

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЛЕКЦИЯ

УДК 101.1 + 930.1:94(470)“1150/16”

О. Б. Ионайтис

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ (XI–XVII вв.)

Лекция

В лекции рассматривается логика развития, основные направления и темы историософской проблематики в средневековой Руси (XI–XVII вв.).

Ключевые слова: русская средневековая философия истории.

Русская культура всегда отличалась своей открытостью — способностью усвоить, творчески переработать ценности, воспринятые у других народов, внести в них свой смысл. И древнерусская мудрость не являлась исключением: в эпоху господства языческого мировоззрения происходит сложный процесс синтеза мифологических систем, различных по структуре (славянской, тюркской, иранской, угрофинской, балтской, скандинавской), что явилось изначальным опытом по интеграции идей, определившим будущие тенденции в развитии идей византийской мысли. Древнерусская мудрость, выступая уникальным явлением отечественной культуры, вместе с тем предстает активным субъектом общеславянского, европейского и мирового мыслительного процесса. Этот опыт древнерусской мудрости лег в основание развития русской средневековой философии.

Говоря о византийском, а также других разносторонних влияниях, которые испытывала Русь, необходимо отметить, что у каждого народа существуют свои постоянные и любимые, повторяющиеся в течение всей истории идеи и образы, сквозные мотивы и типы поведения, устойчивые комплексы представлений, переживаний и умозаключений, которые в единстве составляют общую внеисторическую топику, построенную на культурных контактах и определяющую

характер заимствования из других традиций. Русская культура не является исключением. М. Н. Громов пишет: «С одной стороны, русская средневековая философия предстает как уникальный феномен, который отражает самобытный путь исторического развития Руси. С другой, она, подобно иконописи, тесно связана с византийскими истоками, а через них — с миром эллинской и восточной цивилизаций, а также с западной культурой. Потому, подчеркивая уникальный характер древнерусской мудрости, должно помнить, что она является неотъемлемой частью мирового философского и культурного наследия. Лишь в единстве этих двух сторон можно объективно понять ее подлинную сущность и справедливо оценить действительную значимость» [2, 10]. Действительно, изначально мы видим связь формирования и развития отечественного философствования с историческими реалиями средневековой Руси, а также с активным участием русских мыслителей в интеллектуальных процессах своего времени.

Мы можем отметить, что национальная культура заимствует те элементы других культур, к восприятию которых она подготовлена ходом собственной эволюции. Существует так называемый «горизонт ожиданий», благодаря которому и осуществляется взаимообогащение культур. Он определяет и направляет все сферы культурной деятельности. Описанный в «Повести временных лет» Нестором Летописцем выбор вер свидетельствует о том, что Русь «ожидала» от новой веры получить такие ценности, которые удовлетворили бы ее собственные назревшие культурные потребности. При этом было возможно усвоение и совершенно новых, дотоле неизвестных понятий, принципов и категорий, но при одном условии — если их значение и функции не противоречили сформировавшейся национальной психологии и традициям. Внимание русских средневековых книжников привлекли именно те темы, те концепции византийских мыслителей, которые отвечали их запросам, духовным поискам. Усвоение и активное развитие византийского наследия русскими средневековыми книжниками, на базе которого развивалась отечественная философская мысль, определялось интеллектуальными запросами русского общества.

Обращаясь к истории формирования и развития русской философии с XI по XVII в., мы можем выявить характерные для нее особенности, которые во многом явились следствием византийского влияния, но одновременно с тем и определяли его восприятие. Так, к примеру, мы можем отметить следующее: «...древнерусские мыслители не только проявляли свойственную ученикам рабскую избирательность готовых формул, но и давали порой блестящие образцы творческой оригинальной проработки историософской проблематики, отталкиваясь при этом не только от канонических положений, но и от идей, не освещенных авторитетом церковного предания» [10, 4].

Мы можем определить проблемное поле русской средневековой философии, центральной темой которого была тема человека и исторического процесса, при этом всюду доминировала моральная установка. Мы вполне можем согласиться с мнением В. В. Зеньковского, что «...исключительное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей “рус-

ской души» [4, 16–17]. Интерес к данной проблематике проявился в различных сферах русской средневековой культуры. Даже наиболее распространенный стиль русской средневековой литературы — «монументальный историзм» (Д. С. Лихачев) — четко демонстрирует слияние в единое целое двух ведущих проблем отечественной истории и философии, через которые рассматриваются все остальные вопросы, — история и предназначение в ней человека.

Интерес к философии истории проявился как в оригинальных сочинениях русских мыслителей, так и отразился в выборе русскими книжниками византийских текстов для перевода. Абсолютно справедливо мнение, что «...исповедальный, экзистенциальный, нравственно акцентированный характер (русской философии. — О. И.) также способствовал превращению философии не в узкий набор профессиональных дисциплин, но в серию страстных, сменяющих друг друга, взаимно полемизирующих смысложизненных учений, где важнейшим было вопрошение о смысле человеческого существования, о судьбе Отечества и о ходе мировой истории» [3, 93].

То, что осмысление исторического процесса, событий в нем происходящих, было актуально для отечественных средневековых мыслителей, доказывает факт, что уже первый русский философ — киевский митрополит Иларион — создает свою концепцию философии истории.

Митрополит Иларион Киевский — знаковая фигура в русской истории: первый митрополит, избранный из русских, человек, стоящий у основ традиций русского монашества, принимавший активное участие в политической жизни своего времени, разрабатывавший русское законодательство. В его «Слове о Законе и Благодати» отражается глубокое и всестороннее знание и понимание византийских традиций. Он, к примеру, неоднократно ссылается на тексты Георгия Амартола, Козьмы Пресвитера, «Жития Кирилла Философа», «Похвального Слова Кириллу и Мефодию», произведений Ефрема Сирина, Кирилла Александрийского, Василия Великого. Иларион хорошо разбирался в дискуссияхalexандрийской и антиохийской школ, хотя ближе ему была первая. Иларион не просто один из ранних трансляторов достижений средневековой культуры на русскую почву. Он оригинальный мыслитель, сделавший предметом своих размышлений судьбы всего человечества и Руси в тех масштабах, в которых в то время могла вырабатываться концепция истории в целом, попытавшийся вскрыть основные тенденции и движущие силы ее развития. Его сочинения, кроме «Слова о Законе и Благодати» еще и «Молитва», оказали большое влияние на русских средневековых мыслителей и являлись проводниками византийских идей в славянском мире [11, 81–133].

В «Слове о Законе и Благодати» историческое прошлое человечества рассматривается Иларионом, с одной стороны, как две великие эпохи — Ветхого и Нового Заветов, а с другой — как вступление к русской истории с ее великими свершениями, великим назначением и великими деятелями. Это отражено в самом начале «Слова о Законе и Благодати» и является программой сочинения «О Законе Моисеем данном, и о Благодати и истине в Иисусе Христе явившихся; о том как Закон отошел, а Благодать и истина всю землю исполнили и вера на все языки простиралась, и на наш народ русский» [7, 29].

Иларион рассуждает о преемственности Византии и Руси, о причинах принятия греческой веры князем Владимиром. Он пишет: «...наслышан был он (князь Владимир. — О. И.) всегда о благоверной земле греческой, христолюбивой и сильной верою, как единого Бога в Троице чтут и Ему поклоняются, как у них совершаются явленья, и чудеса, и знаменья, как церкви людьми там полнятся, как все грады благоверны, все в молитвах предстоят, все перед Богом предстают. И, слыша это, возжелал он сердцем, возгорелся духом, чтобы быть ему христианином, и земле его» [7, 75]. Для усиления озвученной идеи Иларион применяет к князю Владимиру слова, обращенные в Евангелии к Фоме: «Блаженны не видевшие и уверовавшие» [Там же, 83]; князь Владимир сравнивается с византийским императором Константином по силе веры и добродетелям. Иларион указывает, что как Константин с матерью своей Еленой проповедовал христианство, так и князь Владимир с бабкой своей Ольгой просвещал и крестил Русь. Касаясь добровольности крещения русских, Иларион отмечает: «Да если кто и не с любовью, то со страхом перед повелевшим крестились, ведь было благоверие его (князя Владимира. — О. И.) с властью сопряжено» [Там же, 79].

Прошло немного времени после принятия Русью христианства, но какие перемены можно видеть вокруг: «Узри же и город, величеством сияющий, узри церкви цветущие, узри христианство растущее. Узри город, иконами святых освященный и блестающий, и фимиамом курящийся, и хвалами, и молитвами, и песнопениями святых оглашенный» [Там же, 97]. Таким образом, по мнению Илариона Киевского, следуя традициям Византии, Русь постепенно, но в то же время довольно быстро достигает желаемого идеала.

Священная история, по мнению Илариона, продолжается: «Закон предтечей стал и слугой Благодати и истине, истина же и Благодать — слуга веку будущему, жизни нетленной. Как Закон приводил подзаконных к благодатльному крещению, так крещение сынов своих впускает в вечную жизнь» [Там же, 33], где связующим звеном является уже сам князь Владимир. Русь становится местом проявления Благодати: «...зори благоверия явились... слово евангельское землю нашу осияло... церкви возводились... иконы являлись... крест грады освятили... епископы, стали перед святым алтарем, жертву бескровную вознося. Попы и дьяконы, и весь клир украсили и лепоту одели святые церкви... фимиам, Богу воспускаемый, очистил воздух, монастыри на горах встали... все люди наполнили святые церкви, восславили Его» [Там же, 79–81]. Перед нами не что иное, как первая картина Святой Руси.

В подобных рассуждениях Иларион близок к Нестору Летописцу, который также отмечает значимость Киева как места явления Благодати, что предсказал еще апостолом Андреем. Андрей Первозванный принес истинный дух христианства на русскую землю и, следовательно, первый призванный и просветил Русь — а через него и сам Иисус Христос. Легенда об апостоле Андрее Первозванном гласит: «...сказал бывшим с ним ученикам: “Видите ли горы эти? На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий, и воздвигнет Бог многие церкви”. И взошел на горы эти, благословил их, поставил крест, и помолился Богу, и сошел с горы той, где после возник Киев» [9, 169]. Нестор

Летописец не сомневается, что Русь избрана среди народов для великого предназначения, которое ей предстоит осуществить в исторической перспективе.

В «Слове» Илариона Киевского впервые звучит концепция «Киев – Третий Иерусалим», что объясняется достигнутым Русью благочестием, а главное – великим будущим русского государства, предсказанным и уже осуществляющимся. Киев становится самым значимым местом на земле. Этому способствует и то, что князь Владимир и княгиня Ольга поступили подобно святому Константину и святой Елене, принесшим во Второй Иерусалим – Константинополь – крест из Иерусалима и проповедовавшим веру христианскую: «...принеся крест из Иерусалима Нового – Константина града, по всей земле своей его поставив, утвердили Веру» [7, 91]. Дело Константина продолжил Владимир. И уже Киев воспевается митрополитом Иларионом как Третий Иерусалим, как святой град.

Несмотря на Благодать, явленную через Иисуса Христа, мир остается ареною столкновения добра и зла. Борьба Божественных и дьявольских сил отражается на конкретных исторических событиях, на действиях отдельных личностей и всем ходе истории. Мы можем видеть это на примере философии истории Нестора Летописца. Нестор объединил разрозненный русский летописный материал, осмыслил его с точки зрения выстроенной им цельной, логически систематизированной историософии. Констатировав, что славянский народ образовался среди потомков Иафета, сына Ноя, Нестор тем самым вводит историю своего народа в мировую историю, которая, в свою очередь, входит в церковную историю, более значимую, чем история мира. При этом изначально Нестор выражает идею богоизбранности славянского народа: вся мировая история – канва для истории народа, цель которого – воплотить Благодать. Именно с этим связан рассказ о выборе вер, о том, что определяющим фактором в выборе Православия явилась красота богослужения. Показательно и само обсуждение выбора веры. Русские искали не Закона, а именно Благодати, которая отождествлялась с красотою, совершенством и гармонией, порядком высшего свойства. Характерное для русских образно-символическое восприятие мира, максимализм, стремление сразу же достигнуть абсолюта нашло отклик в красоте византийского богослужения. Вот почему богослужение, литургия, дающие возможность мгновенного выхода за рамки окружающего мира, возможность прорыва к вечности, абсолюту, встречи с Богом лицом к лицу, заняли центральное место в религиозной и духовной жизни Руси.

Нестора больше волнует настоящее и прошлое, чем будущее. Для него антагония «время – век» решается в пользу времени, где время – это установленная Богом перемена реального; оно разделяется на лета, дни, числа, по которым человек «читет своея жизни конец». Дохристианская история Руси – период «невгласия», непонимания себя, а с принятием христианства Русь начинает осуществлять свое великое предназначение; при этом Нестор не сомневается в его реализации, он вообще не считает это темой для обсуждения: будущее продолжит настоящее своим чередом.

Нестор Летописец и митрополит Иларион говорят о прошлом и настоящем, но менее всего – о будущем, ведь оно так ясно, оно определяется принятием Русью

христианства. Будущее для них предсказуемо. Это соответствует историческому периоду, когда эти авторы создавали свои сочинения, и период этот еще был слишком далек от мистики эсхатологии и апокалипсиса Московской Руси.

Какова же роль Руси в Священной истории? Этот вопрос неизбежно возникал из рассуждений об истории человечества. И через этапы разрешения этого вопроса Русь постепенно движется от Киева к Москве, от века XI к веку XVII.

В сочинениях русских мыслителей начиная с авторов XI в. — Илариона Киевского и Нестора Летописца — возникает понятие «Святая Русь» («земля свято-русская»), за которым не стоит национальная идея или географическое определение в современном смысле, но которое отражало определенные константы средневекового сознания. «Святая Русь» — категория едва ли не космическая. По крайней мере, в ее пределы (или, что точнее, беспредельность) вмещаются ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина. Русь, как и Византия, понимает себя не как Восток или Запад, а как центр мира, в котором отражен весь мир. И проявляется эта тенденция уже в XI в. Особую роль в этом процессе играли церковь, ее стремление к самостоятельности. Показательно в этом отношении развитие определенных констант в русском искусстве. Например, идея «Святой Руси» иллюстрируется строительством храмов. Храм не только демонстрировал историю от Сотворения мира, но и саму Русь отделял от мира антихриста, вознося к миру горнему. Например, храм Святой Софии в Новгороде (XII в.): многократные попытки живописцев изобразить благословляющую десницу Спаса в куполе не имели успеха, так как, по преданию, всегда получалась рука, зажатая в кулак. Считалось, что в руке Христа сохраняется судьба города.

Русь сама воспринималась как храм, в который должны войти человечество, ангелы и вся низшая тварь. Эта идея наилучшим образом выражена в русской форме купола — луковицы. Византийский купол над храмом изображает свод небесный, покрывающий землю. Русский купол воплощает идею молитвенного горения к небесам. Это огненная вспышка, увенчанная крестом. Через это видимое снаружи горение, по представлениям русских средневековых зодчих, небо сходит на землю, проводится внутрь храма и становится здесь тем его завершением, где все земное благословляется и приводится к соборному целому: «В этой огненной вспышке весь смысл существования “Святой Руси”... это как бы предвосхищение того образа Божия, который должен изобразиться в России» [18, 68], и через это же горение все земное и Святая Русь восходят к Богу. Подобная точка зрения сочеталась с мировоззренческими установками времени: в сочинениях киевских авторов звучала мысль, что миссия России — быть носительницей и хранительницей истинного христианства.

Формирующаяся идея «Святой Руси» должна была найти стабилизирующий ее базис, то есть решить проблему соотношения власти религиозной и светской. Этот вопрос возникает уже в «Слове» митрополита Илариона. Он показывает, что наследственно-социальная основа власти на Руси предполагала определенные дополнения к византийским концепциям. Для Киевского митрополита Илариона божественность власти проявляется в озарении Владимира, крещении Руси, добрых деяниях, что дает возможность сравнивать князя с апостолами, то есть для Илариона божественность власти — божественность

действий, что выражено в русских текстах более, чем в византийских аналогах. При этом постоянно подчеркивается, что наследственность власти является синонимом ее истинности.

Религиозная сфера деятельности Владимира трактуется Иларионом как «благоверие». Автор говорит о «подвиге благоверия», о том, что Владимир для Руси — «наставник благоверия» и, что самое главное, успех христианизации страны объясняется соединением в одно целое у Владимира благоверия и власти, власти и религиозного идеала. Не случайно Иларион обращает внимание в характеристике Византии на благоверие: князь Владимир наслышан о «благоверии земли греческой», где все «грады благоверны». Вопрос о благоверии выводил русских мыслителей на проблему соотношения светской и религиозной власти.

Иларион, несомненно, разбирался в тонкостях византийской фразеологии, в частности, прослеживается его знание концепции константинопольского патриарха Фотия («правильность догматов предполагает упорядоченность государственного устройства»). Иларион стремится к объединению светской власти и христианских идеалов, что должно уравнять светскую и церковную власть. Религиозная власть — идеал неоспоримый, ее величие и сила не вызывают сомнений и вообще не обсуждаются. Светская власть должна стать такой же, да она и не может быть иной в «Святой Руси»: должна быть преодолена грань между Богом и кесарем. Правитель не должен быть носителем антагонистической силы по отношению к власти Бога, для человека не должно быть раздвоения при выборе между ними. Следовательно, князь (правитель) должен стать также представителем Бога. Речь идет не об объединении власти в одном лице, а об их единении «по духу и сути». Отсюда и постоянно звучащие требования благочестия и чистоты веры по отношению к князю.

У Илариона вслед за византийскими мыслителями (Фотием и Агапитом) звучит идея «симфонии» («согласия») светской и духовной власти. Но в то же время наблюдается тенденция религиозного обоснования наследования власти, для чего вводится метафизическая аргументация династического правления.

Иларион обращается к обсуждению группы вопросов, связанных с выяснением сущности и употребления власти светской. Сущность государства божественна, так как в своем назначении оно реализует Божественную волю и Божественный Промысел. Носитель власти — «причастник» Небесного Царства. Происхождение власти — наследственное. Власть должна была употребляться «праведно». Этот тезис приводил Илариона к дискуссии о формах правления и методах реализации власти. Применяемая формула «единодержавец своей земли» означает мнение о единодержавии как о единой и суверенной власти в пределах всей подвластной князю земли. Власть князя крепка «мужеством и смыслом», а также тем, что он «землю свою пасуще правдой». Идеалы религиозные должны быть близки князю. Главное для князя — забота о своих подданных, так как за все происходящее на его земле именно он, а не кто иной, будет отвечать перед Богом, независимо от того, знал князь о происходящем или нет. Управление должно основываться на милосердии, а не на наказании.

В сочинениях русских мыслителей указывается, что князь отвечает за вверенное ему Отечество не только перед Богом, но и перед подданными. Эта идея

отразилась в сочинениях митрополита Киприана. Подданные должны видеть в своем правителе опору и надежду, а также иметь право спросить за происходящее, так как в руках правителя — их судьбы. Подданные подчиняются правителю абсолютно, но он должен ощущать ответственность, на него возложенную.

Аналогично рассуждает и Нестор Летописец: «Бог дает власть, ему же хощеть; поставляеть бо цесаря и князя вышний, ему же хощеть дасть... аще бо кая земля управится пред Богомъ, поставляеть ей кесаря или князя праведна, любяща судъ и правду» [12, 139–140].

Исторические реалии, феодальная раздробленность Руси оказали влияние на коллизии развития темы власти. Но именно преодоление этих реалий приведет к окончательному выбору в пользу концепции божественного происхождения наследственной власти в Московской Руси.

Постепенно, в связи с теми потрясениями, которые переживала Русь — феодальная раздробленность, татаро-монгольское иго, — в понимании человека все более начинают сказываться пессимистические и эсхатологические мотивы. Пример тому — сочинения епископа Серапиона Владимира. Серапион Владимирский отражает не только последствия испытаний, пришедших на Русь, но и определенную стадию осознания христианских истин. Серапион Владимирский пишет, что его современники уже были свидетелями всех обещанных мук и событий, демонстрирующих наступление конца света (затмение, землетрясение, голод), и все это является следствием того, что Бог «...грехов наших... беззакония нашего вынести не может» [16, 441]. Бог через святых учителей (Василия Великого и Григория Богослова, Иоанна Златоуста) пытался наставить на путь истинный Своих сынов, но так как они не слушали слов Его, теперь Он учит людей «не устами, но делом». Само татаро-монгольское иго послано Богом за грехи людей, и все происходящее дополняет картину приближающегося конца: «И не раскаялись мы, пока не пришел на нас немилостивый народ, как наслал его Бог; и землю нашу опустошили, и города наши полонили, и церкви святые разорили, отцов и братьев наших избили...» [Там же]. Страшного суда не избежать, но можно уменьшить вину свою через покаяние и тем самым уменьшить «ужас» Судного дня: «...раскаемся все мы сердечно — и Бог оставит свой гнев; отвратимся от всех злодеяний — и Господь Бог да вернется к нам... Придите и покайтесь со мной, и вместе умолим мы Бога, ибо я знаю: если покаемся мы — будем помилованы...» [Там же, 445].

В целом мы можем отметить следующее: русская средневековая философия истории развивалась в традициях креационистско-финалистического христианского понимания исторического процесса, когда магистральный ход истории понимается изначально предопределенным Богом и однонаправленным процессом, начальный и итоговый моменты которого соединяются воедино в вечности. При этом наблюдается определенная двойственность: христианский провиденциализм неразрывно соединяется с нравственным учением о свободе воли, учением, в котором личный независимый выбор между добром и злом выводит на проблему воздаяния после Страшного суда. «Общая предопределенность истории, таким образом, не распространяется на всю множественность конкретных исторических событий и личных свободно волеизъявляемых

поступков людей. История на каждом своем отрезке слагается из совокупности самовластных действий индивидов» [10, 4].

К концу XIII столетия ощущение приближающейся катастрофы еще более возрастает. И все чаще и чаще звучит тема Суда и мучений, которые ждут человека за несоблюдение заповедей Бога. Христианство на Руси уже существовало несколько столетий, восприятие его становилось все более осознанным. И что же возникало перед взорами современников? Идеал оставался идеалом, внешние же проблемы только усиливали различие между желаемым и реальностью: «...мы же считаем себя православными, во имя Божье крещеными и, заповедь Божью зная, неправды всегда преисполнены, и зависти, и немилосердья...» [16, 445].

В сочинениях Серапиона Владимирского теория казней получила свое классическое оформление. Мы можем отметить и следующую закономерность: «После того как на рубеже XIV–XV вв. русские мыслители при объяснении всех событий стали руководствоваться принципом всеобщего Божественного попечительства, единственным творцом истории объявлялся Бог, который “елико хощеть, тъ и творить”. Согласно такой религиозно-философской концепции течение земного бытия предопределено от начала до конца во всех деталях» [10, 42]. Согласно теории казней логика истории находится в прямой зависимости от религиозно-нравственной ситуации в тот или иной период времени. Меняется нравственное состояние общества — и история меняется: наступает либо прогресс, либо упадок. Все надежды на лучшее будущее связываются с укреплением морального и нравственного состояния общества.

Падение Константинополя обострило тему преемственности русского православия от византийского. С падением империи в 1453 г. идея «византийского наследия» начинает восприниматься с новыми акцентами, что нашло свое отражение в Русском Хронографе, легенде о шапке Мономаха, сочинениях Максима Грека, теории «Москва — Третий Рим», «Повести о Белом Клобуке».

Во второй половине XV столетия оформились две внешне близкие, но, по сути, сильно отличавшиеся идеи «византийского наследия». Они разнились как в оценке объекта, так и в определении субъекта наследования. Так, в сочинениях Максима Грека говорится о законном праве московского князя на трон и титул греческих царей, из чего делается вывод о его обязанности отвоевать принадлежащее ему достояние — Константинополь. Эта же идея звучит в «Повести» Нестора Искандера, в которой говорится о «русом народе», который в «Седмихолмом» граде воцарится. В текстах Максима Грека и Нестора Искандера проводится мысль, что освобождение Царьграда и воцарение в нем русского правителя, законного наследника византийских василевсов, неизбежно и закономерно.

Другая традиция изложена в «Извещении о Пасхалии» митрополита Зосимы, в котором линия преемственности проводится не между монархами, а между городами: Москва наследует мистическое значение Царьграда как земного образа Царства Небесного, становясь «Новым градом Константина». Поэтому в рассуждениях этого автора и речи нет об освобождении Константинополя. Так, например, в Хронографе 1512 г. надежда на грядущую погибель турок не

связана с московскими князьями или с «русым народом», а плачевному положению единоверцев противопоставляется Русь, которая «Божьей милостью и молитвами пречистая Богородица и всех святых чудотворецъ растеть и млесть и возвышается» [6, 376–415].

Промежуточное положение между указанными традициями занимает цикл произведений о происхождении коронационных регалий владимирских князей, ставший популярным благодаря Спиридону-Савве («Сказания о князьях Владимирских») [15, 422–435]. В этих легендах преемственность между Византией и Русью устанавливается не на уровне городов или держав, а на уровне монархов. Московские великие князья провозглашаются прямыми наследниками римского императора Августа и обладателями царских инсигний византийских василевсов. Спиридон-Савва изображает русских правителей защитниками православия, борцами с ересями. В этом варианте есть и принципиальное отличие: Россия объявляется не только наследницей Византии, но и Рима. Эта идея получит наибольшее развитие в учении «Москва — Третий Рим» [14]. Нужно отметить следующее. Русские книжники, безусловно, стремились разрабатывать свои концепции в рамках традиций, определенных еще византийскими авторами. Но при этом наблюдалась следующие взаимосвязанные тенденции: «Канонические рамки оставляли мало возможностей для развития самостоятельных историософских концепций. Но вместе с тем открывались большие перспективы в осмыслении исторического бытия на конкретных примерах современности. Реалии действительности при этом выполняли роль иллюстрации к тем или иным положениям вероучения... Надо отдать должное древнерусским мыслителям, проявившим творческий подход и находчивость в умении приспособить догматические принципы к складывающимся на Руси ситуациям» [10, 4–5].

Осмысливая исторические события, связанные с Византией, русские авторы строят и развивают грандиозное учение, поражающее своим размахом, парадоксальностью, утопизмом, а главное — последствиями в отечественной истории и культуре. Это учение «Москва — Третий Рим».

Утопизм по сути своей — это сложная духовная конструкция. Рассматривая историософские концепции русских мыслителей, мы видим примеры исторического утопизма, в основе которого лежит вера в возможность последних слов, в возможность окончательной исторической удачи. Это вера в возможность практического осуществления мечты в рамках истории. В этой системе ценностей есть своя правда: это мечта о воплощении совершенства. Ложь утопизма кроется в том, что «идеальная действительность» приравнивается к «реальной действительности», то есть нет чувства, что воплощенный идеал разрушил бы эту действительность, в принципе не мог бы быть ее частью или продолжением.

В утопически настроенном сознании идеальная жизнь воображается исключительно объективно, предметно — как особый порядок или система, которая будет охватывать человека и все общество. Этой логикой объясняется присущая утопизму вера в независимый и самодовлеющий характер социальных форм, вера в учреждения. Это определяло, к примеру, веру в Византии и Руси в четко выстроенную бюрократическую систему и ее благую роль в государстве. Все внимание сосредоточивается на организации всего и вся, так как

только правильно построенная жизнь (построенная механически и отдельными людьми, пусть даже самыми достойными — но лишь ими) гарантирует абсолютную гармонию. Также необходимо отметить, что утопической волей движет идея абсолютной рационализируемости общественной жизни: всякий существующий порядок, вся полнота общественных отношений априорно объявляются полностью «кодифицируемыми», определяемыми обобщающими формулами, в результате между жизнью и кодексом ставится знак равенства.

Примером развития указанных идей служит Россия XV в. Это была эпоха величайшего государственного торжества на Руси, что в глазах идеологов приближало ее к выполнению своей официальной исторической миссии — стать Новым Римом. Представлялось, что сама история вот-вот закончится, так как в мире, полном политической и культурной упорядоченности, не останется места для случайностей, отклонений.

Из произведений философской, исторической, политической мысли строится полная и строгая «концепция Святой Руси»: «Стоглав» крепит единство и устойчивость церкви, определяет взаимосвязь ее со всеми аспектами жизни человека, «Домострой» вводит быт в регламентированные и идеализированные формы, «Степенная книга» и «Лицевой летописный свод» создают выстроенную концепцию русской истории [5, 248–287], которая находит свое внутреннее выражение в «Повести о новгородском белом клобуке» — знаке незапятнанного ересями русского православия, которым удостаиваются русские наследники Первого Рима и Царьграда [13, 198–232]. Сами тексты поражают своим масштабом. Например, Великие Минеи четыри — это собрание более чем двух тысяч произведений переводной и оригинальной литературы [1]. Их составителями были митрополит Макарий, ряд других видных общественных деятелей времени и философов (Зиновий Отенский, Василий Тучков, Ермолай-Еразм), текст создавался почти четверть столетия. Авторы опирались на многочисленные и разнообразные византийские источники («Диоптра» Филиппа Пустынника, сочинения Дионисия Ареопагита, Иустина Философа, Иоанна Лествичника, Козьмы Индикоплова, Иоанна Златоуста, других). Изучение всего комплекса текстов Великих Миней должно было не только познакомить читателя со знаниями в области гуманитарных наук того времени, но и сформировать определенные константы мировоззрения.

Во всех сочинениях данного периода царит идея единства и стройности, идея «чина». Предполагается единый быт всех слоев общества, единый круг чтения, единое законодательство, единое мировоззрение. Это приводит к увеличению внимания к значительности всего того, что свершается в этом мире; земное стало важным как содержащее в себе вечное, Божественную волю. В утопически настроенным сознании происходит не только кодификация и рационализация действительности, но и указывается, что эти процессы необходимо направить в порядке целепоставления, так как возможным кажется предвосхищение в деталях строения грядущего идеального общества. При этом наблюдается стремление к детальной регламентации жизни во всех ее проявлениях.

Обряд для XVI в. — это больше, чем религиозное сознание, это восприятие мира. Упорядоченность быта оказалась почти обрядовой, даже приготовление

пищи — почти церковное таинство, послушание — почти монастырское, любовь к родному дому — настоящее религиозное служение (на понятие «дом» переносится часто другое — «рай»). Нарушение домашнего обряда — почти церковный грех.

Из указанных установок следовала трактовка идеала как имманентной цели неизменного исторического процесса, что определяло его прочность и стойкость, обеспечивало историческую победу. Отсюда это странное, поражающее своей болью и жестокостью с точки зрения современных понятий добра и зла равнодушие, с которым идеологи «рокового и непрерывного» движения к лучшему будущему относятся к реальному сегодняшнему горю и страданию, как к своему собственному, так и к чужому (это многое проясняет в сочинениях и реальных поступках Ивана Грозного).

Проводник к лучшему чувствует в себе вселенную, сверхличную непогрешимую силу. Исторически мы наблюдаем постоянное слияние учения о «насилии благодати» с напряженностью утопических ожиданий. Главным становится воплощение идеальной Вселенной, мира, объективной гармонии космического бытия. Благодать становится естественной силой этой подлинной сферы. Детерминизм есть только одна из слагающих этого универсально-органического мировоззрения. Необходимость есть только одна из сторон объективности. Главное — овеществление нравственно-ценостного мира, сообщающее ему роковую неотразимость. Общественный идеал есть полная, завершенная объективность, равновесное состояние мира, именно состояние, факт, порядок, то есть организационная форма мира. Поэтому можно забыть личные страдания, чужие муки в грезах о «мессианском пире», ибо внимание направлено вовне. Мысль работает в категориях космических, лица и поколения воспринимаются как детали и фрагменты объемлющего их целого.

В этом одностороннем объективизме, в овеществлении нравственных ценностей, в завороженной прикованности к «конечной цели мира» проявляется самочувствие человека Московской Руси.

XVI столетие вошло в историю не только как вершина торжества русской государственности (перед наступлением периода Смуты и хаоса), но и как время создания величайшей утопии русского Средневековья — теории «Москва — Третий Рим».

На формирование концепции инока Филофея «Москва — Третий Рим» оказалась влияние реальная историческая обстановка. Возвышение Москвы совпало с падением Константинополя, которое произвело большое впечатление на современников и вызывало негативную реакцию. Таким образом, Московское царство оказалось центром православного мира. Время державы императора Константина как бы вновь повторялось: на свете было только одно государственное воплощение для истинной веры, далекое от ислама, не могущее, в отличие от католических стран, встать ни в какой ряд, ни в какие отношения соподчинения с единоверными ему государствами. Таковой представлялась Русь. Указанные факты исторических реалий нашли отражение в знаменитом «Послании к царю и великому князю Ивану Васильевичу всея Руси» инока Филофея: «...весь некогда великий Рим пал и болен неисцелимым неверием...

В новый Рим бежала (святая церковь), то есть в Константинополь, но и там покоя не обрела из-за соединения православных с латинянами на восьмом соборе, потому и была разрушена константинопольская церковь и унижена была, и стала она подобна хранилищу овощей. И наконец, в Третий Рим бежала — в новую и великую Русь. Это тоже была пустыня, так как не было в ней святой веры, не проповедовали там божественные апостолы, после всех воссияла там Благодать Божия спасения, с ее помощью познали мы истинного Бога. Единая ныне соборная апостольская церковь восточная ярче солнца во всем поднебесье светится, и один только православный и великий русский царь во всем поднебесье, как Ной в ковчеге, спасшийся от потопа, управляет и направляет Христову церковь и утверждает православную веру. А когда змей (дьявол) испустит из уст своих воду, как реку, желая жену в воде потопить, то увидим, что все царства потопятся неверием, а новое же русское царство будет стоять оплотом православия...» [17, 219–221].

По мнению Филофея, центром православия может стать лишь политически суверенное государство, пользующееся всеобщим уважением и обладающее достаточной силой, чтобы защитить свои святыни. Такова Московская Русь, поэтому Бог и избрал ее Третьим Римом — великим и вечным. Управлять таким царством может лишь посредник между Богом и людьми, достойнейший из достойных — русский царь.

Учение Филофея имело большое распространение среди современников и в последующие века. Москва стала часто упоминаться в официальных документах как «богохранимый преименитый царствующий град, благочестием цветущий» (например, Степенная и Царственная книги, Уложенная грамота об утверждении на Руси патриаршества, состав чина венчания Ивана IV) [8]. Политическая доктрина Филофея неоднократно представляла в различном образном воплощении. Например, десять клейм нижнего яруса программы храмовой росписи собора Смоленской Богоматери Новодевичьего монастыря. Изображение этой темы оказалось тесно связанным с мариологическими сюжетами, которые были широко распространены и утверждали единство, целостность, независимость и величие Русского государства, соотнося образ Богоматери с образом освобожденной и великой матери-Родины.

Особую роль в развитии и популяризации идей Филофея играл и географический момент. Киевская Русь, территориально большое, но все же умещающееся в обозримых пределах государство, могла еще ощущать себя частью европейского мира, Московская же Русь постепенно становится ареалом евразийским. Она становится сама себе миром. Речь идет не о присвоении неевропейских территорий для европейского государства, а о создании единого евразийского пространства для православной веры. И центром этого мира становится Москва.

Идея о создании на земле истинного христианского государства вела к мысли о необходимости преобразования окружающей действительности, что начало проявляться еще во времена Иоанна Грозного, но достигло небывалого масштаба при патриархе Никоне. В общем-то прав В. В. Зеньковский, пишущий, что таким образом Русь предпринимала последнюю попытку окончательного «воздарения» в мировой истории: «...политическая идеология XI и XVII вв. всецело

создавалась именно церковными кругами... во имя искания освященности исторического бытия... усвоения священного смысла царской власти, вся эта удивительная “поэма” о “Москве – Третьем Риме” – все эти цветы утопизма в плане теократическом, все это росло из страстной жажды приблизиться к воплощению Царствия Божия на земле. Это был некий удивительный миф, вырастающий из потребности сочетать небесное и земное, Божественное и человеческое в конкретной реальности. Из глубин мистического реализма церковная мысль сразу восходила к размышлением о тайне истории, о сокровенной и священной стороне во внешней исторической реальности» [4, 41].

Несмотря на оптимизм, который выражался в периодически возникающих идеях о практическом воплощении замысла избранности русского царства, постепенно все более звучит тема о приближающихся великих испытаниях Страшного суда, и так как последнее царство уже существует, то Суд уже совсем скоро. Ожидание в конкретные даты конца света и все, что в связи с этим происходило, фактически есть последствия учения «Москва – Третий Рим», эсхатологического по сути своей. Русский народ затратил бездну душевных и физических сил на реализацию своей мечты о Царстве, о слиянии земного и небесного. И в какой-то мере разочарование в этой иллюзии и привело к окончанию Средневековья.

XVI в. был временем, как мы указывали, которое определялось идеей единства, цельности и гармонии. «Один из лейтмотивов русского менталитета – отталкивание от раздробленности, разорванности (будь то в мире или в обществе или в душе человека) и стремление к цельности, святости, единству» [20, 78], и XVI в. всеми силами стремился к искомой гармонии, не чувствуя ее несбыточность. Поэтому XVII столетие со всеми его потрясениями было закономерно.

XVII в. часто изображают «веком дореформенным», застоем, который был преодолен деятельностью Петра I. Однако его менее всего можно назвать таковым. Это век Смутного времени, социальных и экономических преобразований, целого ряда политических кризисов, религиозных реформ. Да, внешне старый обычай и обряд сохраняются, но перемены все резче вырисовываются на общем фоне, и старину приходится уже восстанавливать, закреплять, заучивать, заставлять ей следовать. Этим отчасти и объясняется требование обряда, церемонии, но уже не как порыва души (как это было раньше), а как болезненной необходимости. Как известно, о нерушимости устоев всегда начинают беспокоиться тогда, когда они рушатся, ощущение же приближающихся перемен не покидает русские тексты уже с начала XVII столетия. В этой упорной защите старины чувствуется запоздалая самозащита. «Это был век потерянного равновесия... век небывалых и неслыханных событий... Век драматический, век резких характеров и ярких лиц» [19, 58], век, который закончился апокалиптическим испугом. «Вдруг показалось: а не стал ли уже и Третий Рим царством дьявольским, в свой черед... В этом сомнении и догадке исход и тупик Московского царства» [Там же], и на этой точке заканчивается русское Средневековье.

Раскол XVII в. – в мировоззренческих константах – есть конец русского Средневековья. Раскол – мечта о неосуществленной иллюзии под названием

«Святая Русь». Он порожден разочарованием, а сам призывает к побегу из реальности, созданию нового мифа. Раскол весь в воспоминаниях о том, чего никогда не было, но что ожидалось почти семь столетий, — в воспоминаниях о «Святой Руси». Опираясь на то или иное понимание «Святой Руси», отечественная средневековая мысль пытается построить философию истории, а когда стало ясно, что это невозможно, нашелся выход: раскол сам «вышел» из истории: «Раскол есть... исход из истории» — очень точное определение [Там же, 67]. Поэтому наиболее близким к мировоззренческим установкам раскола оказался образ Китежа.

Раскол вполне можно назвать глобальной русской социально-апокалиптической утопией. И без византийских источников здесь не обошлось. Возрастание интереса к сочинениям Ефрема Сирина, Кирилла Иерусалимского, Стефана Зизания с их пророчествами, возникновение на их основе таких русских сочинений, как «Повесть о видении некоему мужу духовну», «Плачь о пленении и конечном разорении Московского государства», «Трактат о Царствии Небесном», подвели русское сознание к расколу раньше, чем реформы Никона достигли своего размаха.

Мечта раскола — построение земного Града. Это была теократическая утопия, в основе которой — надежда на то, что мечта осуществилась: Московская Русь и московский царь — залог ее реальности. Но ожидание было обмануто. Этим-то и объясняется, что «отступление» Никона взволновало идеологов раскольников меньше, чем «отступление» царя, единственного «истинного» и «православного». Это означало конец Третьего Рима и конец священной истории, так как Четвертому Риму — не бывать. В настоящем времени, как казалось протопопу Аввакуму и его сподвижникам, происходит то, что история и мир остаются без попечения Бога. В подобной исторической ситуации человек остается наедине с самим собой. И на этом фоне возникают совершенно иные рассуждения о судьбе человека в мире: он перестает быть частью мира и становится его центром. Как писал Д. С. Лихачев, из этой логики рассуждений вырастают индивидуализм Нового времени в русской литературе, философской мысли и протопоп Аввакум, яркий представитель новой эпохи, идущей на смену Средневековью.

Идея конца исторического процесса была ярко озвучена в «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном». Автор делает вывод: из мира нужно уходить, ибо история мира окончилась. Окончание истории ведет к бессмыслицности рассуждений о ней. Так пессимистически оканчиваются историософские рассуждения отечественных мыслителей XVII столетия, тем самым подводя итог и всему Средневековью.

В заключение мы можем сказать следующее: русские книжники активно осваивали византийские традиции понимания исторического процесса, логика, характер и направленность которого вызывали живой интерес. Но освоение это не было простым копированием на базе воспринятых философских и богословских традиций, — они выстраивали свои оригинальные концепции, активно используя собственный исторический опыт и применяя теоретические конструкции к оценке современной реальности. «Соотношение оригиналь-

ного и заимствованного символически можно представить следующим образом. Переводные сочинения несли с собой сумму идей, которую можно сравнить с партитурой. Но в специфически русских условиях партитура эта «прогрывалась» авторски, или, другими словами, занесенные на русскую почву идеи приобретали оригинальные оттенки, а порой даже новое (так сказать, авторское) звучание» [10, 145]. На характер освоения византийского наследия и на логику развития историософских концепций повлияло и то понимание философии, которое было характерно для средневековой Руси. Философия понималась как жизнестроительное учение, которое должно оценить прошлое, объяснить настоящее и указать путь к будущему. Философия понималась как знание, которое должно быть связано с жизнью, ее насущными вопросами, и которое должно давать практические ответы на эти вопросы.

-
1. Великие Минеи четыи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб., 1897–1899.
 2. Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.
 3. Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.
 4. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. Л., 1991. Т. 1.
 5. Из «Степенной книги» // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI в. М., 1985.
 6. Из «Хронографа 1512 года» // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984.
 7. Иларион. Слово о Законе и Благодати // Иларион. Слово о Законе и Благодати. М., 1994 (далее – «Слово»).
 8. Исаев И. А., Золотухина Н. М. История политических и правовых учений России XI–XX вв. М., 1995.
 9. Как была крещена Русь. М., 1990.
 10. Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997.
 11. Петровский М. П. Иларион, митрополит Киевский и Домениан, иеромонах Хиландарский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. М., 1908. Т. 13, кн. 4.
 12. Повесть временных лет. М. ; Л., 1952. Ч. 1.
 13. Повесть о новгородском белом клубуке // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI в. М., 1985.
 14. Синицына Н. В. Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.
 15. Сказание о князьях Владимирских // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984.
 16. «Слова» Серапиона Владими尔斯ского // Памятники литературы Древней Руси: XIII в. М., 1981.
 17. Сокровища древнерусской литературы. Красноречие Древней Руси. М., 1987.
 18. Трубецкой Е. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. М., 1991.
 19. Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991.
 20. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопр. философии. 1994. № 5.