

УДК 130.2

*Г. Н. Миненко, Ж. А. Рябчевская***О СПЕЦИФИКЕ ЭСХАТОЛОГИЗМА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ**

В статье обсуждается проблема генезиса эсхатологизма в русской культуре, его специфические особенности, связанные с историческими обстоятельствами бытования и эволюции православия на русской почве.

**Ключевые слова:** гностицизм, дуализм, инверсия, манихейство, православие, русская культура, эсхатология.

*G. N. Minenko, Zh. A. Ryabchevskaya***ABOUT ESCHATOLOGIZM'S SPECIFICS IN THE RUSSIAN CULTURE**

Eschatology is an integral part of Christian dogma about the person and the world, the main component of Christian philosophy of history. According to a position of N. A. Berdyaev and his followers, the Russian national type of the person is an eschatological type, and an eschatologism is some kind of substantive element of the Russianness. The new reading of eschatologism developed since the 1990s (A. S. Akhiezer, etc.) contains the thesis about its central role in an institutionalization of special type of sociocultural dynamics of Russia. This inversion development, being characterized by a sharp transition from one pole of contrast to another, skipping the claiming or mediation, the idea which concretizes N. A. Berdyaev's known thought of absence in Russians of a gift of "median culture" creation. In that and other case, the eschatologism as a tendency to the end of history is urged to designate a certain primary element of the Russian religious and historical consciousness which, being the ecstatic all-Christian doctrine, is expressed in Russians. And though, in the general plan, it is possible to agree with it, however, from a position of the article authors, it is necessary to approach to a question of an eschatological dominant of the Russian religious consciousness historically. Two moments are most important. The first is a feature arriving from the Balkans in translations into Slavic language of the Christian literature, which majority was selected from monastic libraries of Byzantium. The subject of "a small eschatology" took in it an essential place and was strongly deposited in consciousness of monks of the Russian monasteries, an aristocratic top of the Kiev Rus, then next in the XIV–XV centuries when the real church conversion of simple people was carried out, it was introduced into consciousness of broad masses. The second moment, continuous influence of geopolitical making history of Russia, which was permanently generating imperative calls to the existence of the state and the people. Cumulative action of two specified factors caused a regular sharpening of eschatological moods in consciousness of broad masses of the population, happening at peaks of supertension of the people and the state for the sake of self-preservation and further development. Such an exact way "the eschatological complex" of the Russian consciousness was fixed. Since "the autocratic revolution" Ivan the Terrible and the following Distemper of the first two decades of the XVII century, which defined the most unfavorable for people (extensive, serf, autocratic) vector of economic and political development of the country, the eschatologism acted as a means of channeling the real discontent and protest of broad masses in the sacral sphere. The diverse historical material given in the article opens details of this process. Thus, the idea of a certain substantive expectation of Russians on forming the "culture of the end" to "culture of the middle" the West can be estimated at a counterbalance only as an abstract, historiosophical design. From the historical point of view, all and in due time details defined concrete decisions of elite and unpredictable textures of geopolitical, natural and event factors, and also influences of mighty will of these or those sovereigns and church figures.

**Keywords:** gnosticism, dualism, inversion, Manichaeism, Orthodoxy, Russian culture, eschatology.

Эсхатологизм (от греч. *eschatos* – последний, конечный) как учение о конечных судьбах мира и человека в нем выступал в качестве неотъемлемой составляющей христианского сознания в целом, равно в западной в восточной его модификациях. Об эсхатологизме в общем плане, без разбора исторической конкретики, неоднократно писал в своих работах Н. А. Бердяев. Но он явно ориентировался на прецедент В. С. Соловьева, который наиболее ярко ввел в сознание деятелей культуры и искусства Серебряного века тему о «последних временах» – об эсхатологии, Апокалипсисе. В итоговой работе Н. А. Бердяева «Самопознание» (1948) эта тема возведена им в ранг «окончательной философии»,

а работой, в полной мере выражающей его философское творчество, он считал «Опыт эсхатологической метафизики» (1947). Бердяев придал эсхатологизму нетрадиционное толкование – в такой, например, «формуле»: «...я защищаю творчески-активный эсхатологизм. Переход от исторического христианства, которое отходит в прошлое, к христианству эсхатологическому, которому только и принадлежит будущее, должен означать не возрастание пассивности, а возрастание активности, не возрастание страха, а возрастание дерзновения» [3, с. 559]. Однако эти его идеи стали известными значительно раньше появления названного сочинения. Немец Вальтер Шубарт в вышедшей в 1938 году работе «Европа и душа Востока», противопоставляя русского как человека как «иоаннического» западному – «прометеевскому», определяет русского именно как эсхатологический тип и заключает свою книгу в бердяевском духе: «Таков и XX век. Грядет новый апокалипсис, а с ним Страшный суд и Воскресение. Прометеевский человек уже отмечен печатью смерти. Да явится иоаннический человек!» [16, с. 308]. Эта дихотомия дополняется еще одной в этом же духе – противопоставлением Запада с его «культурой середины» России с ее «культурой конца» [16, с. 379].

Новая версия эсхатологизма и его особой роли в русской истории и культуре разработана в последние два десятилетия в трудах известных исследователей – А. С. Ахиезера, А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. Эсхатологизм у них является важнейшим элементом обоснования инверсии как особого – российского – типа социокультурной динамики в противоположность западному типу, основанному на медиации, или опосредовании полюсов противоположностей. Отрицать инверсионное развитие невозможно – хотя бы потому, что российские революции и перевороты начала и конца XX столетия проходили именно по схеме инверсии.

Логический итог разработанной ими интерпретации темы эсхатологии в рамках «смыслогенетической культурологии» подведен в работе И. Г. Яковенко, одна из глав которой так и называется «Эсхатологическая компонента российской ментальности: связи, обусловленности, логика актуализации» (см. [17]). Нельзя не согласиться с проводимой здесь мыслью об особой роли эсхатологии в православном сознании, где она предстает «универсальной моделью осмысления реальности». Но вызывает сомнение объяснение ее генезиса, связываемого с манихейством и гностицизмом – идея, заявленная еще А. С. Ахиезером в его теории модифицированных инверсионных циклов, где он указывает на наличие в российской ментальности «особой логики мышления». Ее суть заключается в манихейском видении мира как извечной борьбы добра (Бога) и зла (Дьявола). И дело даже не в жестком разделении мира на две субстанции, а в абсолютизации этих оппозиций. Учение пророка Мани (III век н. э.), имевшее широкое распространение на огромной территории от Китая до Испании, наиболее активно культивировалось в низших социальных слоях. Для манихейства характерна идея об окончательном торжестве добра над злом. Радикализм манихейских установок, истолковывавших государственность и сословность как проявление темных сил, выражался в принципиальном отвержении идеи компромисса в развитии культуры и социальных отношений. Дуалистический характер мышления и абсолютизация логики инверсии, начиная с древней Руси, однозначно связываются указанным автором с манихейством, или его болгарской ветвью – богомилством (см. [1, с. 75]). Причем в процессе секуляризации общества, когда религиозные традиции начинают ослабевать, эсхатологический фактор продолжал оставаться в ментальности как код русской нации (см. [8, с. 327]). И в этом смысле судьбы эсхатологической установки оказались разными в христианстве Запада и России.

В изложенной интерпретации тема эсхатологизма в структуре русского менталитета тесно связана с дуалистическим (манихейско-гностическим по происхождению) и склонным к инверсионным взрывам характером мышления. Нам представляется, что, признавая устойчивость эсхатологической доминанты в религиозном и квазирелигиозном сознании русских на протяжении многих столетий, следует более аналитически подойти к происхождению мышления дуальными оппозициями, к определению характера русской эсхатологии. В решении этого вопроса будем опираться на фундаментальные труды историков А. М. Панченко, П. Паскаля, Г. П. Федотова и др.

Прежде всего, следует отметить, что конкретно-исторический материал не подтверждает наличие манихейской составляющей в православном сознании древней и особенно средневековой Руси.

А. М. Панченко, обсуждая скоморошество, характер древнерусского веселья и смеха, ставит проблему религиозного дуализма и отмечает в духовной культуре наличие элементов «...дуалистического мировоззрения, согласно которому добро и зло, Бог и дьявол равновелики и равноправны» [6, с. 173]. Об этом свидетельствует «Повесть временных лет», в которой под 1071 год сообщается о философском диспуте Яна Вышатича с ярославскими волхвами. Согласно их точке зрения, человека сотворил дьявол, но душу в него вложил Бог, поэтому по смерти тело идет в землю, а душа отходит к Богу. Автор говорит о сходстве воззрений волхвов со взглядами болгарских богомилов и павликиан и отмечает, что «в рамках второго южнославянского влияния эти народные ереси могли получить то или иное отражение на Руси». Однако обобщающий вывод ученого – противоположный и вполне однозначный: «...дуальная конфессия в чистом виде на Руси не привилась» [6, с. 174].

В манихействе дуализм космических начал прочно связан с эсхатологией – учением «о последних вещах, о конечной судьбе мира и человека» [10, с. 268]. Эсхатология зародилась в глубокой древности, она присутствует в ближневосточном и европейском культурном ареале. Длительную эволюцию эсхатология прошла у ветхозаветных евреев, затем была унаследована христианством. С. Н. Трубецкой считает, что «эсхатология в целом является едва ли не одним из первых догматов христианства; первый век был эпохой ее расцвета. Последующие века жили преданиями ранней христианской и отчасти иудейской эсхатологии...». И хотя, по мнению автора, современная мысль относится к эсхатологии индифферентно или отрицательно, христианство, не отказываясь от себя, «...не может отказаться от веры в Богочеловечество и в царство Божие, в конечную, совершенную победу, реализацию Бога на земле...» [10, с. 270]. Таким образом, главный, существенный признак любой эсхатологии – вера в окончательное разрешение земных проблем, противоречий повседневной жизни человека и общества в вечности.

Дуалистические течения, возникавшие на почве обостренного эсхатологического сознания, соперничали с христианством, начиная с раннего гностицизма I–II веков и манихейства III века. Дуалистическая религиозность впоследствии принимала формы павликианства (Армения, VII век), богомилства (Болгария и соседние страны Балканского полуострова, X век и далее). Эстафету приняли катары и альбигойцы (Западная Европа, XI–XII века и далее). Для Древней Руси наиболее важно богомилство, получившее название от имени священника Богомила – основателя вероучения, поскольку именно из Болгарии и Сербии шел основной поток переводов византийских текстов на церковно-славянский язык. Именно поэтому в исторической науке появилось предположение о существенном воздействии этого течения на характер православия на Руси.

В чем же соперничали дуалистические течения с христианством? Ответ очевиден: соперничество разворачивалось на поле *теодицеи* – оправдания Бога за существующее в человеческом мире зло. Автор статьи о богомилах в энциклопедии «Христианство» Н. В. Ястребов так определяет этот аспект богомилской идеологии: «Богомилство стремилось разрешить в теории вопрос о происхождении зла в мире и в зависимости от этого разрешения найти своей жизненной практикой правильный путь для борьбы со злом» [19, с. 270]. Учитывая наличие дуалистического течения в соседней Болгарии, которое и возникло фактически одновременно с Крещением Руси – во второй половине X века при царе Петре, среди ученых еще в XIX веке возникло предположение о происхождении дуалистического, бинарного стиля религиозного мышления русских именно вследствие болгарского влияния в лице богомилства. Начало этому положил знаменитый филолог А. Н. Веселовский в своей книге «Соломон и Китоврас» (1872). Однако позднее, в работе «Разыскания в области русских духовных стихов» (1883), он отказался от категоричности тезиса о влиянии богомилской проповеди на религиозное сознание народных слоев в силу неясности «относительно определенных следов этого влияния...» (см. 11, [с. 17, 162]). Тщательное исследование жанра русских духовных стихов и присутствующей в них «трагической безнадежности эсхатологии», привело философа и историка Г. П. Федотова к более решительному выводу: «Мы (вместе с большинством исследователей) отвергли гипотезу о дуалистическом влиянии богомилства» (см. [11, с. 120]). Современный ученый фольклорист, собиратель и исследователь, знаток духовных стихов С. Е. Никитина подтверждает такую позицию: «В духовных стихах нет дуализма, о котором много писали в научной литературе, основываясь, главным образом, на эпизоде противоборства Правды и Кривды в Стихе о Голубиной книге, – стихе с отчетливой богомилской тенденцией» [5, с. 142].

Тем не менее, своеобразное заострение противоположностей добра и зла, что как раз характерно для манихейской традиции во всех ее исторических модификациях, явно присутствует в русском средневековом сознании. Та же исследовательница фиксирует противопоставление добра и зла, правды и кривды, праведности и греха как внутреннюю пружину сюжета духовных стихов, так как именно эти оппозиции составляют в них базовую аксиологию и объединяют в одно все их типы и виды (см. [5]).

Как же квалифицировать такой «дуализм»? На этот счет Г. П. Федотов высказывает ясный тезис, разводящий христианский дуализм с манихейским: «Этот скорее *этически обоснованный религиозный дуализм* (курсив наш – авт.) не имеет ничего общего с космологическим дуализмом манихейства-богомилства...» [11, с. 118]. Нам представляется, что именно первохристианский, апостольский характер православия, воспринятого, по крайней мере, частью восточнославянского населения достаточно глубоко, «экзистенциально» – как конечная истина о человеке и мире, обусловил наличие в русской и российской ментальности обостренно выраженного эсхатологизма и вытекающего из него своеобразного дуализма. Для обоснования заявленного тезиса необходимо дополнительно обратиться к вопросу о специфике русской религиозности. Нельзя не отметить, что до сих пор одним из наиболее значимых исследований по этому вопросу является двухтомный труд Г. П. Федотова, который так и называется «Русская религиозность» (см. [12; 13]).

Итак, если религиозное основание российской ментальности связано с эсхатологизмом, встает вопрос о специфике русского первохристианства. Решить этот вопрос можно лишь конкретно-исторически, и первое что подлежит осмыслению – это вопрос о характере тех источников, из которых славяне Киевской Руси черпали христианские представления. Основополагающим является тот факт, что греко-византийское христианство в языковом отношении изначально опосредовано понятным народу церковнославянским (древнеболгарским) языком, являвшимся общим для церковной книжности Древней Руси, Болгарии, Сербии и ряда других стран. Церковное богослужение также вскоре после крещения Руси осуществлялось на языке, близком к разговорному языку того времени.

Второе обстоятельство – это переводная литература, которая шла из южнославянского региона – Сербии и Болгарии. Первые собственные сочинения русских богословов появились лишь в XVI веке – «Просветитель» Иосифа Волоцкого и «Устав» Нила Сорского. Славяне оказались одним из немногих народов Европы, который получил Евангелие на почти родном языке, и именно эта особенность определила плюсы и минусы первохристианства в Древней Руси. Минусы во многих своих работах отмечал Г. П. Федотов. В частности, восточные славяне оказались оторванными от светской греко-латинской традиции Древней Греции и Рима, которая не могла быть передана иначе, чем через оригинальные языки.

Каков же был характер книжности, определявшей круг чтения христианина Древней Руси? Оригинальных славянских книг было меньшинство, историками называются лишь труды болгарских авторов – Климента Философа, Константина младшего, все остальное – переводы с греческого. Два автора были вне конкуренции – Иоанн Златоуст и Ефрем Сирийский. Проповеди и сочинения первого из них носят характер вдохновенного евангельского морализма, в котором преобладает тема любви, милосердия, обличения богатых и немилосердных, социальной справедливости. Ефрем же – это, прежде всего, тема покаяния, греха, смерти. Кроме «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина, Нила Синайского и «Лестницы» преподобного Иоанна, других догматических и аскетических сочинений до конца XIV века на Руси не было. Одним из основных источников библейского благочестия и морализма была ветхозаветная «Псалтырь» и неканонические книги – «Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова» и «Книга Премудрости Соломона». Наконец, на Руси имело хождение бесчисленное количество переводных Житий святых. Митрополит Макарий в XVI веке, проводя ревизию книжных фондов, обнаружил более тысячи Житий, преобладающая часть из них оказались византийскими, и лишь 40 написаны русскими о русских святых (см. [12, с. 50–54]).

Что же формировало христианское сознание и поведение жителей Киевской Руси? При углублении в этот вопрос мы видим положительную сторону полученного южными и восточными славянами исторического дара – богослужения, Евангелия и других христианских книг на близком им языке. Церков-

ными и светскими авторами неоднократно отмечалось, что в сознание русского народа глубоко вошло первохристианство, определяемое евангельским духом с его бескомпромиссным выбором олицетворяемого Христом добра. Поэтому, несмотря на то, что христианство Киевской Руси было в основном аристократическим, княжеским, монастырским, к которому весьма мало еще приобщились народные массы, проповедь Христа – Благой вести о грядущем царстве Божиим навсегда вошла в душу русского народа.

Характер церковной книжности определил главную особенность русского христианства, которая неизменно обнаруживается на всех этапах его развития, начиная с Киевской Руси. Эта особенность состоит в *социально-моралистическом характере* русского православия. Она не могла быть «импортирована» из Византии, которая в период принятия Русью христианства была крайне далека от эталонов высокой нравственности. Русский христианский морализм носит четко выраженный социальный характер, и в этом смысле резко контрастирует с византийской монашеской и церковной практикой. Примеров этого множество. Сохранилось семь проповедей епископа Владимирского Серапиона, написанных около 1257 года, призывающих к покаянию в связи с поражением от монголов и гибелью русских людей, разрушением городов и церквей. На первом месте у Серапиона – грехи чисто социальные: «...греховные и безжалостные суды, несправедное лихоимство и всякого рода грабежи, воровство, разбой и грязное прелюбодейство... сквернословие, ложь, клевета, божба и доносы и прочие сатанинские деяния...» (цит. по [13, с. 19]).

Монастыри в Киевской Руси строились или в черте города, или возле городов. Главным занятием монахов были дела социального милосердия. В целом русское иночество, хотя и началось с «пещерного», в прямом смысле слова, монашества св. Антония, в дальнейшем пошло преимущественно по пути его ученика – св. Феодосия, который на первое место ставил проповедь и практику христианской любви, помощь ближним, нуждающимся. Это так называемое «карикативное» христианство. Этико-моралистический уклон прослеживается на разном материале. С. Е. Никитина в своем анализе духовных стихов отмечает, например, в «народном христианстве» явную экспансию морализма в эстетическую область: «Этическая оценка в духовных стихах не только является преобладающей, но захватывает территорию, принадлежащую обычно другим видам оценки, в первую очередь эстетической. Так слово “прекрасный” прилагается... к ограниченному числу объектов: это рай и пустыня, иногда сад в пустыне и, конечно, Иосиф Прекрасный. Нетрудно заметить, что все прекрасное этически совершенно» [5, с. 147].

Материал об этико-моралистическом уклоне в русской православной книжности очень обширный, приводить его можно страницами. Разумеется, реальная жизнь расходилась с такого рода поучениями, хотя это характерно не только для Древней Руси, так бывало всегда с идеалами. Тем не менее социальное мировосприятие, оценка общественной жизни в свете евангельского социального морализма, в том числе в свете представлений о социальной справедливости, стала тем феноменом, который прослеживается на всем протяжении русской и российской истории.

В историко-религиозной литературе принято различать, с одной стороны, Большую эсхатологию, связанную с осмыслением судеб мира и истории, истоком которой была эсхатология Израиля, сосредоточенная на судьбе еврейского народа; с другой – Малую эсхатологию, сосредоточенную на проблеме личного спасения в перспективе смерти и посмертного существования. Византийская аскетическая литература почти исключительно занята персонологической эсхатологией. На Руси народное христианство также в центре внимания держит тему личного спасения или гибели. Лишь в мистические периоды, например в ожидании конца света по окончании 7 000 лет с момента Сотворения мира (1492 год), или в философском, ученом сознании религиозная мысль возвышалась до широкого метаисторического видения эсхатологической проблемы.

Особое преломление эсхатология нашла в специфическом пласте религиозного сознания на Руси, представленном в духовных стихах. Этот жанр не считается сугубо фольклорным, духовные стихи создавались «народной интеллигенцией» (Г. Успенский) – профессиональными авторами и исполнителями, часто слепыми, которые ходили с мальчиками-поводырями по Руси («калики перехожие»)



и представляли в вокальном исполнении свое творчество народу близ храмов в момент церковных, престольных и т. п. праздников. Проникновенное описание сильного воздействия этих стихов на простой народ оставил русский этнограф и писатель С. В. Максимов (Бродячая Русь Христа-ради. – СПб., 1877) (см. [9, с. 5–7]).

По наиболее взвешенному мнению историков, духовные стихи зародились в XVII столетии и вобрали в себя эсхатологический дух христианства, актуализированный драматическими событиями «Бунташного века». Первые записи духовных стихов сделал славянофил и собиратель фольклора П. В. Киреевский, издавший в 1848 году сборник «Русские народные стихи». За ним последовали В. Варенцов и другие. Наиболее представительным оказалось двухтомное собрание П. Бессонова «Калеки перехожие» (1861–1864), который кроме своих записей пользовался также архивными материалами П. В. Киреевского. Записывались духовные стихи и в XX веке, о чем свидетельствует недавнее издание (см. [9]). Большой вклад в изучение этого жанра внес знаменитый филолог Ф. И. Буслаев. Он четко определил функцию духовных стихов – быть посредником между христианской письменной и народной устной культурой.

Итак, источник эсхатологического комплекса в сознании русских христиан изначально определяется характером святоотеческой письменности, имевшей хождение со времен Киевской Руси. Существуют конкретные популярные авторы и тексты, в которых наиболее ярко раскрывается тема о «последних временах», о Страшном суде. Это «Слова» Ефрема Сирина и инока Палладия, а также некоторые апокрифы – «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», его же «Вопросы Аврааму» и, наконец, «Хождение Богородицы по мукам», особенно читаемое на Руси (см. [11, с. 106]). Исторические обстоятельства древней и средневековой Руси не ослабляли, а, наоборот, поэтапно усиливали этот комплекс. Исходными обстоятельствами, способствовавшими его сохранению и актуализации, явилась национально-государственная катастрофа – разорение основных центров культуры и государственности Древней Руси татарами-монголами и величайшее напряжение физических и духовных сил народа в период сохранения ига кочевников. Сюда же следует отнести падение Византии в 1453 году, повлекшее за собой острое ощущение русскими конфессиональной изоляции. Но не это главное. Раскол Руси-России – это драма в трех актах, олицетворяемая эпохой и личностью Ивана IV Грозного и последующей Смуты, церковным и культурным расколом при царе Алексее Михайловиче, и, как завершение – реформами и культурным переворотом при императоре Петре I.

Результатом этих исторических катаклизмов является факт, неоднократно отмеченный философами русской истории и культуры – сохранение этически заряженного эсхатологического комплекса у русских в совершенно изменившихся условиях, в том числе в ситуации господства религиозно индифферентного или даже атеистического сознания. Об этом много писал Н. А. Бердяев, и не только он. О взрыве эсхатологических ожиданий в постсоветской России богатый материал собран М. В. Ахметовой, исследовавшей низовую, повседневную религиозность православных верующих, а также идеологию и практику новых религиозных движений христианского толка – Богородичного центра, Белого братства и Церкви Последнего Завета (см. [2, с. 10]).

Историческая подоплека устойчивости эсхатологического комплекса на Руси и в России достаточно прояснена историками. Обратимся к наблюдениям А. М. Панченко. В своей работе «Русская культура в канун Петровских реформ» он подробно анализирует также эпоху и личность Ивана Грозного, показывая, что именно этим государем создана модель социального и культурного раскола Руси-России. Приведем ключевой отрывок его рассуждений, демонстрирующий суть аргументации ученого. Автор пишет: «Мысль о том, что Петр “рассек” Россию надвое, привлекла Достоевского после возвращения с каторги... Достоевский был прав в том, что раздвоение и двойничество завещано русской историей, что это русская проблема. Но Достоевский был не прав в том, что объявлял Петра родоначальником раздвоения и двойничества. Корни этих явления восходят к XVI веку. Одним из первых русских авторов, писавших о раздвоении и прямо двойничестве, был дьяк Иван Тимофеев, участник и историк событий Смуты. В своем “Временнике” он обратился к царствованию Грозного (там люди начала XVII века прорзорливо видели истоки Смуты) и порицал его за то, что он “всю землю державы своя, яко секирою,

напопы никакoм разсече”...» [6, с. 246–247]. Опричина вызвала всеобщую ненависть, и с 1572 года устранена как форма управления, даже слово это было запрещено к употреблению. Но главный ее итог состоит в создании прецедента.

А. В. Лубский также отмечает кардинальную метаморфозу на Руси именно во второй половине XVI века. В этот период наблюдается окончательное утверждение технологии экстенсивного пашенного земледелия, когда способом повышения экономического благосостояния населения и государства становится территориальная экспансия, колонизация и распашка все новых земель. Страна в результате специфического разрешения социально-экологического кризиса перешла с эволюционной на мобилизационную траекторию развития (см. [4, с. 372–373]).

Широко известно, что XVII век оказался для страны переходной эпохой. Крестьянские войны, городские и стрельческие восстания, конфликт светской и церковной властей, а главное раскол внутри самой Церкви ознаменовали эпоху «Великой смуты», которая потрясла всю русскую жизнь. Существует много оснований для того, чтобы опричину объединить со Смутой в один период, так как одно вытекает из другого. Зато позднее свершившийся церковный раскол XVII века – явление особое, можно сказать, двуслойное. Если опираться в его рассмотрении на литературу, выражающую церковно-религиозную позицию, остается непонятным, как из-за споров о внешней стороне церковной обрядности (двоперстие-троперстие, сугубая и трегубая ектения и проч.) от одной четверти до трети населения Руси ушло в раскол. Наиболее точно в метаисторическом плане ситуация определяется В. Н. Топоровым. В статье «Московские люди XVII века (к злобе дня)» (1993) он сравнивает век семнадцатый с веком двадцатым и находит их типологически сходными, даже тождественными по характеру и настроению – переходными, эсхатологическими и апокалипсическими. Обобщая фактологию, автор, похоже, сам испытывает изумление перед открывшейся картиной тождества эпох. Приведем один отрывок: «XVII век развращает перед нами длинную и яркую вереницу своих героев – обыватели, горожане, крестьяне, холопы, служилый люд, военные люди, духовенство, самозванцы, “избавители”, “подменные” цари, люди духа, святые, пророки, юродивые, искатели правды, мученики, самосожженцы, но и мучители, палачи, разбойники, убийцы, душегубы, грешники и лгуны. Завистники, интриганы, пьяницы, сквернословы, развратники и блудницы, приверженцы содомского греха, корыстолюбцы. Во многих из них угадывается нечто знакомое и возникает соблазн слишком полного соотнесения дня нынешнего с днем XVII столетия» (цит. по [15, с. 104]).

На возможное возражение – а что здесь особенного, когда не было в истории развратников, душегубов и других людей в этом роде? – следует заметить, что дело не в наличии подобных персонажей в любые времена, а в пропорции, сгущении порока на узком временном промежутке. В. Н. Топоров, например, отмечает невероятную жестокость в XVII веке, когда насильственно умерщвленных во второй половине XVII века оказывается реально больше, чем при объявленном старообрядцами антихристом Петре I. Н. А. Бердяев по поводу мучений, которым был подвергнут и вытерпел вождь старообрядцев Аввакум, пишет в сочинении «Русская идея», что они превосходят человеческие силы. Знакомление с биографией Аввакума, написанной французским ученым П. Паскалем (см. [7]), в которой дан материал по «исправительным мерам», которые применялись никонианами и царской властью к лидерам раскола, в частности, боярыне Морозовой (Феодосии Прокопьевне Соковниной), наводит на мысль, что превзойти в этом отношении «истязательскую» реальность той эпохи трудно даже в воображении.

Идеологический аспект истории и культуры XVII века затрагивает А. М. Панченко. Основная идея ученого состоит в том, что за поверхностью споров о церковной обрядности и правильности или неправильности «исправления книг» Никоном скрывается непримиримая оппозиция двух тенденций – радикального оцерковления культуры и всей жизни Руси, к которому склонялся вначале сам Никон и его сторонники – «боголюбцы» (Иван Неронов, Аввакум и др.), и стремление «догнать» Европу в области светской культуры, науки, философии, техники, искусства, военного дела и т. д., к чему призывали «западники» – заезжий латинист Симеон Полоцкий, его ученик Сильвестр Медведев, Карион Истомина и др. Борьба в области культуры не уступает по остроте ожесточению противостояния

сторонников старого и нового церковного обряда. Пожалуй, впервые в истории Руси мы встречаемся в духовно-интеллектуальной сфере именно с инверсионным поворотом – идейным взаимоотрицанием с целью полного реального уничтожения противной стороны. Речь идет об оппозиции *свет – тьма* в идейных спорах сторон. Одна сторона настаивала на ничтожестве, другая – на величии, на «правде» старины. Обе «партии» не щадили друг друга в словесной перепалке. Спор не содержал в себе возможности примирения, так как носил мировоззренческий характер. XVII век в истории Руси-России, действительно, особый век. Ю. Крижанич одним из первых именно в этот период отметил у русских резко выраженную черту национального характера – «отсутствие меры».

Эпоха Петра I в России характеризуется завершением наметившейся ранее тенденции социального и культурного раскола. Сами по себе реформы Петра в стремлении преодолеть научную, техническую, военную отсталость страны были крайне необходимы и предполагали поиски новых идей и альтернатив, но тот двойственный вид, в котором они утверждались, привел к усугублению социального и культурного раскола. Разрушение традиционного уклада жизни широкими массами воспринималось как действие сил зла, носителем которого уже было не только начальство, но и сам царь. Деятельность Петра I рассматривалась как продолжение богопротивных дел Никона. Отсюда в народе, особенно среди старообрядцев, стали появляться легенды о Петре-Антихристе, от которого гибнет вера, а его царство есть наступление конца мира.

Резкие и радикальные преобразования, отрицание прежних традиций, вызвавшие к жизни гипертрофию государства (этагизм), централизацию управления, мощное бюрократическое сословие, обозначили прерывистость развития русского общества, ознаменовали очередную ломку эволюционного типа развития. С этого исторического периода раскол в русском обществе стал связываться не только с расколом церковным, он приобрел поистине всеобщий масштаб. Начало осмыслению раскола в России в результате реформ Петра I **положено славянофилами. С тех пор трудно назвать более-менее известного мыслителя или крупного историка, который бы не коснулся этой темы, историография ее необозрима.** Факт тотального социально-культурного раскола констатировали самые разные, далекие друг от друга деятели науки и культуры: историк В. О. Ключевский, философы Г. П. Федотов, Н. А. Бердяев, богослов Г. Флоровский, писатели А. И. Герцен, А. Белый, Д. С. Мережковский, вождь русского большевизма В. И. Ленин. В словах Г. П. Федотова о Петровском расколе сконцентрирована мысль и страсть множества русских умов. В знаменитой статье «Трагедия интеллигенции» (1926) он с горечью говорит о «сплошном кощунстве и надругательстве, каким преломилась в жизни Петровская реформа», заключая перечисление ужасов этого времени словами: «Не знаю, было ли все это неизбежно... Откуда эта разрушительная ярость всех исторически обоснованных процессов русской истории? Они протекают с таким “запросом”, что под конец не знаешь – и через столетия не знаешь, – что это, к жизни или к смерти?» [13, с. 80].

Итоги проведенного нами анализа состоят в следующем. Эсхатологический комплекс отложился в менталитете русского народа в период первоначального христианства на Руси в силу исторических обстоятельств формирования корпуса православной книжности, приходившей из Болгарии и Византии. В период Киевской Руси он присутствовал в сознании узкого аристократического – боярско-княжеского – слоя, но был интродуцирован в сознание широких масс в процессе их прогрессирующего воцерковления в течение XIV–XV столетий. Исторический выбор Руси в XVI–XVII веках в пользу самодержавия, крепостничества, территориальной экспансии обусловил периодическую актуализацию эсхатологического комплекса на пиковых поворотах дальнейшей истории Руси-России, и дожил в определенных слоях (старообрядчество, низовое христианство, творчество создателей духовных стихов) вплоть до настоящего времени. Он неизменно выходил на поверхность при социально-исторических катаклизмах, в ситуациях безнадежности в застойные времена.

В процессе секуляризации российского общества эсхатологический фактор отнюдь не утрачивался. Следует согласиться с А. С. Ахизером, что он оставался в ментальности народа как своеобразный «код» нации, провоцируя реализацию инверсионного проекта мгновенного и окончательно преобразования мира. Инверсионная специфика социально-культурной динамики обусловила



на ряде этапов историческое развитие российского общества через катастрофическую прерывистость и радикальное изменение типов цивилизации, понимаемых как смену разительно отличающихся друг от друга культурно-исторических парадигм и стилей культуры.

Домонгольский период русской истории следует вслед за Г. П. Федотовым определить как типологически близкие, если не тождественные, собственно западной истории. О таком тождестве свидетельствует развитие вечевой демократии в Великом Новгороде и Пскове, фактически парламентский режим функционирования Боярской думы в XV веке, что показал В. О. Ключевский, и ряд других моментов. Эсхатологический аспект православия актуализировался в специфических исторических условиях, к которым можно отнести многовековую борьбу Древней Руси со степняками, величайшее напряжение физических и духовных сил в период татаро-монгольского нашествия и, наконец, падение Византии в XV веке, породившее у русских ощущение конфессиональной изоляции.

Дополняя логику рассуждения А. Л. Янова (см. [18]) и этого круга авторов, отметим, что факторами перехода российской истории к инверсионному (взрывному) типу социокультурной динамики непосредственно явились политико-экономические процессы, связанные с переходом к централизованному государству в условиях малой численности населения и аграрной экономики, функционировавшей преимущественно в экстенсивной форме. Закрепощение крестьянства и рождение самодержавия как разновидности восточной деспотии определили многовековой вектор развития, в основании которого был заложен в качестве возмущающего фактора неразрешимый социально-сословный конфликт. Неутихающая борьба крестьянства за «землю и волю» с государством и господствующим дворянским сословием является глубинной причиной разрушительной инверсионности, взрывчатости российской истории на социально-политическом уровне системности русского общества. Медиация (опосредование) в политико-идеологической и экономической сферах оказалась проблематичной также потому, что здесь сталкивались материальные интересы, статусные притязания, которые, в отличие от надстроечной интеллектуальной и духовной сферы, являются более конфликтными и трудно поддающимися компромиссу.

Наконец, если представить системную морфологию социума как «слоеный пирог», то необходимо принять положение о полиморфизме, или гетерогенности социально-культурной динамики Руси-России, то есть развитию разных слоев общества и культуры по типологически различающимся траекториям, и с разными «скоростями». В высоко семиотизированных слоях культуры процессы шли не исключительно инверсионным, а иным, более сложным образом, сочетающим в себе разные, включая «медиационный», векторы.

#### Литература

1. Ахиезер А. С. Россия: Критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). От прошлого к будущему. – 3-е изд., исправл. и перераб. – М.: Новый хронограф, 2008. – 938 с.
2. Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. – М.: ОГИ: РГГУ, 2010. – 336 с.
3. Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1997. – 624 с.
4. Лубский А. В. Культура российской цивилизации // Культурология: учеб. пособие для студентов вузов / под ред. Г. В. Драча. – Ростов н/Д.: Феникс, 1995. – С. 367–388.
5. Никитина С. Е. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – С. 137–153.
6. Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ // Панченко А. М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. Раб. разных лет. – СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2005. – С. 81–330.
7. Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола: пер с фр. – М.: Знак, 2010. – 680 с.
8. Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 376 с.
9. Стихи духовные / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. – М.: Советская Россия, 1991. – 336 с.
10. Трубецкой С. Н. Эсхатология // Христианство. Энциклопед. слов.: в 3 т. / гл. ред. С. С. Аверинцев. – М.: Большая рос. энцикл., 1995. – Т. 3. – С. 268–270.

11. Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – 192 с.
12. Федотов Г. П. Собр. соч.: в 12 т. – М.: Мартис, 2001. – Т. 10: Русская религиозность, ч. I: Христианство Киевской Руси. X–XIII века. – 382 с.
13. Федотов Г. П. Собр. соч.: в 12 т. – М.: Мартис, 2004. – Т. 11: Русская религиозность, ч. II: Средние века. XIII–XV века. – 367 с.
14. Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии русской истории и культуры: в 2 т. – СПб.: София, 1991. – Т. 1. – С. 66–101.
15. Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.
16. Шубарт В. Европа и душа Востока: пер. с нем. – М.: Альманах «Русская идея», 1997. – 448 с.
17. Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ / отв. ред. академик Ю. А. Рыжов; науч. совет РАН «История мировой культуры». – М.: Наука, 2008. – 522 с.
18. Янов А. Л. Историческое распутье России. В защиту центрального тезиса А. С. Ахиезера // В поисках теории российской цивилизации: памяти А. С. Ахиезера / сост. А. П. Давыдов. – М.: Новый хронограф, 2009. – С. 50–106.
19. Ястребов Н. В. Богомилы // Христианство. Энциклопед. слов.: в 3 т. / гл. ред. С. С. Аверинцев. – М.: Большая рос. энцикл., 1993. – Т. 1. – С. 269–274.

#### Literatura

1. Ahiezer A. S. Rossija: Kritika istoricheskogo opyta (Sociokul'turnaja di-namika Rossii). Ot proshlogo k budushchemu. – 3-e izd., ispravl. i pererab. – М.: Novyj hronograf, 2008. – 938 s.
2. Ahmetova M. V. Konec sveta v odnoj otdel'no vzjatoj strane: Religioznye soobshchestva postsovetsoj Rossii i ih eshatologicheskij mif. – М.: OGI: RGGU, 2010. – 336 s.
3. Berdjaev N. A. Samopoznanie: Sochinenija. – М.: EKSMO-Press; Har'kov: Folio, 1997. – 624 s.
4. Lubskij A. V. Kul'tura rossijskoj civilizacii // Kul'turologija: ucheb. posobie dlja studentov vuzov / pod red. G. V. Dracha. – Rostov n/D.: Feniks, 1995. – S. 367–388.
5. Nikitina S. E. “Stihi duhovnye” G. Fedotova i russkie duhovnye stihy // Fedotov G. P. Stihy duhovnye (Russkaja narodnaja vera po duhovnym stiham). – М.: Progress, Gnozis, 1991. – S. 137–153.
6. Panchenko A. M. Russkaja kul'tura v kanun petrovskih reform // Panchenko A. M. Ja emigriroval v Drevnjuju Rus'. Rossija: istorija i kul'tura. Rab. raznyh let. – SPb.: Izd-vo zhurnala “Zvezda”, 2005. – S. 81–330.
7. Paskal' P. Protopop Avvakum i nachalo raskola: per s fr. – М.: Znak, 2010. – 680 s.
8. Pelipenko A. A., Jakovenko I. G. Kul'tura kak sistema. – М.: Jazyki russkoj kul'tury, 1998. – 376 s.
9. Stihy duhovnye / sost., vstup. st., podgot. tekstov i komment. F. M. Selivanova. – М.: Sovetskaja Rossija, 1991. – 336 s.
10. Trubeckoj S. N. Eshatologija // Hristianstvo. Encikloped. slov: v 3 t. / gl. red. S. S. Averincev. – М.: Bol'shaja ros. encikl., 1995. – Т. 3. – S. 268–270.
11. Fedotov G. P. Stihy duhovnye (Russkaja narodnaja vera po duhovnym stiham). – М.: Progress, Gnozis, 1991. – 192 s.
12. Fedotov G. P. Sobr. Soch.: v 12 t. – М.: Martis, 2001. – Т. 10: Russkaja religioznost', ch. I: Hristianstvo Kievskoj Rusi. X–XIII veka. – 382 s.
13. Fedotov G. P. Sobr. soch.: v 12 t. – М.: Martis, 2004. – Т. 11: Russkaja religioznost', ch. II: Srednie veka. XIII–XV veka. – 367 s.
14. Fedotov G. P. Tragedija intelligencii // Fedotov G. P. Sud'ba i grehi Rossii: Izbr. st. po filosofii russkoj istorii i kul'tury: v 2 t. – SPb.: Sofija, 1991. – Т. 1. – S. 66–101.
15. Hrenov N. A. Kul'tura v epohu social'nogo haosa. – М.: Editorial URSS, 2002. – 448 s.
16. Shubart V. Evropa i dusha Vostoka: per. s nem. – М.: Al'manah “Russkaja ideja”, 1997. – 448 s.
17. Jakovenko I. G. Poznanie Rossii: civilizacionnyj analiz / отв. red. akademik Ju. A. Ryzhov; nauch. sovet RAN “Istorija mirovoj kul'tury”. – М.: Nauka. – 2008. – 522 s.
18. Janov A. L. Istoricheskoe rasput'e Rossii. V zashchitu central'nogo tezisa A. S. Ahiezera // V poiskah teorii rossijskoj civilizacii: pamjati A. S. Ahiezera / sost. A. P. Davydov. – М.: Novyj hronograf. – 2009. – S. 50–106.
19. Jastrebov N. V. Bogomily // Hristianstvo. Encikloped. slov.: v 3 t. / gl. red. S. S. Averincev. – М.: Bol'shaja Ros. encikl., 1993. – Т. 1. – S. 269–274.

