаскином достаточно последовательно – наряду с утверждением мистического пути Богопознания (и в противоречии с ним). Это не случайно. Будучи главным идеологом, интеллектуальным вождем иконопочитателей в эпоху иконоборческих споров в Византии, Иоанн вырабатывал собственную мировоззренческую позицию в полемике с теми, кто пытался обосновать "свою попытку секуляризации византийской жизни и культуры на языке неоплатонически окрашенного спиритуализма...". С точки зрения такого спиритуализма икона, а в конечном итоге – и материальный культ как таковой, – суть оскорбления духовной святости "бесславным и мертвенным веществом", как гласит одно из догматических определений иконоборческого собора 754 г. [Культура... 1989, с. 39].

Те черты творчества Дамаскина, которые были нами выделены (рационализм, приятие мира, утверждение способности человека к разумному Богопознанию и познанию природы, а также к оформлению окружающей его реальности в соответствии с Божественными принципами), совершенно не устраивали представителей преобладавшего в русском православии мистико-аскетического направления. Они энергично пытались нейтрализовать эти идеи, предприняв цензуру текста "Диалектики". Внесенные ими изменения касались самой сути – определения философии. Вот как выглядело это определение (по-прежнему выдававшееся за слова самого Иоанна!) в интерпретации митрополита Даниила: "...Философия в мысленных (умственных, духовных) трудах и потах и подвигах Божественное делание (умение) и устав и чин устанавливает, и слезы, и молитвы, и умиление, и смирение, и также в уме боговидение и ум к Богу устанавливает беспрестанно... Учащийся же философии и философствующий пусть соблюдает твердо и как следует православную веру Христову и божественные его заповеди, и всегда угодное ему пусть творит, пребывая всегда в чистоте духовной и телесной. Если же обленится философствующий, пострадает рассудок и станет похож на скота и зверообразен, и весь плотский... истинные же, живущие по духу философы, не о плотском помышляют и не по плоти живут, но по духу. Как сказал апостол: живущие во плоти о плотском помышляют, а которые (живут) по духу – о духовном. Помышления же плотские – смерть, а помышления духовные – жизнь и мир... Живущие по духу и в Боге философы не живут по плоти, а по духу, потому что Дух Божий живет в них. У имеющих же страх Господень и любящих Бога все содействует ко благу. Страх же Господень – начало премудрости, который уклоняется всякий от зла. И начало премудрости – страх Господень..." [Древняя... 1997, с. 360].

Достаточно сопоставить приведенный отрывок с подлинным определением философии Иоанна Дамаскина, чтобы понять, что перед нами *принципиально иная концепция*, из которой полностью исключен свойственный византийскому мыслителю умеренный рационализм. В результате авторитетом "последнего отца церкви" (как часто именовали Дамаскина) прикрывалось совсем иное понимание философии и в целом – отношение к миру и человеку. Остается согласиться с выводом Милькова: "Путем правки текста, имевшего нормативный характер, высшая церковная власть, в лице митрополита Даниила, придала мистико-аскетической традиции официальный статус". Впрочем, следует подчеркнуть: несмотря на правку, в бытовавшем на Руси тексте "Диалектики" сохранялось немало такого, что не вписывалось в идеологию аскетического мироотрицания. Да и Даниилова характеристика философии удовлетворяла, очевидно, далеко не всех [Мильков, 1997, с. 361–362].

"Ареопагитики" и "Диоптра" Филиппа Пустынника

В конце XIV – начале XV в. появляются новые, неизвестные дотоле отечественной культуре тексты, существенно отличавшиеся "от уже усвоенных христианизировавшейся Русью произведений, базировавшихся на жестоком разграничении идеальной и материальной сфер бытия...". В качестве наиболее ярких примеров симбиоза христианства и античной традиции можно назвать корпус текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита (так называемые "Ареопагитики") и "Диоптру" Филиппа Монотропа (Пустынни-

ка). "Ареопагитики" рассматриваются в научной литературе как "неоплатоническое переложение христианской доктрины" [Громов, Мильков, 2001, с. 227, 231]. (См. также [Мильков, 1987, с. 47–48; Горский, 1988, с. 110–114].) Книгу "Диоптра, или Душезрительное зеркало" предвляло вступление Михаила Пселла – одного из самых выдающихся византийских мыслителей, все творчество которого было ориентировано на поиск путей синтеза христианской доктрины с неоплатонической философией [Культура... 1989, с. 49–56]. Характерно, что одна из главных задач, которую ставил перед собой Пселл, – оправдание наличествующих в тексте несоответствий со Священным Писанием [Прохоров, 1987, с. 69]. Бесспорно, в обоих случаях симбиоз происходил на христианской основе, однако и античное начало проявлялось очень сильно и активно.

Так же как и в случае с Иоанном экзархом Болгарским и "Палеей Толковой", в "Ареопагитиках" и "Диоптре" ярко проявилась тенденция к признанию самостоятельной онтологической значимости материального, плотского начала бытия. Причем она сосуществует в рамках крайне противоречивого (особенно в тексте "Ареопагитик") единства с противоположными тенденциями, в том числе – мистико-аскетического свойства. Не случайно, как отмечает Мильков, тексты Псевдо-Дионисия являлись на Руси "возбудителем разных идейных резонансов": на них активно ссылались и представители официальной православной ортодоксии, и сторонники различных ересей; и еретики (жидовствующие и стригольники), и их гонители [Громов, Мильков, 2001, с. 259, 230–231; Источники... 1955, с. 252, 308, 320, 350, 416, 422–423, 509].

Нужно подчеркнуть, что "Ареопагитики" получили на Руси особенно широкое распространение благодаря официальному признанию со стороны высшей иерархии православной церкви. В XVI в. высокий официальный статус данного текста подтвердил митрополит Макарий, включивший их в состав "Великих Миней Четьих" [Прохоров, 1987, с. 53–54; Громов, Мильков, 2001, с. 230–231].

В корпусе "Ареопагитик" четко просматриваются и вполне ортодоксальная концепция полярного противопоставления высшего, духовного, и низшего, ущербного по сути своей измерений бытия, и целые блоки платоновского наследия, в том числе, кстати говоря, представление об идеях как формообразующей основе бытия. Есть и прямая полемика с пантеистическим отождествлением божественного и природного [Прохоров, 1987, с. 162–163, 192–195]. Однако в других частях текста имеет место прямое оправдание материи: из тезиса о пронизанности всего мира Божественным началом делается вывод о причастности материальной сферы благу. Вот как это выглядит в формулировках самого Псевдо-Дионисия: "Но не в материи пресловутое зло, как (это) говорят, потому что материя – и та красоте, добру и форме причастна... Если же говорят, что материя необходима для наполнения вселенной, (то) какая материя зло? Одно дело зло, другое (дело) необходимость. Как же Благой производит нечто из зла к бытию?" (цит. по [Клибанов, 1960, с. 320]).

"Диоптра", созданная монахом-греком еще в XI в., отнюдь не случайно защищалась Пселлом от нападок ревнителей православной ортодоксии. По замечанию Милькова, она была переведена впервые на славянский язык (в Болгарии либо на Афоне) только в середине XIV в. "едва ли не по причине необычности ее содержания..." [Громов, Мильков, 2001, с. 228]. "Диоптра" воспроизводит античный жанр философского диалога, который ведут Плоть и Душа. Распределение ролей, очевидно, вызывало бурную реакцию у сторонников ортодоксального мистико-аскетического направления: самые сокровенные истины утверждаются от имени Плоти, которая, демонстрируя хорошее знание Священного Писания, знакомит свою собеседницу с основами христианской доктрины и с подтверждающими ее идеями мыслителей Древней Эллады. Таким образом, решительно отвергается типичное для аскетической христианской литературы уничтожение плотского начала. Вместо этого утверждаются идеи онтологической равнозначности и нерасторжимого единства Плоти и Души, причем упор определенно делается на защите плотского начала. Хотя Душа и именуется "госпожою", а Плоть – "рабыней", последняя заявляет буквально следующее: "Если бы ты меня не имела, владычица, не стояла бы ты и медяка" [Тексты... 1987, с. 209, 216–217,

225–226]. Это прямая и весьма резкая полемика с типичными для церковной литературы монашеско-аскетическими представлениями, которым было глубоко чуждо оправдание плотского начала [Пустарнаков, 1984, с. 12–27; Мильков, 1984, с. 44].

По мнению Филиппа Пустынника, Душа фактически никак не может проявить себя в мире без помощи Тела: "Что ты такое без меня и какая, скажи-ка? Невидима, неведома для всех ты вся, и никто не может знать тебя. Никто и не увидит тебя, добра ли ты или же зла, никто не распознает, какая ты – мудра, или безумна, или смышлена, или разумна и притом простодушна". Впрочем, и Плоть не может без Души: жесткое противопоставление духовного и материального начал преодолевается, они существуют в рамках неразрывного, хотя и противоречивого единства. Это противоречие отнюдь не носит антагонистического характера. Идеи нерасторжимого единства, взаимной дополнительности обоих начал ярко отражены в таких, к примеру, формулировках памятника: "И помощник ты мне, и соперник разом, противник беспощадный и враг свирепый"; "Спорим, но в хорошем смысле слова, можно сказать по-дружески, не враждебно нисколько, скорее приятельски"; "Тело есть орудие, колесница и союзник Души человеческой" [Тексты... 1987, с. 216–219, 328–329, 236–237].

Утверждение онтологической равнозначности духовного и материального начал в человеке ведет к весьма радикальному следствию: с Плоти снимается ответственность за грехи. Плоть говорит своей собеседнице: "Да ведь ты руководишь мною, ты меня повсюду носишь! Ты управляешь мною, как всадник конем. Я без тебя вовсе ничего не совершаю: ни добрых дел, ни злых, ни тех, что между злым и добрым. Так за что же ты меня бесчестишь? Хорошо ли, дурно ли мы живем – зависит от твоей воли". Грех имеет духовную природу, и именно Душа повинна в дурных поступках, в уклонении от христианской добродетели, а отнюдь не "грешная Плоть". В свете изложенного представляется вполне обоснованным вывод Милькова: «В общем и целом "Диоптра" воспроизводила концепцию гармоничного мировосприятия. Из нее недвусмысленно следовало оправдание материального, а также связанный с этим глубокий, не предубежденный заданностью установок на онтологическое неравенство интерес к плотскому, а следовательно, и ко всей сугубо земной сфере бытия» [Громов, Мильков, 2001, с. 130–131, 214–215, 258].

Чрезвычайно интересно отметить, что текст "Диоптры" имел широкое распространение в стране: на 50 известных греческих списков приходится 160 славянских списков, причем русские абсолютно преобладают. По отзывам специалистов, "такой отзывчивости на содержание памятника не знала ни одна национальная средневековая культура" [Громов, Мильков, 2001, с. 228, 250; Прохоров, 1988, с. 194]. Судя по количеству списков, рассмотренный памятник неизбежно должен был оказать значительное влияние на формирующуюся русскую культуру. То, что столь широкий отклик нашел текст, в котором утверждается высокий онтологический статус плоти, сугубо земного бытия, не может не свидетельствовать об определенной *глубинной ориентации цивилизационного самосознания*. Точнее – одной из ориентаций подобного рода, которая находилась в очевидном противоречии с мистико-аскетической.

Доверие к реальному миру, приятие конкретного земного бытия необходимым образом означали и доверие к человеку, в том числе – к его способности организовать свою жизнь на разумных основаниях. В только что охарактеризованных текстах византийского происхождения степень подобного доверия неизбежно ограничивалась (в разной мере) ортодоксальными христианскими представлениями о неизбывной (вплоть до Страшного Суда) греховности "мира сего", в том числе и "мира людей". Неотделимое от христианства как такового стремление так или иначе приблизиться к Божественной реальности не перерастало в желание полностью реализовать трансцендентный идеал в земной действительности. Это не исключало попыток создать формы человеческого общежития, которые в максимально возможной мере соответствовали бы образцам христианской святости и нормам благочестия. Таким образом, данное направление объективно противостояло как крайностям мироотрицания в мистико-аскетической традиции, так и тенденции гиперсакрализации.

Кирилло-мефодиевская традиция

Установка на приятие конкретного земного бытия и – в связи с этим человека, его способности сформировать собственный мир, в достаточно осторожной форме сформулированная в византийских текстах, с гораздо большей силой и ясностью проявилась в особой разновидности восточно-христианской традиции, наличие которой со всей очевидностью выявили исследования последних лет. Она сыграла решающую роль на этапе первичной христианизации Руси. Речь идет о том направлении в христианстве, которое представляли Кирилл и Мефодий, первоучители славян в христианской вере и создатели славянской письменности. Данное направление опиралось на более раннюю традицию ирландского христианства, восприняты, по-видимому, определенные его черты. Оно испытало также некоторое влияние арианства [Мильков, 1997, с. 327–370; 1999; Громов, Мильков, 2001]. К числу наиболее значимых текстов, воплотивших своеобразие кирилло-мефодиевской традиции, относятся "Изборник 1076 г.", "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, "Житие Кирилла". Совершенно иное, по сравнению с мистико-аскетической традицией византийского корня, представление о роли и месте человека в мире нашло свое отражение в особенности в свойственной сторонникам солунских братьев трактовке важнейшего для верующих христиан вопроса об условиях спасения. Чтобы обрести его, не нужно стремиться к обязательному воплощению в жизнь идеала святости, отрицающего окружающий мир; достаточно обычных человеческих усилий по реализации конкретных жизненных задач (в соответствии с общехристианскими мировоззренческими установками). Эта вера в возможность спасения малыми посильными делами впоследствии, по оценке Милькова, была "возведена в ранг государственной идеологии" в "Поучении" Владимира Мономаха [Мильков, 1997, с. 338].

Приятие мира означало терпимое отношение к различным его реалиям, в том числе – к обыденной человеческой греховности, а также к иным верам и к языческой традиции. Характерная черта представителей кирилло-мефодиевского направления – терпимость к грешнику или даже язычнику, которая нашла яркое отражение в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона и в "Изборнике 1076 г." [Изборник... 1965; Иларион, 1992, с. 19–36]. В этом контексте стоит упомянуть также идеалы выдающегося древнерусского ученого Кирика Новгорода, связанного с Новгородским Антониевым монастырем³. А именно – широкую веротерпимость, стремление смягчить нормы покаяния, нашедшие свое отражение в призыве заменить церковное наказание наказными литургиями. Та же тенденция прослеживается в призыве "Изборника 1076 г." миловать грешников (в контексте проповеди всепрощения), "когда на место наказания ставятся наставления, а регламентация жизни регулируется не запретами и угрозами, а разрешительными доброжелательными рекомендациями..." [Мильков, 1997, с. 337–338]. В основе подобной позиции – уверенность в том, что грешный человек способен устроить свою жизнь в соответствии с основополагающими христианскими принципами, не достигая при этом "горних" высот святости.

Нельзя не упомянуть в этой связи и о весьма высоком (в общем контексте средневековья) статусе человеческого разума. Для солунских братьев, особенно для Константина-Кирилла (соответственно, его светское и монашеское имена) типична глубокая вера в способность человека познать и Бога, и природный мир. Причем вера и знание здесь не противопоставлены, а дополняют друг друга. Статус знания даже по сравнению с той традицией, которую представлял Иоанн Дамаскин, весьма высок. Типичен в этом плане ответ Кирилла на вопрос: "Что есть философия?" Согласно "Житию Кирилла", он звучал так: "Знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его" [Сказание... 1981, с. 73]. Эта уверенность Кирилла в спо-

³ Этот монастырь имел прямые связи с ирландским христианством [Мильков, 1997, с. 336–337].

собности человека "быть по образу и подобию" Бога (то есть, иными словами, оформить свою жизнь, ориентируясь на Божественный образец) подтверждает мнение Милькова о том, что мировоззрение Кирилла (а вместе с ним и всю кирилло-мефодиевскую традицию) отличает "максимальное сближение божественного и человеческого планов бытия" [Мильков, 1997, с. 359]. Отличает в том числе и от других представителей восточно-христианского культурного ареала, включая Псевдо-Дионисия Ареопагита и Иоанна Дамаскина.

Одна из определяющих черт Кирилла, Мефодия и их последователей – бережное отношение к античному наследию, сознательное стремление максимально сохранить его, включив в христианский духовный космос. В облике Кирилла органически слились черты христианского подвижника – проповедника и философа позднеантичного типа (недаром его звали Константин-философ) [Топоров, 1995, с. 150–153, 181–182]. Отличительная черта Кирилла-Константина по сравнению, к примеру, с Иоанном Дамаскином – гораздо больший объем включений элементов античного наследия в христианство. Солунские братья и их сторонники с внушительной силой воплощали одну из тенденций, наличествовавших в ареале "пограничной" цивилизации Византии. А именно – тенденцию к творческому синтезу традиций античности и христианства. В данном случае Кирилл и Мефодий выступали в качестве прямых наследников каппадокийцев – Василия Великого, Григория Нисского, Григория Назианзина [Культура... 1984, с. 69–71; Григорий... 2001, с. 307–308].

В конкретном социокультурном контексте христианизировавшейся Древней Руси установка на творческое соединение "эллинской мудрости" и христианской веры открывала путь и к синтезу восточного христианства и славянского язычества. Именно в результате деятельности представителей кирилло-мефодиевской традиции были впервые найдены основные символические формы такого синтеза.

Процесс синтеза может начаться лишь в том случае, если найдены знаковые структуры, приемлемые для всех основных участников взаимодействия, способные стать символами их единства [Шемакин, 2001, с. 92]. На Руси в подобной роли в первую очередь стали выступать культы святых-заступников, "которые взяли на себя покровительствующие функции добрых славянских божеств". Первым для Руси христианским святым-заступником стал св. Климент. Его культ был инициирован Кириллом и Мефодием, а его главным центром стала Десятинная церковь в Киеве, основной святыней которой были мощи св. Климента⁴ [Мильков, 1997, с. 348, 350]. Интересно, что культ Климента воспроизвелся и в самом выдающемся памятнике народной культуры духовного стиха – "Голубиной книге", представляющей собой наиболее яркий пример устойчивого симбиоза христианства и древней языческой мифологической традиции, восходящей к общим индоевропейским истокам [Федотов, 1991, с. 68, 173–174; Иванов, Топоров, 1992, с. 456; Мильков, 1997, с. 349–350].

С деятельностью представителей кирилло-мефодиевской традиции связано становление еще одной значимой для Руси–России символической формы, в рамках которой осуществлялся синтез христианской традиции, античного наследия и архаических языческих верований восточного славянства, которые уходят своими корнями в древнейшую общую индоевропейскую основу. Речь идет об образе Софии – Премудрости Божией, занимающем центральное место в трудах и вообще во всей духовной жизни Кирилла [Топоров, 1995, с. 65, 78–80, 97, 233]. София рассматривалась как промежуточное звено между Божественным Абсолютом и тварным миром, причем такое звено, посредством которого раскрывалась вся полнота тварного бытия, достигалась максимальная реализация всех благих потенций, заключенных в нем как в творении Божиим. Образ-символ Софии был теснейшим образом связан с получившим на Руси широкое распространение культом Богородицы, которая зачастую

⁴ Как известно, эта церковь в течение некоторого времени после принятия христианства князем Владимиром была главным храмом на Руси.

отождествлялась в массовом народном сознании с Матерью-Землей. Это явление наблюдалось вплоть до XX в. В. Топоров отмечал в этой связи: "...обращают на себя внимание переключки между мифологическим образом Земли и позднесофиологическими попытками понимания Земли как Софии" [Топоров, 1995, с. 78; Власова, 1998, с. 604].

Указанные характеристики кирилло-мефодиевской традиции были теснейшим образом связаны с основополагающей для нее идеей равноправия всех народов в делах веры. Мысль о том, что любой народ способен приобщиться к Божьей благодати, с особой силой выразил в "Слове о законе и благодати" Иларион. Подобная постановка вопроса исключала любые претензии на исключительность, на "особо доверенные" отношения с Божественным Абсолютом какого-либо одного народа или религиозно-политического центра, будь то Константинополь или Рим, а также любые попытки установить свой идейно-политический диктат со стороны таких центров. Тем самым данная установка стимулировала только что принявшие христианство народы к созданию собственных, независимых от главных цитаделей православной и католической ортодоксии, форм культуры государственности в рамках христианской традиции [Иларион, 1992].

Противоречия мистико-аскетической традиции

Следует сказать и о том, что сама мистико-аскетическая традиция была неоднородна, в ней можно проследить разные тенденции, в том числе и в отношении к земной действительности. У некоторых представителей данной традиции суровое и резкое отрицание окружавшей их реальности не приводило к нигилистическому отвержению мира как такового. Более того: в ряде случаев позиция радикального неприятия конкретной (прежде всего, социокультурной) действительности, в которой жили христианские мыслители и подвижники, совмещалась с приятием, даже оправданием земного мира как целого, неизбежно греховного, но причастного христианской благодати.

Эта тенденция опиралась на древний пласт христианского наследия – сирийское христианство, один из главных столпов которого – Ефрем Сирин – обычно считается с одним из основателей мистико-аскетического направления в христианстве. Как отмечал Аверинцев, для этой ветви христианской религии характерен своего рода "мистический материализм". Разъясняя, что конкретно имеется в виду, ученый писал: «Вообще говоря, средневековой культуре свойственно было уравнивать свои порывы в потустороннее удивительно конкретным ощущением присутствия потустороннего в посюстороннем; но, может быть, для сирийцев присутствие это было таким осязаемым, плотным, почти грубым, как ни для кого другого. Кем они не были, так это спиритуалистами. Скажем, Рай воспевается в целом цикле гимнов Ефрема Сирина не как Эмпирей, запредельные подлунному миру, но как Земной Рай, первозданный Эдем, продолжающий цвести где-то в сокровенном, но реальном месте у истоков Евфрата и Тигра, т.е. совсем по соседству с родиной Ефрема. С этим сирийцы не шутили: в начале IX в. католикос Селевкийский Тимофей I обосновал особые права своей кафедры, между прочим, тем, что ее местоположение – страна Эдема, "Восток", о котором говорит Библия... Ефрем так описывает ветерки, повевающие в Земном Раю, что кажется, будто он знает Эдем, как зверь, – обонянием. Что до рек, вытекающих из непорочной райской земли, то оказывается, что их целительные воды подмешиваются к водам падшего мира, таинственно подслащивая их горечь и оздоравливая их зачумленность». Впрочем, здесь все не просто: ведь речь идет "о Рае, который одновременно и земной (потому что являет воплощенными и сбывшимися все благодатные возможности земли), и неземной (потому что непричастен проклятию, постигшему землю за грех Адама; см. Быт. 3, 17)" [От берегов... 1994, с. 37, 38, 326].

Ефрем Сирин считал, что одной души недостаточно для спасения. Он всячески «подчеркивает онтологическую глубину и необходимость союза души и тела в "целокупности" и "полноте" человеческого бытия». Позволим себе привести несколько

примеров из текста "Восьмая песнь о Рае, или о состоянии душ, разлученных с телом". "...Едва ли возможен душа восчувствовать вхождение свое в Рай в разлуке с спутником своим, орудием своим и кифарой своей⁵... Как тело, чтобы живу быть ему, нуждается в действовании души, так и душа, чтобы зреть и внимать, имеет нужду в теле своем... и хотя возможно душе пребывать по себе и одной, все же без спутника ее бытие неполно ее" [От берегов... 1994, с. 31–33, 38–42, 67–68, 325].

Вот пример из другого произведения того же автора, "Прение Неба и Земли":

Небо говорит:

– У меня Царствие и ангелы!

И Земля говорит:

– У меня Церковь и праведные!..

Небо говорит:

– У меня херувимы, идущие за славой Его на колеснице Его!

И Земля говорит:

– У меня иереи, творящие таинство Его на алтаре Его!..

Небо говорит:

– У меня стражи грозные!

И Земля говорит:

– У меня пророки возлюбленные!..

Небо говорит:

– У меня бесплотные, падения не ведающие.

И Земля говорит:

– У меня мученики, отпадения не знающие!

Небо говорит:

– У меня ангелы, сражавшие живых!

И Земля говорит:

– У меня праведники, воскрешавшие мертвых!..

Небо сказало Земле:

– Сестры мы; не будем же прений вести, ибо насельники наши братья меж собою суть! [От берегов... 1994, с. 180–186].

Ефрем Сирин отстаивает идею одинаковой святости, так сказать, *равночестности* Неба и Земли. Данная идея утверждалась в ходе яростной полемики с манихейским тезисом о материи как воплощении зла, а также с платоновской (воспринятой неоплатониками) концепцией неизбывной ущербности "дольного" по сравнению с "горним". Согласно представлениям Ефрема, «через действие Бога, но и через подвиг человека "горнее" реально присутствует в "дольном", и это его присутствие спасительнее для человека, чем отрешенная и самодостаточная слава "горнего", когда оно, так сказать, у себя дома» [От берегов... 1994, с. 327].

В ракурсе рассматриваемой темы принципиально важна мысль о том, что земная действительность имеет не меньшее значение в христианском космосе, чем небесная. Подобная ориентация сознания неизбежно предполагала большее доверие к способности человека создавать на Земле такие формы общежития, которые, пусть не вполне соответствуя Божественному прообразу, все же могли быть в значительной мере к нему приближены. Упор в сириновской версии делался именно на *возможности* подобного приближения, а не на неизбежной *неполноте* соответствия реальности Абсолюта, как в византийской мистико-аскетической традиции. Признание такой возможности создавало духовно-психологическую основу для деятельности по созиданию форм организации жизни, в максимальной степени приближенных к требованиям христианской святости.

Если сопоставить приведенные цитаты из Ефрема Сирина с тем определением философии, которое в процессе правки текста Иоанна Дамаскина выработал лидер мистико-аскетического направления на Руси митрополит Даниил, то существенные отличия прямо-таки бросаются в глаза. Однако и в рамках мистико-аскетического

⁵ Имеется в виду тело.

направления наличествовала тенденция, в определенной мере созвучная сириновской, а возможно, и возникшая под ее влиянием. Весьма симптоматичны в этом плане те различия между византийским и русским исихазмом, которые были выявлены в результате недавних исследований. В контексте нашей темы особенно значимым представляется следующий вывод: "В древнерусском монашестве, в отличие от... византийского, преодолевается соблазн полного отречения от мира, чему соответствует некоторое смягчение в оценках плотского, и соответствующий этому переход к посылной аскезе" [Петров, 1997, с. 408].

Феномен старообрядчества и явление инверсии

Ряд противоречивых тенденций, присущих русскому православию как целому, сфокусировался в феномене старообрядчества. В принципе это историческое явление заслуживает подробного рассмотрения (в том числе и с точки зрения роли ревнителей "старой веры" в процессе формообразования). Это требует обращения к объемному материалу, и в данной статье мы не можем ставить себе подобную задачу; но об одной черте старообрядчества никак нельзя не сказать, иначе тема будет раскрыта не полностью.

Внимание мыслителей и ученых издавна привлекал один из самых ярких парадоксов русского старообрядчества: течение, выступившее под знаменем непримиримого традиционализма, сыграло вместе с тем значительную роль в развертывании процесса модернизации в России. Как известно, старообрядцы активно участвовали в становлении русского предпринимательства и распространении капиталистических отношений, в создании ряда отраслей промышленности страны [Шахов, 1998, с. 107–108; Флоровский, 1991, с. 70; Керов, 2001, с. 18–40; 1999; Тимофеев, 2002]. Как справедливо отмечает И. Ионов, в данном случае имела место инверсия [Ионов, 1994, с. 214–224]. И добавим, не просто инверсия: в данном случае речь идет именно об *инверсии формообразования*. То есть о ситуации, когда институциональные и символические формы, созданные с вполне определенной охранительной целью, например поддержания традиции "древлеправославия" без каких-либо изменений (сакральные тексты и обряды староверов как знаково-символические формы, утверждающие определенную систему ценностей; старообрядческие общины как институциональное оформление этой системы), на практике начинают выполнять совершенно иную, во многом противоположную функцию, создавая духовно-символические и институциональные рамки развертывания процесса модернизации.

Инверсия формообразования – явление, по-видимому, характерное для формотворчества в России. Другим ее примером может служить казачество – социокультурный институт, основанный первоначально на ценностях вечаевой древнерусской традиции, призванный как-то оформить исконное русское стремление к "воле", к свободе без границ, и ставший в итоге одной из самых надежных опор самодержавной государственности [Ионов, 1994, с. 204–213]. Круг примеров можно было бы расширить. В конечном счете самую глубокую причину данного явления следует искать, по-видимому, в общих определяющих характеристиках "пограничного" цивилизационного типа: в отсутствии монолитного духовного фундамента цивилизации, в преобладании начала многообразия над началом единства, в превращении самого взаимодействия разнородных начал в главный архетип, положенный в основание цивилизационной системы.

* * *

Итак, в чем же состоит специфика процесса формообразования в России? Суммируя изложенное, можно выделить следующие ее черты. В рамках российско-евразийской цивилизации прослеживается столкновение и противоречивое сосуществование различных, в том числе и противоположных подходов к проблеме формотворчества (как и ко всем прочим ключевым экзистенциальным проблемам). С особой ясностью это проявляется на знаково-символическом уровне, в первую очередь – в наиболее значимых текстах. Для России характерны: безусловное преобладание интерпретаци-

онного типа формообразования над новаторским; периодическое повторение явления инверсии формообразования; отсутствие стилистического единства, постоянная смена стилевой доминанты при переходе от одного этапа цивилизационного развития к другому. Все эти особенности обусловлены, в свою очередь, самим характером "пограничной" цивилизации России–Евразии, которая являет собой сложнейший узел различных типов взаимодействия разнородных начал и традиций.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
- Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. Киев, 1988.
- Григорий Нисский.* Большое огласительное слово, разделенное на сорок глав // Мистическое богословие Восточной Церкви. М., 2001.
- Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.
- Древняя Русь: пересечение традиций.* М., 1997.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. Т. 2. М., 1992.
- Изборник 1076 г.* М., 1965.
- Иларион.* Слово и законе и благодати // Русская идея. М., 1992.
- Ионов И.Н.* Российская цивилизация и истоки ее кризиса. IX – начало XX в. М., 1994.
- Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI века.* М.–Л., 1955.
- Керов В.В.* Духовный строй старообрядческого предпринимательства: альтернативная модернизация на основе национальной традиции // Экономическая история. Ежегодник 1998. М., 1999.
- Керов В.В.* Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII–XIX вв. // Отечественная история. 2001. № 4.
- Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960.
- Культура Византии: вторая половина VII–XII в.* М., 1989.
- Культура Византии: IV – первая половина VII в.* М., 1984.
- Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- Мильков В.В.* Идеиные течения в философской мысли XI столетия // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984.
- Мильков В.В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
- Мильков В.В.* Философско-мировоззренческая проблематика в литературе Древней Руси // Формирование мировоззрения: история и современность. М., 1987.
- От берегов Босфора до берегов Евфрата.* Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. М., 1994.
- Петров А.Е.* Византийский исихазм и традиции русского православия в XIV столетии // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
- Прохоров Г.М.* "Диоптра, или Душезрительное зеркало" Филиппа Пустынника // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II. Вторая половина XIV–XV в. Ч. 1. Л., 1988.
- Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.
- Пустарнаков В.В.* Проблема познания в философской мысли Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984.
- Сказание о начале славянской письменности.* М., 1981.
- Тексты "Диоптры" Филиппа Монотропа* // Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.
- Тимофеев В.В.* Старообрядческое предпринимательство в XIX–XX вв. Чебоксары, 2002.
- Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV в. М., 1992.
- Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
- Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. М., 1998.
- Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.