

жен, и читая «Письма», мы наблюдаем этот образ в динамике. Для Плиния Другой — это уже не столько провинциал, сколько человек *impudentissimus*. И если интеллектуалы времен Цицерона декларировали тождественность этих двух понятий, противопоставляя их образу римлянина, то прошедший горнило домициановой эпохи, переживший все ужасы раннего принципата Гай Плиний Цецилий Секунд научился многое проверять на собственном опыте. Его образ Иного весьма иллюзорен, но этот образ — характерная часть всего мировоззрения интеллектуала.

¹ [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/pliny.html> (24.09.2004).

² См.: *Луцицкая С. И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках Крестовых походов. СПб., 2001.

³ См.: *Утченко С. Л.* Две шкалы римской системы ценностей // *Вестн. древней истории.* 1972. № 4. С. 19–33; *Он же.* Еще раз о римской системе ценностей // Там же. 1973. № 4. С. 30–47.

⁴ *C. Plinii Caecilii Secundi Opera. Epistolarum Libri Decem, II. 11, 12* (далее — *PJ. Ep.*).

⁵ *PJ. Ep. III. 9, & 12.*

⁶ *PJ. Ep. III. 9, & 31.*

⁷ *PJ. Ep. II. 11, & 22.*

⁸ *PJ. Ep. III. 9, & 36.*

⁹ *PJ. Ep. IV. 9.*

¹⁰ *PJ. Ep. V. 20; VI. 5, 13.*

¹¹ *PJ. Ep. V. 20, & 4.*

¹² *Ibid.*

¹³ *PJ. Ep. VI. 31.*

¹⁴ *PJ. Ep. I. 10, & 7.*

¹⁵ *PJ. Ep. II. 3.*

¹⁶ *PJ. Ep. III. 11.*

А. Т. Шашков

Интеллектуальные маргиналы России и судьбы их идейно-литературного наследия (XVI—XVII вв.)

Среди имеющихся подходов к определению содержания такой достаточно расплывчатой дефиниции, как интеллек-

туальная история, наиболее плодотворным, по нашему мнению, является взгляд на нее как на социальную историю идей, понимаемую не в абстрактно-теоретическом, а в конкретно-историческом смысле. В этом отношении она неизбежно смыкается с историей интеллектуалов. Вместе с тем сами идеи и их творцы, выступающие как некая совокупность интеллектуальных явлений, находясь в пространственно-временном континууме, составляют ядро интеллектуальной культуры, которую на основе соответствующих характеристик можно выделить в качестве одной из важнейших сторон духовной культуры в ее широком понимании. Саму же интеллектуальную культуру следует, очевидно, рассматривать как целостный объект исследования собственно интеллектуальной истории.

Дабы не утомлять читателей дальнейшими теоретическими рассуждениями и во избежание искушения встать на путь модной ныне словесной эквилибристики, предлагаем на конкретном историческом материале, связанном с развитием русской общественной мысли XVI—XVII вв., рассмотреть одну из ключевых проблем социальной истории идей: «почему одни идеи остаются маргинальными, а другие “овладевают массами”»¹.

Как известно, начавшаяся в России на стыке позднего Средневековья и раннего Нового времени смена культурных эпох сопровождалась соответствующими изменениями и в области идеологической. При этом характерная для религиозной идеологии способность соединять в себе противоречивые идеи позволяла ей до определенного момента существовать без серьезной корректировки формы. Но стоило в середине XVII в. руководству Русской православной церкви во главе с патриархом Никоном начать реформу в обрядовой сфере, как произошел религиозный раскол, породивший глубокий идеологический и социально-культурный конфликт в обществе. А с началом петровских преобразований, ускоривших развитие противоречивого процесса взаимодействия национальных устоев и европеизации, ситуация осложнилась еще больше. Произошло углубление разрыва между «верхами» и «низами». Культурное и бытовое

поведение дворянства стало маркированным: быт, одежда, прическа, манеры поведения воспринимались теперь как внешнее выражение социальной отгороженности от народа.

В этих условиях традиция как поступательный механизм передачи «старого» в «новое» в рамках официального направления, сориентированного на заимствования извне, постепенно утрачивала свое значение. Одновременно элементы традиционной «высокой» идеологии и культуры, еще недавно являвшиеся элитарными, начали активно включаться в сферу «низового» интеллектуального творчества, которое перерабатывало и приспособляло их в соответствии со своими потребностями и интересами. И хотя одним из средств трансплантации этих элементов зачастую выступало староверие, синтез «старого» и «нового» неизбежно оказывался шире проблематики собственно раскола. Вместе с тем в диалектике «ухода» древнерусской культуры «в народ» и восприятия новых веяний демократическими слоями наглядно проявлялись общие закономерности сложного и противоречивого процесса развития идеологии и духовной культуры переходного периода.

В свое время Г. В. Плеханов отмечал, что в староверии «лучше, выпуклее, ярче, нежели в чем-либо другом, выразила свою духовную природу именно *старая* Московская Русь»². Однако неверно было бы думать, что лидеры старообрядческого движения в своих теоретических построениях воспроизводили идеологическую систему этой «старой Руси» в чистом виде. Более того, существенные изменения происходили даже в «области староверческой теологии, без которой уже первые идеологи староверия не могли обойтись, поскольку им приходилось действовать и в пределах самой духовной корпорации, вступать в диспуты с ортодоксальными иерархами разных рангов»³, занимаясь поисками авторитетных аргументов для обоснования своего разрыва как с официальной церковью, так и с государством. Это нашло, в частности, свое наиболее адекватное выражение в их непримиримой полемике с «никонианами», одним из объектов которой стало идейно-литературное наследие известного писателя и публициста XVI в. Максима Грека (в миру Михаила Триволиса).

Следует отметить, что для русского дониконовского православия с самого начала была характерна определенная двусмысленность в отношении к личности и сочинениям Афонца, поскольку соборные определения 1525 и 1531 гг. обрушили на него целый ворох серьезнейших обвинений в еретичестве, порче текстов переводимых им книг, шпионаже в пользу Османской империи и даже в колдовстве⁴. Оценивая место и роль Максима Грека в идеологическом контексте середины XVI в., Н. В. Синицина указывала: «Противоречия обнаруживаются не только между осознанием им самим собственной позиции и восприятием ее современниками; представители разных слоев воспринимали ее неодинаково. Борец против ереси для одних, он оставался еретиком для других. Тяготевшие над ним тяжелые обвинения, от которых ему не удалось, по-видимому, полностью освободиться до последних лет жизни, определяли не только его личную судьбу, но и в некоторых ситуациях могли использоваться как орудие в руках иосифлянкой стороны»⁵. Это, впрочем, не мешало привлекать сочинения Максима Грека во время споров иосифлян с нестяжателями и еретиками, что в конечном счете способствовало посмертной реабилитации и укреплению авторитета ученого монаха. Последнее находилось также в прямой связи с широким распространением произведений Максима Грека в рукописной традиции того времени.

Позднее, в столкновении двух противоборствующих религиозно-идеологических систем — староверия и «никонианской» церкви — двойственность авторитета Максима Грека проявилась с особой наглядностью. Последнее было обусловлено как эволюцией творчества самого писателя, так и обстоятельствами его личной судьбы.

Необходимо помнить, что Максим Грек, некогда испытывавший на себе воздействие паганистских идей Ренессанса, искренне старался впоследствии во имя своего отречения от «гнилых басней и учений еллинских» обрести устойчивость духа в бескомпромиссной христианской теологии сначала в стенах католической обители Св. Марка во Флоренции, а потом православного Ватопедского монастыря на Афоне⁶. А по приезде

в Россию он оказался, сам того не желая, жертвой своей образованности и, в равной степени, греко-православной ортодоксальности (парадокс, вполне объяснимый условиями времени). И лишь благодаря своим уступкам русской церковной традиции и яростному отстаиванию правоты своих взглядов ему удалось добиться полупризнания у современников и ближайших потомков, а впоследствии — полного, безоговорочного признания у старообрядцев. При этом следует отметить большое влияние на старообрядческих книжников украинской и белорусской полемической литературы рубежа XVI—XVII вв., активно использовавшей в борьбе с католичеством и протестантизмом идеологическое наследие Максима Грека, а также традиции особого почитания Афонца и его сочинений, сложившейся в первой половине XVII в. в Троице-Сергиевом монастыре.

По иронии истории идеологи староверия не только благополучно забыли о ересь, инкриминированных их кумиру, и закрыли глаза на его очевидное грекофильство, но даже сумели обратить все это себе на пользу: книжные исправления афонского монаха стали для них непреложной истиной, противопоставляемой никоновским реформам, а его византийская ортодоксальность превратилась у них, хотя и не без колебаний, в точку отсчета, после которой началось отпадение греков от «истинного православия». Одновременно авторитет Максима Грека очень скоро стал использоваться старообрядческими писателями и во внутренних спорах⁷.

Так, «традиционалисты», обращенные в поисках идеологического обоснования своих убеждений «назад», сумели весьма своеобразно перетолковать противоречивую фигуру Максима Грека. Причем необходимо подчеркнуть, что произошло это в основном благодаря двум его компромиссным сочинениям — о двуперстии и о сугубой аллилуйе, которые стали важнейшими полемическими аргументами «старолюбцев» в их спорах с представителями господствующей церкви. В итоге эти сочинения перетянули на чаше весов весь огромный комплекс его грекофильских идей, неприемлемый для сторонников «древнего благочестия», что, собственно, и обусловило появление одного из важнейших старообрядческих авторитетов.

В свою очередь логика идеологической борьбы закономерно привела староверов к дальнейшему развитию агиографической традиции, посвященной Афонцу⁸, и, что особенно важно, к широкому освоению его идейно-литературного наследия в своей рукописной традиции. Процесс этот увенчался в начале XVIII в. созданием старообрядцами Выговской пустыни собственного собрания сочинений Максима Грека, работа над которым продолжалась более пятнадцати лет⁹. Это собрание стало ценнейшим сводом источников самого разнообразного характера, из которого можно было почерпнуть новые факты церковной истории, образцы полемической, риторической и философской литературы и т. д.

Но ирония истории проявилась также в том, что уступки, сделанные Максимом Греком Русской православной церкви, через столетие для той же церкви оказались неприемлемыми. Разумное объяснение появления пресловутых сочинений Максима Грека о двуперстии и аллилуйе, возникшее как следствие настороженного отношения к его авторитету и поначалу приведенное деятелями церковной реформы, оказалось преждевременным, а потому впоследствии забытым вплоть до второй половины XIX в. Этому, кстати, способствовала и старообрядческая критика данного объяснения, произведенная по всем правилам средневековой схоластической науки. Да и сам авторитет Максима Грека, как оказалось, можно было использовать в борьбе с врагами церкви. Однако для полного успеха требовалось окончательно дискредитировать авторитет Афонца в глазах староверов.

Это, очевидно, и подтолкнуло обличителей раскола к тому, чтобы во второй половине XVII в. объявить сочинения Максима Грека о крестном знамении и аллилуйе подложными. Но теоретических доказательств данного тезиса было явно недостаточно. Поэтому в начале XVIII в. в одной из наиболее авторитетных рукописей сочинений Максима Грека была произведена соответствующая фальсификация, которую вскоре с блеском разоблачили старообрядческие палеографы¹⁰.

Одновременно уже с конца XVII в. интерес к творчеству Максима Грека в среде представителей официального право-

славия постепенно ослабевает, а многие сборники его сочинений всеми правдами и неправдами переходят из монастырских библиотек в руки сторонников «старой веры». Поэтому неудивительно, что «книги Максима инокa Грека» встречаются в первой половине XVIII в. преимущественно у таких известных обличителей раскола, как митрополит Ростовский Димитрий Туптало, архиепископ Нижегородский Питирим, иеромонах Неофит или архиепископ Тверской Феофилакт Лопатинский, которые пользуются ими в своей полемике со старообрядцами.

Одной из важнейших причин этого являлось то, что в интересах незыблемости своей собственной авторитарности господствующая церковь, в отличие от старообрядцев, относилась к противоречивому авторитету Максима Грека и его сочинениям двойственно, выступая достойной продолжательницей иосифлянских традиций. Она могла себе позволить эту «слабость», ибо в борьбе со староверием опиралась на прочный союз с государством и, следовательно, имела в своем распоряжении гораздо более действенные средства, нежели устная или письменная полемика с непокорной паствой.

В связи с вышесказанным нельзя не отметить тот факт, что драматизм судьбы Максима Грека особенно глубоко осознавали в XVI—XVII вв. те интегрированные в русскую культуру представители интеллектуальной элиты, которые, подобно ему, встретили в России непонимание и даже враждебность со стороны светских и церковных властей.

Одним из них являлся черный дьякон Исая Каменчанин (в миру Иоаким), приехавший в 1561 г. в Москву с целью приобретения книг для напечатания и распространения их в Литве и на Украине. По доносу одного из греческих иерархов он был обвинен здесь в ереси и отправлен в заточение сначала в Вологду, а затем в Ростов, где и провел остаток своих дней¹¹. Проявляя особый интерес к жизни и творчеству Афонца, Исая, помимо произведений, относящихся к конкретным событиям своей собственной биографии, в 1591 г. написал «Сказание вкратце о великом и преподобном отце Максиме Греке»¹², в обстоятельствах жизненного пути которого он находил близкие для себя примеры и параллели.

Через сто лет в схожей ситуации оказался и небезызвестный ученый хорват Юрий Крижанич. Католический священник, некогда окончивший греческий иезуитский коллегиум в Риме, он еще в 1646 г. был направлен Конгрегацией пропаганды веры в Смоленск в качестве униатского миссионера, уже имевшего за плечами опыт полемики со «схизматиками». Побывав через год в Москве, Крижанич впервые познакомился здесь с антилатинскими сочинениями Максима Грека, входившими в состав знаменитой «Кирилловой книги» (М., 1644), на которую он впоследствии написал опровержение. Приехав во второй раз в Москву в 1659 г., Крижанич занялся переводами латинских и греческих книг, сравнительным изучением славянских языков, познакомился с многими видными государственными, общественными и культурными деятелями того времени, что, впрочем, не спасло его от ареста и ссылки в 1661 г. в далекий Тобольск, где он провел 15 лет¹³.

Будучи в общем-то мало знаком с биографией Максима Грека и его сочинениями, Крижанич, оказавшийся в культурной изоляции, не мог не уловить определенного сходства их судеб: как и афонский монах, он тоже был иностранцем, широкообразованным, осужденным при неясных обстоятельствах; как и находившийся в заточении Максим, он остро ощущал свое интеллектуальное одиночество; как и ученому греку, ему, в надежде на обретение свободы, необходимо было продемонстрировать свое лояльное отношение к Русской православной церкви. Но если Максим Грек для достижения этой цели создал цикл обличительных произведений, направленных против инославных конфессий, то Крижанич обратился к антистаробрядческой полемике, чему в определенной степени способствовало его общение с находившимися в это время в тобольской ссылке «старолюбцами» — бывшим патриаршим подьяком Федором Трофимовым и романовским попом Лазарем, а также встреча с возвращавшимся из Даурии протопопом Аввакумом¹⁴.

К спорам с приверженцами «старой веры» Юрий Крижанич обращается в целом ряде своих сочинений, среди которых особое место занимает написанное им в 1675 г. «Обличение на

Соловецкую челобитную»¹⁵. Здесь в числе прочего он, опровергая соловецких старцев, обвинявших патриарха Никона в искажении веры, представляет им «обличителя» — Максима Грека, которого они хвалят, почитают и, основываясь на его учении, собираются «себе свое спасение назидати», забывая при этом, что, критикуя Никона, идут по стопам тех, кто «Максима ненавидеша, томиша и еретиком называша» за его книжные исправления. И наоборот, при разборе свидетельства Максима Грека в пользу сугубой аллилуйи Крижанич, не отрицая выказанного в «Жезле правления» Симеоном Полоцким мнения о том, что это старообрядческий подлог, одновременно предпринимает попытку доказать некомпетентность Максима Грека в вопросах обрядовой практики католической церкви¹⁶.

Ведя богословскую полемику, Юрий Крижанич никогда не забывал о главной цели своей миссии в России — унии православия и католичества, в которой он видел важнейшее средство для объединения всего славянского мира под эгидой могучей русской державы. Поэтому реформы патриарха Никона воспринимались им как благотворный процесс, объективно способствовавший сближению России с Западом. В то же время потрясший Русскую православную церковь раскол являлся, по его мнению, дестабилизирующим фактором, порожденным невежеством и фарисейством консервативно настроенных «старолюбцев».

Между тем в глазах современников, как представителей господствующей церкви, так и староверов, позиция Крижанича была уязвима прежде всего в силу своей уникальности. В самом деле, с какой стати иноземец-католик ввязался в спор православных русских? Это прощалось, например, другому выученику иезуитского коллегиума — «латинствующему» Симеону Полоцкому, формально являвшемуся православным, а посему сумевшему весьма удачно «продать» свой талант в России, но не Крижаничу, категорически отказывавшемуся сменить веру. Ситуация усугублялась еще и тем, что в своей полемике он в равной степени критиковал как тех, так и других, нарушая тем самым определенные «правила игры», а также подвергал сомнению важнейшие идеологические и геополитические постулаты,

на которых традиционно зиждились здания русского православия и государственности.

Очевидно, в этом и крылась главная причина того, что созданные в России литературные труды Юрия Крижанича оказались здесь при его жизни невостребованными. Недаром, осознавая свою ненужность, он незадолго до своего освобождения с горечью писал, что прожил в ссылке уже четырнадцать лет, «и еще до воли Божии живу в сей Сибирской узе, Богу всемогущему многогрешен и всему миру безделен, некорыстен и непотребен; никто же бо от мене вопрошает никакого рукоделия, ни услуг, ни совета, ни помощи, ни работы; а Божия и царская милость питает мя тако бездельна, аки некую скотину при яслях, а то к чему иному, разве к закланию»¹⁷.

¹ От редколлегии // *Imagines mundi*: Альм. исслед. всеобщ. истории XVI—XX вв. № 3. Интеллектуальная история. Вып. 1. Екатеринбург, 2004. С. 6.

² *Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли // Соч.: В 20 т. М.; Л.; 1925. Т. 20. С. 353.

³ *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России: период феодализма. М., 1977. С. 187.

⁴ См.: Судные списки Максима Грека и Исака Собаки. М., 1971.

⁵ *Синицина Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 160.

⁶ О жизни Максима Грека до его приезда в Россию см.: *Denissoff E.* Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943. Новые сведения о его обращении к культурному наследию античности уже в Москве см.: *Бушкович П.* Максим Грек — поэт-«гиперборец» // Тр. Отд. древнерус. лит. Ин-та рус. лит. (Пушкин. дом) РАН (далее — ТОДРЛ). СПб., 1993. Т. 47. С. 215—228; *Максим Грек.* Слово о покаянии; Слово обличительно на еллинскую прелесть / Пер. Д. М. Буланина // Там же. С. 229—240.

⁷ См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. М., 1874. Т. 1. С. 52—58, 62; М., 1878. Т. 4. С. 250; М., 1879. Т. 5. С. 78, 173, 285—287; М., 1881. Т. 6. С. 34—35, 45—48, 157; М., 1885. Т. 7. С. 28, 87, 97, 99, 306—307, 394, 415; и др.

⁸ См.: *Буланин Д. М., Шашков А. Т.* Сказания о Максиме Греке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 396—398.

⁹ См.: *Шашков А. Т.* Поморский кодекс сочинений Максима Грека // Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск, 1977. С. 93—123.

¹⁰ См.: *Шашков А. Т.* Максим Грек и идеологическая борьба в России во второй половине XVII — начале XVIII в.: подделка и ее разоблачение // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 80—87.

¹¹ См. о нем: *Каган М. Д.* Исая Каменчанин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 1, ч. 1. С. 441—448; *Синицина Н. В.* Исая Каменец-Подольский и Максим Грек (из истории культуры второй половины XVI в.) // Литература и искусство в системе культур. М., 1988. С. 195—203.

¹² См.: *Белокуров С. А.* О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898. Прил. С. III—I. По мнению И. Денисова, Исая Каменчанин, которого он отождествил с киевским митрополитом Исией Копинским, также являлся автором подробного «Сказания известна о приходе на Русь Максима Грека и како претерпе до скончания своего» (см.: *Denissoff E.* Une biographie de Maxime le Grec par le mѣtropolit Jsaѣ Kopinski // *Orientalia Christiana Periodica.* 1956. Vol. 22. P. 138—171).

¹³ См.: *Пушкарев Л. Н.* Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества. М., 1984.

¹⁴ См.: *Шашков А. Т.* Юрий Крижанич и Федор Трофимов в сибирской ссылке: Из истории идейной борьбы третьей четверти XVII в. // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 152—167.

¹⁵ См.: *Крижанич Ю.* Обличение на Соловецкую челобитную. Казань, 1878.

¹⁶ Подробнее см.: *Шашков А. Т.* «Обличение на Соловецкую челобитную» Юрия Крижанича и споры XVII в. вокруг наследия Максима Грека // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 59—72.

¹⁷ *Крижанич Ю.* Обличение на Соловецкую челобитную. С. 31.

В. Н. Земцов

Аббат Сюрюг и французский «миф» о московском пожаре 1812 г.

Почти двести лет тема московского пожара 1812 г. является знаковой для русского человека. Пройдя огонь и пепел «само-сожжения» первопрестольной, Россия и русские возродились к новой жизни, преисполненной ощущением безграничной силы и законности своего места среди великих народов. Однако вопрос о причинах (а следовательно, и о историческом смысле и роли) великого московского пожара до сих пор не решен. За двести лет отечественная историография, кажется, исчерпала весь набор возможных версий. На этом фоне французская