

В. М. МЕШКОВ

**ОПЫТ ТЕМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА
ДРЕВНЕРУССКОГО И РУССКОГО ДУХА
(X–XVII ВЕКА)**

Полтава
2005

УДК
М
ББК

Рекомендовано к изданию
Ученым советом Полтавского национального технического университета
имени Юрия Кондратюка
(протокол № 4 от 29 декабря 2002 г.)

Рецензенты:

В. В. Будко, доктор философских наук, профессор
(Украинская инженерно-педагогическая академия)

В. А. Лозовой, доктор философских наук, профессор
(Национальная юридическая академия Украины им. Ярослава Мудрого)

Г. П. Климова, доктор философских наук, профессор
(Национальная юридическая академия Украины им. Ярослава Мудрого)

А. М. Кривуля, доктор философских наук, профессор
(Харьковский экономико-правовой университет)

Мешков В. М.

М

Опыт тематического анализа древнерусского и русского духа (X–XVII век) : Монография. – Полтава: , 2005. – с.

ISBN

Книга посвящена исследованию духовной культуры Киевской и Московской Руси, которые рассматриваются как тематические структурированные ментальные пространства. Автор выделяет совокупность доминирующих тем, которые задают систему координат языческого, а затем христианского древнерусского и русского духа. Особое внимание уделяется анализу разорванности ментальных пространств древнерусской и русской культур. Показаны византийские истоки этого обстоятельства. Отдельный раздел посвящен исследованию православного демократического новгородско-псковского духа. Русское монашество рассматривается как пространство Святой Руси – сердце русского духа.

Книга предназначена для специалистов и читателей, интересующихся проблемами русской культуры.

ISBN

© Мешков В. М., 2005

*Светлой памяти отца
Мешкова Михаила Васильевича
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

Предметом настоящего исследования были духовные процессы в древнерусской и русской культурах до петровских преобразований. Как ни странно, в обширной литературе, посвященной Руси этого периода, ментальная сторона занимает относительно незначительное место. Обычно большее внимание придается изучению политических, социально-экономических и других отношений. В настоящей работе был наложен запрет на подобного рода отступления.

Мы пытались также придерживаться требования неопременного подтверждения выдвигаемых теоретических положений текстами изучаемой эпохи. Процедура соотнесения теоретического допущения с письменным источником выполняет двоякую функцию – фальсификации и верификации одновременно. На стадии поиска и непосредственной проверки преобладает риск фальсифицируемости гипотетического утверждения, многие из которых, не выдержав испытания, действительно отвергаются. Обычно эта фаза исследования в сознании не фиксируется. Когда же находишь в письменном источнике (и даже не одном) подтверждение теоретическому предположению, тогда испытываешь удовлетворение от проделанной работы. Это эмоциональное переживание гораздо более памятно, заслоняет муки творческого поиска и фиксируется в сознании как процедура верификации. Подобного рода деятельность в науках о духе выполняет функцию эксперимента в науках о природе. Следование этой методологической установке сделало текст монографии несколько громоздким, однако, на наш взгляд, способствовало большей доказательности основных идей книги.

Концептуальный каркас представленной работы составляют следующие идеи.

1. Идея рассмотрения духовной культуры как объективного, ментального, тематического пространства стала исходной теоретической схемой в настоящем исследовании. В тематической структуре ценностно-мыслительного пространства культуры особую роль играют темы, которые мы назвали доминирующими. Наибольшую трудность составляет осмысление статуса этих тем. Существование доминирующих тем было обнаружено эмпирически. Представление о том, что среди множества тем должны существовать такие, которые подобно геометрическим аксиомам рассматривались бы народом исследуемой культуры как очевидные истины, нашло подтверждение при обращении к текстам. Темы «свободы», «закона», «разума», «добродетели» и «красоты» выступают в качестве аксиом европейского духа. В Московской Руси доминирующими темами были темы «царя» и «Бога». Основные трудности возникают при осмыслении их роли в организации ценностно-мыслительного пространства культуры. С одной стороны, доминирующие темы пред-

стают как аксиомы, принципы. Их совокупность тогда может рассматриваться как фундаментальная тематическая структура (ФТС), которая образует ценностно-мыслительное ядро пространства культуры. ФТС так или иначе определяет содержание всех иных тем. Если попытаться определить содержание доминирующих тем, то оказывается, что сделать это практически невозможно. Каждая доминирующая тема как бы очерчивает достаточно большое смысловое поле, которое мы называем «добродетель», «разум», «красота» и т. п. С другой стороны, доминирующие темы можно рассматривать как оси координат, которые очерчивают границы ментального пространства культуры, ее ценностно-мыслительный горизонт. Совокупность подобного рода тем образует систему координат, которая выступает в качестве системы оценки всякого внутрикультурного явления и иной культуры. В работе реализована двоякая трактовка ФТС. Эти идеи составили основу тематического культурологического подхода.

2. Целью настоящего исследования было выявить исходную систему координат языческой Руси и проследить ее генезис до XVIII века, до петровских реформ.

При почти полном отсутствии письменных источников мы все-таки можем реконструировать систему координат ментального пространства языческой Руси, поскольку период натуралистического становления является универсальным в мировом культурно-историческом процессе. Метрику архаического периода составила система предельных целей «натуры», «рода», «силы», «эроса» и «бога». Через эту фазу становления прошли все народы без исключения. Названное К. Ясперсом «осевым временем» это время перехода от натуралистической системы координат к разумно-добродетельной, когда было обнаружено существование чисто духовной, метафизической реальности. Возникновение государства всегда значительно ускоряет интеграционные культурно-творческие процессы в единое целое. Собрание варяжским князем Олегом земель восточных славян за четыре года (!) в единое государство ознаменовало формирование единого ментального пространства древнерусской культуры. Оно было натуралистическим, славяно-скандинавским. Эти процессы мы старались проследить во второй главе.

3. Христианизация Руси в XI веке – это период ментальной революции в истории древнерусского духа. В этот период закладывался разлом ментального пространства древнерусской культуры. Анализ предпосылок возникновения этого судьбоносного для дальнейшего развития русского духа обстоятельства вывел нас на исследование Католицизма и Православия как двух существенно различных стратегий Спасения, порождающих два типа метафизики (метафизики Логоса и Пути) и византийской культуры – матери древнерусской и русской культур. Оказалось, что разорванность византийского духа была одним из главных источников разорванности духа древнерусского. Между тем основной задачей этой главы, да и в целом книги было показать, что сердце древнерусского духа (как и византийского) составляло не просто Православие, а монашество исихастского толка. Оно составляло потаенное пространство Святой Руси, а также Византии. От него как предельного основания выстраивалась последовательность ценностно-мыслительных от-

ношений. Оно служило безусловным образцом служения для древнерусского человека и задавало метафизическую направленность древнерусского, а затем русского духа.

4. В четвертой главе мы показали (насколько убедительно не нам судить), что по мере возвышения Московского княжества и «собираения русских земель» образовался разрыв ментального пространства русской культуры. Пространство социального бытия задавала Метаструктура «натура – сила – насилие – страх», а пространство спасения формировала тематическая структура русского Православия, ядро которого составляли монахи-нестяжатели. Особое место в суровой истории развития русской культуры отводится самому светлому периоду становления и трагической гибели новгородо-псковского жизненного мира как уникальной православно-демократической формы русского духа, существовавшей более 300 лет на большой территории Новгородской и Псковской земель.

Я выражаю благодарность моему брату Мешкову Александру Михайловичу за его ценные пожелания, которые способствовали исследованию древнерусского и русского духа.

ГЛАВА I.

МЕТОДОЛОГИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

§ 1. ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРЫ КАК ОБЪЕКТИВНОЙ МЕНТАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Исходной посылкой настоящего исследования является представление о культуре как объективной, целостной ментальной реальности. Подобного рода понимание культуры может служить достаточно эффективным средством конкретного историко-культурологического анализа. Культура рассматривается нами как развертывающаяся во времени ментальная пространственная конфигурация, которая образуется множеством элементарных теоретических объектов – тем. Методологическое обоснование целесообразности и эффективности подобного рода подхода при осуществлении конкретного историко-культурологического исследования будет проведено ниже. Однако поскольку в современной культурологии преобладает субъективистски ориентированное понимание культуры, необходимо провести философское обоснование понятия культуры как объективного ментального образования.

Прежде всего, следует отметить, что в рамках объективно идеалистической традиции в западной философии по существу разрабатывалось понимание культуры как системы объективного духа. «Мир идей» Платона представляет собой иерархически упорядоченное метафизическое ментальное пространство. Пространство объективного духа Г. Гегеля структурируется системой категорий диалектической логики. В XX веке это течение философской мысли получило дальнейшее развитие в учении С. Л. Франка об общественном бытии, П. Тиллиха – об объективном разуме как логосе бытия, К. Юнга – об архетипах коллективного бессознательного, К. Поппера – о «третьем мире» и других. Анализ основных путей осмысления объективного духа как метафизики культуры в истории философии требует специального исследования. Нам достаточно ограничиться выявлением своеобразия природы культуры как объективного ментального пространства.

Культура как антропогенный мир

Какова природа культуры как объективного ценностно-мыслительного пространства? Ментальное пространство – это мир, созданный многими поколениями людей. Размышляя о «третьем мире» как системе объективного знания, К. Поппер пишет: «...Третий мир есть естественный продукт человеческого общества, подобно тому как паутина является продуктом поведения паука» [81, с. 446]. Социально непризнанное произведение (научный труд, литературное или философское произведение и т. п.) существует (употребляя терминологию К. Поппера) в двух мирах – физическом и индивидуально-психическом.

Когда же произведение транслируется, включается в систему культуры, оно приобретает интерсубъективный характер, обрастает множеством смыслов независимо от воли её автора и таким образом становится не психической, а сверхиндивидуальной, многозначной духовной реальностью.

В процессе коллективного творчества людей возникает «третий мир» – мир культуры. К. Поппер под «третьим миром» понимает объективное существование системы научного знания (научных проблем, теорий и рассуждений, аргументов), «знание без познающего субъекта» [81, с. 443], которое является составной частью мира культуры в целом и обладает по существу той же природой. Духовная культура, как предельно широкое понятие, определяет все виды культуротворческой деятельности и их результаты.

По мнению С. Л. Франка, духовная жизнь как интегральный момент коллективной человеческой жизни «... творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живет во времени, рождается, длится и исчезает, подобно всякой иной жизни на Земле. Эта связь с человеческой жизнью и зависимость от неё нисколько не отменяет надындивидуальной и сверхпсихической объективности общественного бытия, подобно тому как, например, человеческое происхождение творений искусства – статуи, картины, поэмы – не уничтожает их объективного бытия вне человеческой психической жизни и не противоречит ему; но в отличие от творений искусства явления общественной жизни не только в своём рождении, но и во всём своём дальнейшем бытии приурочены к человеческому сознанию, их порождающему, существуют в связи с ним, в отношении к нему и исчезают, растворяются в ничто, как дым, если эта внутренняя нить окончательно обрывается» [116, с. 72]. С. Л. Франк справедливо отмечает, что природу общественного бытия «нельзя адекватно выразить ни в категориях чисто «субъективного» порядка, ни в категориях порядка «объективного». Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы «материальное-психическое», но и за пределы антитезы «субъективное-объективное». Оно сразу и «субъективно», и «объективно», как бы парадоксально это ни было с точки зрения наших обычных философских понятий» [116, с. 72].

Автономный характер объективного мира культуры

Культура как объективное ментальное образование оказывает воздействие на людей, в значительной мере определяет их ценностно-мыслительные ориентации. «... Третий мир, – пишет К. Поппер, – значительной степени **автономен**, хотя мы постоянно воздействуем на него и подвергаемся воздействию с его стороны. Он является автономным, несмотря на то, что он есть продукт нашей деятельности и обладает сильным обратным воздействием на нас, то есть воздействием на нас, как жителей второго и даже первого миров» [81, с. 446]. Согласно К. Юнгу, практика психоанализа требует допустить воздействие на психику индивида надличностных факторов, которые он называет архетипами коллективного бессознательного.

Автономный характер мира культуры проявляется также в способности к регенерации, самовосстановлению. К. Поппер доказывает независимость «третьего мира» (объективного научного знания) посредством мысленного эксперимента, согласно которому при разрушении трех миров (машин и орудий труда, субъективных знаний и систем библиотек) наука становится невозможной. Если же будут разрушены два мира (машины и орудия труда и субъективные знания), но сохранится «третий мир» (библиотеки), то наука (культура) может начать развиваться снова. Показательным примером может служить расшифровка «мёртвых» языков древних цивилизаций, которая приводит к регенерации ментальных миров. Автономный характер мира культуры выражается также в наличии относительно самостоятельной логики его ценностно-мыслительного развёртывания.

Применительно к обсуждаемой нами проблеме теоретическая модель К. Поппера о «трех мирах» может быть уточнена следующим образом. По существу К. Поппер фиксирует три относительно самостоятельно развивающиеся реальности – мир объективного научного знания (библиотеки), техномир (мир технических устройств) и мир субъективных знаний (субъективная реальность), которые и образуют несколько упрощенный мир культуры. Несколько модернизируя платоновскую концепцию, три основных компонента мира культуры можно обозначить как «мир идей», «мир вещей», включающий артефакты и природные объекты, и «мир мнения». Платон рассматривал «мир идей» в качестве фундаментальной реальности, абсолютной ценности, системы отсчета, тогда как в настоящее время в качестве системы отсчета полагается субъективная реальность. В атмосфере господства субъективизма в философии попытка К. Поппера отстоять автономию объективного мира знания может рассматриваться как очередной его подвиг. При этом мысленный эксперимент К. Поппера с «тремя мирами» представляется недостаточно строгим. Что означает разрушение субъективных знаний? Поскольку всякое знание выражается в языке, то разрушение субъективных знаний означает утрату всеми языка научной терминологии, что в принципе невозможно. Фундаментальным отношением между этими тремя автономными мирами является их органическое, неразрывное единство. Поля этих трех миров имеют общую площадь пересечения. Поэтому разрушение любых двух миров при сохранении третьего обеспечит процесс регенерации двух утраченных. Для нас принципиально важным является вывод о том, что при исследовании культурно-исторического процесса каждый из трех составляющих его аспектов может быть принят в качестве основополагающего. В своей совокупности они дают достаточно полный, целостный образ культуры. Предметом настоящего исследования является изучение природы культуры как объективной ментальной реальности.

Необходимость рассмотрения культуры как объективной ментальной структурированной реальности диктуется двумя следующими обстоятельствами: наличием надличностной детерминации культуротворческого процесса и автономной логики развития объективного духа культуры. Каждый человек или народ всегда пребывает в аквариуме – всегда существует в более или менее структурированном тематическом пространстве, которое задает цели и правила движения в нем. Подобно индивидуальному сознанию, оно пред-

ставляет собой периодически ускоряющийся или замедляющийся поток. Подхваченные его течением люди сами и творят его. Часто говорят о потоке времени. В этом смысле лучше говорить о непрекращающемся ценностно-мыслительном пространственном потоке. Ментальное пространство культуры имеет определенную направленность изменения и большую силу инерции. Культура как объективная ценностно-мыслительная реальность представляет собой метафизический, онтологический слой непрерывно текущего культурно-исторического процесса.

Гуманитарные науки, литература и многообразные виды искусства творят ментальное пространство культуры и одновременно являются формой его фиксации. Без такого рода объективации духовной культуры ее исследование было бы невозможно. Философские, исторические тексты, литературные произведения и др. можно рассматривать и как побочный продукт культурно-исторического процесса, и как его самоцель, и как его квинтэссенцию. Более предпочтительной представляется последняя точка зрения. Совокупность подобного рода объективаций составляет идеализированную, упрощенную картину ментального пространства культуры, которая, однако, выражает существенные, основные ценностно-мыслительные ориентации изучаемой эпохи. Множество философских, исторических, литературных и других произведений, упорядоченных в хронологической последовательности в соответствии с принципом об историческом и логическом, выстраивает логическую последовательность развития философии, исторической науки, литературы, культуры в целом. Авторы, произведения которых вошли в этот проверенный временем список, становятся бессмертными. Они являются творцами и одновременно выразителями национального духа, ментального пространства культуры на том или ином этапе его развития. Мы, таким образом, большей частью не имеем непосредственного доступа к онтологическому слою объективно изменяющегося ценностно-мыслительного пространственного потока. Предметом культурологического анализа является мир текстов, образующий феноменальный слой ментального пространства культуры.

Трансцендентность культуры как объективного ментального целого

Осмысление культуры как системы объективного духа приводит к выводу о её трансцендентном характере. Это означает, что культура, как духовное целое, никогда никому не открывается полностью не столько по причине невозможности охватить бесконечное множество явлений культуры и их связей, сколько в силу её трансцендентности, несоизмеримости природы её духовности с индивидуальным человеческим бытием.

Утверждение объективного существования сферы духовной культуры как трансцендентного мира поднимает также ряд сложных метафизических проблем, связанных с осмыслением его соотношения с трансцендентным божественным миром. Очевидно, что это различные уровни трансцендентного мира. Универсальность божественного мира абсолютна, в то время как мир культуры ограничен сферой нашей планеты. Божественный мир вечен, мир культуры сотворён. Очевидна подчинённость, зависимость последнего от самодовлеющего бытия божественного мира. По нашему мнению, перспективным является

рассмотрение мироздания как упорядоченного множества пространств различных систем координат, среди которых исходным, фундаментальным, единственно универсальным выступает пространство Божественной реальности. Бог, как исходная пространственная реальность, определяет все материальные и духовные объекты мироздания (они находятся в нем), обладает бесконечной энергией и духовной силой. Как нас учат индуизм, буддизм, даосизм, христианство, ислам, Бог, как исходная онтологическая реальность, лишен всяких специфицирующих определений, непознаваем, в этом смысле есть Пустота. Божественной реальности свойственна способность к структурированию, к тематизации. Тематическое пространство Божественной реальности есть ее бытие-для-нас. В христианстве тематическое пространство образуют Иисус Христос, Богородица, ангелы, рай и т. д. Очевидно, что в иных цивилизациях на других планетах тематическая структура Божественной реальности будет иной. В ментальных пространствах культур тематические структуры религий представляют собой туннели перехода в пространство исходной онтологической реальности Бога.

Проблема объективного и субъективного в культурологическом знании

Здесь лишь коснёмся проблемы субъективности и объективности исторического и культурологического знания. Представители субъективистского истолкования исторического знания (Брэдли, Оукшотт и другие) полагали, что предметом истории является не мир объективных событий, а мир идей. Тогда в историческом прошлом как мире идей невозможно отделить прошлого от настоящего. Историческое прошлое, по мнению Оукшотта, не стоит вне современного мира опыта, как нечто отличное от него. Поэтому мысль историка (культуролога) представляет собой форму подлинного опыта, в котором дано лишь только то, что происходит в его сознании теперь; поскольку он перемещает свой опыт на определённую дистанцию в прошлое, он искажает его природу.

Р. Коллингвуд справедливо утверждает, что для исторического знания имеется только один подобающий для него предмет – мысль, а не её объекты, сам акт мышления. Сама мысль не включена в поток непосредственного сознания. В определённом смысле она стоит вне этого потока. Мысль отличается от ощущения или чувствования тем, что она никогда не представляет собой непосредственного опыта. Пропасть во времени между мыслью в настоящем и её объектом в прошлом заполняется не возрождением или воскрешением объекта, а только способностью мысли преодолевать пропасти такого рода. Мысль, совершающая это, есть память [42, с. 292, 281, 280]. «Историческое мышление, – пишет Р. Коллингвуд, – это деятельность, представляющая собой функцию самосознания, форма мысли, доступная только сознанию, осознающему, что оно мыслит исторически» [42, с. 276]. И продолжает: «Историческое знание – это тот особый случай памяти, когда объектом мысли настоящего оказывается мысль прошлого, а пропасть между настоящим и прошедшим заполняется не только способностью мысли настоящего думать о прошлом, но и способностью мысли прошлого возрождаться в настоящем» [42, с. 280]. Понимание исторического (культурологического) знания как акта мыслительной рефлексии позволяет

Р. Коллингвуду отделить, с одной стороны, историю от естественных наук, изучающих объективный мир, отличающийся от акта мышления, а с другой – от психологии, которая занимается исследованием непосредственного опыта, ощущений и восприятий, деятельности сознания. Подчеркнём здесь глубокую мысль Р. Коллингвуда: природа исторического (культурологического) знания не есть выражение непосредственного опыта, а специфическое объективно-субъективное бытие мыслительной реальности, рефлексивной деятельности. В текстах изучаемой исторической эпохи мы всегда обнаруживаем инвариантные ценностно-мыслительные структуры, выражающие сверхиндивидуальное бытие ментального пространства культуры. При описании исторических событий оно так или иначе фиксируется в текстах. Эти тематические структуры выражают метрику, дух исторической эпохи и являются наиболее фундаментальными объектами культурологического познания.

Ценностно-мыслительная природа объективного мира культуры

Представление культуры как объективной ментальной реальности является слишком абстрактным, поэтому требует дальнейшей конкретизации. Мир культуры представляет собой динамичную систему со сложными вертикальными и горизонтальными связями, в котором можно выделить два слоя: отдельных культур и метакультурный. Основу культурного процесса составляет сложное противоречивое взаимодействие культур как целостных ментальных образований, которых насчитывается приблизительно столько, сколько имеется государств. Утверждение «приблизительно» связано с непрерывным характером культурно-творческого процесса разложения старых и образования новых культур. Совпадение числа государств и культур обусловлено важной ролью государства в формировании пространства культуры. Основанием выделения такого множества культур служит специфика организации ценностно-мыслительного пространства каждой культуры, которое мы называем тематическим пространством, задающим отличное от других восприятие мира, организацию собственного мира и направление его развёртывания.

Для упорядочения многообразного материала культуры представляется целесообразным использование аксиологического подхода. В процессе становления культуры происходит формирование своеобразной ценностной структуры, которая задаёт упорядоченное множество целей, идеалов, определяющих программы поведения людей, их мыслительные ориентации и в целом их мировосприятие. Поэтому всё многообразие продуктов культурной деятельности является результатом направляющего воздействия ценностной системы культуры. В конечном итоге, в своей основе культуры отличаются друг от друга ценностными системами.

Понимание культуры как ценностно-мыслительного целого выступает важнейшей характеристикой понятия культуры. Ценностно-мыслительный критерий различения культур не является абсолютным, разделяющим культуры, подобно монадам, непроницаемой границей. Однако он является достаточным для уяснения отличия и единства сравниваемых культур, что будет показано ниже.

Обоснование ценностного мышления представлено в работах Ф. Ницше (прежде всего, в «Воле к власти»). Впервые в истории философии он убедительно показал ценностную окрашенность мира, в котором мы живём, а процесс развития культуры – как переоценку ценностей и тем самым совершил переворот в философии. «Мир явлений, – пишет Ф. Ницше, – это значит мир, рассматриваемый с точки зрения ценностей: урегулированный и подобранный по ценностям, т. е. с точки зрения полезности в смысле сохранения и возвышения власти определённого зоологического вида» [65, с. 263]. «Сфера действия моральных оценок: они являются спутниками почти каждого чувственного впечатления. Мир благодаря этому является **окрашенным**. Мы вложили в него наши цели и ценности: мы накопили благодаря этому в себе колоссальную скрытую массу **силы**, но при **сравнении** ценностей обнаруживается, что ценными считались самые противоположные вещи, что существовало много таблиц благ (следовательно, ничего «ценного в себе») [65, с. 108]. «Вопрос о ценностях **фундаментальнее** вопроса о достоверности: последний приобретает серьёзное значение лишь при предположении, что разрешен вопрос о ценности» [65, с. 281].

Природу ценностного сознания с присущей ему глубиной рассмотрел М. Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм», анализируя метафизику Ф. Ницше и её влияние на развитие западноевропейской философии и культуры. «В то время как вопрос о сущем, – пишет М. Хайдеггер, – в целом издавна был и остаётся ведущим вопросом всей метафизики, идея ценности в метафизике пришла к господству недавно и **решительно** только через Ницше, причём так, что метафизика тем самым решительно повернулась к своему окончательному осуществлению. **Среди прочего** под влиянием Ницше учёная философия конца XIX и начала XX века становится «философией ценности» и «феноменологией ценности» [117, с. 96]. «... Понятие ценности в мысли Ницше играет ведущую роль. Вследствие воздействия его сочинений идея ценности стала нам привычной» [117, с. 71].

Метафизическую основу ценностной заданности мира культуры в философии Ф. Ницше составляет учение о воле к власти. «Все «задачи», «цели», «смысл» только формы выражения и метаморфозы одной и той же воли, которая присуща всякому процессу: воли к власти. Иметь стремление, цели, намерения, **волю вообще** – это то же самое, что желать стать **сильнее**, желать расти – и желать также **средств для этих целей** [65, с. 316]. «Ценность – это наивысшее количество власти, которое человек в состоянии себе усвоить» [65, с. 341]. Бытие он истолковывает как волю к власти. «Мышление в ценностях принадлежит к той действительности, – пишет М. Хайдеггер, – которая определена как воля к власти. Ценностная идея есть необходимая составная часть метафизики воли к власти» [117, с. 95]. По Ницше, действительное, определённое через волю к власти, каждый раз оказывается переплетением перспектив и полаганий ценности. Ценности в то же время являются условиями поддержания и наращивания власти. Поэтому воля к власти и полагание ценностей выступают как одно и то же [117, с. 100, 101].

Понятие же ценности раскрывается как значимое, стоящее, включающее в себя какую-то цель, как «смысл», «ради чего» всякого поступка, поведения и совершения. «Цен-

ности» по своему существу есть «точки зрения» [117, с. 71, 79, 80, 98] – подчёркивает М. Хайдеггер мысль Ф. Ницше. «.. Все эти ценности, – утверждает Ф. Ницше, – рассматриваемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, имеющих в виду поддержание и усиление идеи человеческой власти, и только ложно **проецированы** нами в существо вещей. Это всё та же **гиперболическая наивность** человека: полагать себя смыслом и мерой ценности вещей...» [65, с. 41].

Таким образом, пространство культуры ценностно нагружено, составляет ценностное бытие. Ф. Ницше впервые обнаружил атрибутивный характер ценностного мировосприятия и убедительно показал, что становление культуры, особенно в её переломные периоды, осуществляется путём «переоценки ценностей».

Онтологическое и феноменальное в культурологическом анализе духовной культуры

Реконструкция ментального пространства культуры возможна при условии привлечения многообразия культурологического материала (археологических памятников, произведений искусства, письменных исторических и литературных источников и т. д.), фрагментарность которого частично преодолевается в ходе культурологического анализа. Однако обращение с этими разнообразными, неоднородными данными требует методологической осторожности, осознания границ культурологического исследования. В духовной культуре как объекте исследования различают два слоя: онтологический и феноменальный.

Онтологический слой культуры включает динамичную последовательность конкретных, реально происходящих социально-политических, экономических, культурных и других событий. Это мир объективного, непрерывно текущего культурно-исторического процесса. Культура как система объективного духа представляет собой ценностно-мыслительное бытие, развёртывание которого происходит посредством спонтанной деятельности людей. Мир культуры творят люди. Поэтому природа онтологического слоя культуры как антропогенного ценностно-мыслительного бытия существенно отличается от бытия как внекультурной, внеценностной реальности. Субъект большей частью не имеет непосредственного доступа к объективному слою культуры. В подавляющем большинстве случаев он не является очевидцем тех или иных знаковых событий культурной жизни. В настоящее время они даны ему опосредованно, преимущественно через средства массовой информации, т. е. фрагментарно, в уже препарированном виде.

Как известно, всякое описание объективного процесса сталкивается с проблемой адекватности, носит характер неполноты, субъективизма. В этом смысле культура, как объективный дух, выступает для нас в качестве трансцендентной реальности, которая никогда не получит адекватного осмысления. Она всегда лишь частично открывается нам в текстах. Метафизические исследования направлены на преодоление этого разрыва между объективным ментальным культурно-историческим процессом и его феноменальным описанием. При этом следует иметь в виду, что выделяют по крайней мере три типа объек-

тивных реальностей: бытие Бога, естественное бытие (мир природы) и антропогенное бытие (мир культуры).

Поэтому методологическое значение выделения онтологического слоя культуры требует чёткого осознания существенного различия между культурой как объективной духовной реальностью и её концептуальным видением. Мы должны, с одной стороны, в полной мере осознавать ограниченность и неполноту всякого описания этой метафизической реальности, а с другой – стимулировать метафизическую направленность культурологических исследований, движения мысли в глубину, к своим истокам.

Феноменальный слой культуры. Другой слой культуры можно назвать феноменальным, многообразие которого составляют культурно-исторические события прошлого и настоящего, зафиксированные в письменных исторических, литературных источниках, произведениях искусства и пр. Весь этот разнообразный материал дан нам непосредственно и служит эмпирической основой культурологического анализа. Феноменальный слой представляет собой дискретное множество объективаций непрерывной работы культуры как объективного культурно-исторического процесса. Поэтому он указывает на наличие более глубокого слоя культуры. Феноменальный слой позволяет выявить его ценностно-мыслительные структуры на том или ином этапе развития культуры.

Следует уточнить, что сами предметы материальной культуры, полученные в результате археологических раскопок или иным путём, памятники скульптуры, архитектуры, тексты и другое не составляют феноменального слоя культуры. Лишь после их интерпретации, после их преобразования в языковую, ценностно-мыслительную реальность они приобретают статус феноменального слоя культуры.

В культурологическом анализе важное место занимает феноменальное истолкование, которое всегда оказывается заданным системой координат ментального пространства современной автору культуры. При исследовании современной культуры культуролог оказывается погруженным в ментальное пространство культуры, непосредственно его переживает и воспринимает. Поэтому его тексты всегда будут нагружены ценностно-мыслительными устремлениями современной для исследователя эпохи. Нельзя выпрыгнуть из ментального пространства, в котором ты живешь, которое тебя ведет и так или иначе определяет исследовательскую деятельность. При этом следует учитывать субъективные устремления автора. В процессе изучения культурного прошлого или чуждой для исследователя культуры (т. е. ментального пространства с иной системой координат) задача феноменальной интерпретации значительно усложняется, поскольку культурно-историческое прошлое неизбежно подвергается трансформации из-за частичного наложения на него современных автору ценностно-мыслительных ориентаций. Однако, как отмечалось выше, это обстоятельство не приводит к полной субъективизации культурологического знания.

Таким образом, феноменальный слой служит эмпирической основой исследования ценностно-мыслительного пространства культуры и тем самым открывает возможность движения к более глубокому слою мира культуры.

Эмпирическое и теоретическое в культурологическом знании

Феноменальный мир образует совокупное культурологическое знание, в котором, как и в естественнонаучном знании, можно выделить эмпирические и теоретические термины. Реально происходящие исторические события (речь Перикла, произнесенная в 430 г. до н.э., битва между римлянами и карфагенянами при Каннах, крещение князем Владимиром Руси и т. д.) составляют онтологический слой объективно текущего культурно-исторического процесса. Описания этих событий Фидием, Ливием, Нестором-летописцем и т. д. создают феноменальный слой духовной культуры, в котором мы можем выделить эмпирические и теоретические термины (объекты). Согласно В. С. Степину, «эмпирические объекты представляют собой абстракции, фиксирующие признаки реальных предметов опыта. Они являются определенными схематизациями фрагментов реального мира» [108, с. 104]. В историко-гуманитарных текстах к ним относятся описания вооружения воинов, рельефа местности, городов, портретов исторических деятелей и других. «Теоретические объекты, в отличие от эмпирических являются идеализациями, «логическими конструкциями действительности». Они могут быть наделены не только признаками, которым соответствуют свойства и отношения реальных объектов, но и признаками, которыми не обладает ни один такой объект» [108, с. 104]. Как убедительно показал Сократ, а вслед за ним Платон, понятия «добродетели», «справедливости», «красоты», «мужества» и другие не являются простыми обозначениями различного рода поступков людей. Они представляют собой сложные образования. Великий Платон в учении об эйдосах справедливо отметил то, что мы относим к важнейшим характеристикам теоретических конструктов: их идеализированный характер, способность выражать глубинные, сущностные отношения объективного мира, невыводимость из эмпирического опыта, заданность сверху и др. Следует также подчеркнуть, что всякое описание исторического события всегда есть схематизация, идеализация реально происходившего события, какими бы многочисленными подробностями оно не обрастало.

Теоретический уровень культурологического знания представляет собой совокупность теоретических схем, которые выявляют мыслительные структуры сущностного порядка. Эти теоретические объекты упорядочивают, систематизируют культурно-эмпирический материал, формируют целостное видение культурно-исторической реальности. Создание какой-либо культурологической концепции есть достижение синтеза эмпирического и теоретического в культурологическом знании. Древние авторы стремились к наиболее полному и объективному описанию происходивших событий. Поэтому их тексты отличаются насыщенностью эмпирической информацией, которая сопровождается их религиозно-нравственной оценкой. Поэтому произведения древних повествователей представляют большой интерес в деле реконструкции исторического прошлого. Внимание современных исследователей концентрируется на проблеме понимания и объяснения социальной реальности. Поэтому их тексты более насыщены теоретическими терминами и соответственно более привлекательны для решения этих задач. Подобно тому, как нельзя говорить о «чистом языке наблюдения» в естественнонаучном знании, нет возможности

утверждать самостоятельность эмпирического культурологического знания. Таким образом, любой исторический или литературный памятник (феноменальный слой духовной культуры) представляет собой единство эмпирического и теоретического. Однако для внешнего наблюдателя (например, современного исследователя) текст некоторой исторической эпохи выступает как нечто заданное, объективное, т. е. по существу как эмпирический материал. Анализируя текст, исследователь с необходимостью вносит собственные теоретические допущения. На прежние отношения эмпирического и теоретического феноменального знания накладываются новые отношения. Текст становится двукратно теоретически нагруженным.

Какое-либо произведение (философское, художественное и т. п.) как ценностно-мыслительное целое, транслируясь в системе культуры, включается в её ценностно-мыслительное бытие и таким образом из субъективной приобретает статус объективной духовной реальности. Восприятие произведения (трагедии, романа, философского труда) есть трансформация объективной реальности в субъективную. Между ними имеет место ценностно-смысловое единство, но «схватить» его никогда никому не удавалось. Всякая героическая попытка мыслителя в этом направлении умножает смысловое многообразие, увеличивает глубину трансцендирования объективного духа культуры.

По мере распространения и роста популярности некоторых идей, концепций (философских, естественнонаучных и др.), художественных произведений происходят изменения в ценностно-мыслительном и языковом пространстве культуры. Так великие идеи и произведения «творят» эпохи. Когда они превращаются в символ, стереотип, шаблон, порождают множество подражаний, пародий, тогда их культурологическое значение максимально. Представители последующих эпох и других культур, как правило, называют эти идеи, концепции, произведения выразителями духа времени, поскольку они отражают существенные стороны соответствующего периода развития культуры.

Таким образом, границы между тремя слоями ментального пространства культуры не являются чёткими и непроницаемыми. Напротив, они в значительной степени подвижны и неопределённы. Однако, думается, различение онтологического и феноменального, эмпирического и теоретического в культурологическом анализе не только целесообразно, но и необходимо, потому что позволяет избежать существенных методологических ошибок и иллюзий.

Государство как механизм формирования ментального пространства культуры

Понятие «культуры» как объективного ментального пространства является максимально широким, поскольку включает все ценностно-мыслительные образования некоторой культуры. В качестве одной из составляющих в него входит и государство как некая сложная духовная целостность, значимость которого в возникновении и функционировании культуры особенно велика. Государство в системе культуры является одним из важнейших механизмов её саморегуляции, самоконструирования, который распределяет те-

чение культурных потоков, в той или иной степени упорядочивает ценностно-мыслительное пространство культуры, пропагандируя одни идеалы и ценности и запрещая другие.

Государство является необходимой предпосылкой и условием формирования и развития пространства культуры вообще. В то же время разрушение государства приводит к дезинтеграции пространства культуры, в конечном итоге к её гибели. Культуры отличаются друг от друга структурой ценностно-мыслительного пространства, которое задаёт ориентиры, программы всякого рода деятельности, особенности мировосприятия и др. Наличие государства открывает возможность осуществления культуротворческого процесса, который приводит к формированию своеобразного пространства культуры. Государственная граница очерчивает сферу регулируемых культурных процессов, локализует пространство культуры от ассимилирующего влияния других культур, устанавливает «мембрану», фильтрующую внешние, культурные воздействия, слабая проницаемость которой приводит к нарастанию культурных различий между «мы» и «они». В этом смысле правомерно высказывание Г. Гегеля: «Во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство» [15, с. 90]. Отсутствие же государственности препятствует генезису культуры, особенно формированию высокоразвитой, профессиональной культуры. Незавершенный характер развития украинской культуры был вызван отсутствием механизма государственной поддержки и защиты. В процессе развёртывания (середина XVII в.) пространство украинской культуры оказалось разорванным российско-польской границей, по обе стороны которой блокировалось формирование национальной профессиональной культуры и в то же время навязывались ценностно-мыслительные структуры польской и русской культур. В этом смысле государственная граница выполняет ту же функцию в становлении культуры, что и фактор географической изоляции в процессе видообразования. Именно формирование механизмов государственной регуляции знаменовало возникновение очагов древнейших культур Египта, Вавилона, Индии и др.

Как важнейшее интегрирующее, самоконструирующее средство, государство играет значительную роль в период развития, расцвета культуры. Оно обеспечивает развёртывание пространства культуры, стимулирует деятельность творческой элиты, преодоление его разрывов, конфликтного противостояния ценностных ориентаций субкультур, поддерживая развитие интегральных связей, утверждение общекультурных ценностей и идеалов.

Распад культуры и государства – два взаимосвязанных и взаимообусловленных процесса. С одной стороны, вырождение, разорванность пространства культуры приводит к разложению государства, к утрате координирующей, упорядочивающей функции; с другой – узкопартийные, максималистские решения правителей могут разбить сосуд культуры как духовной целостности на множество осколков.

§ 2. ОСНОВЫ ТЕМАТИЧЕСКОГО КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Исходный и элементарный теоретические объекты тематического культурологического анализа

Эффективность теоретического исследования в большой степени определяется характером теоретического объекта, который представляет собой идеализированную теоретическую модель исследуемой реальности, образованную совокупностью исходных теоретических допущений, понятий, фундаментальных законов и др. В рамках настоящего культурологического подхода функцию исходного теоретического объекта выполняет понятие «ментального», или «ценностно-мыслительного пространства», которое структурируется множеством тем.

Целесообразность введения понятия «ментальное пространство» обусловлена важнейшим свойством культуры как объективной духовной реальности: ее целостным, структурированным характером. Понятие «ценностно-мыслительного пространства культуры» предполагает его целостность, замкнутость, структурированность. Эти его характеристики формируют важные теоретические установки культурологического анализа. Производное понятие «субпространства культуры» дополняет исходное. Введение этого понятия вызвано необходимостью зафиксировать неоднородность ментального пространства культуры, в котором имеются существенно отличающиеся по ценностно-мыслительным ориентациям области. Эмпирически они не наблюдаемы. Ценностно-тематическая природа субпространства определяет своеобразие его метрики и очерчивает его границы. Локализация подобного рода областей позволяет избежать в ходе культурологического анализа многих неточностей, необоснованных экстраполяций. Всякое культурологическое движение (например, возникновение религиозных сект, впоследствии ставших мировыми религиями) первоначально существует как субпространство, которое по мере своего развертывания превращается в господствующую ценностно-мыслительную структуру, низводя все иные на уровень локальных, субпространственных образований.

Чем отличается и как соотносятся ценностно-мыслительное пространство и чувственно воспринимаемое пространство? И то, и другое носит идеальный характер, есть субъективный образ объективного мира. Очевидно, они представляют собой два аспекта единого целого как две стороны медали. Поэтому провести между ними четкую границу различения практически невозможно. Однако следует попытаться уяснить функциональные, смысловые различия этих аспектов.

Согласно И. Канту, мир, в котором мы живем, представляет собой синтез двух автономных, структурирующих процессов рассудка и априорных форм чувственности пространства и времени. В результате наложения конструктивной понятийной структуры на чувственно воспринимаемую картинку возникает рационально нагруженное эмпирическое пространство. В этой духовной реальности целесообразно выделить ценностно-тематический аспект. Жизненное пространство, таким образом, представляет собой наложение друг на друга трех структурирующих пространственных конфигураций: чувственно

воспринимаемой, рационально-понятийной и ценностно-тематической. Если чувственно-воспринимаемая картинка *показывает*, что находится вокруг нас, а наложенная на этот эмпирический материал рационально-понятийная структура *дает понимание того*, что находится вокруг нас, то наложение ценностно-тематической структуры *задает систему целей*, приоритетов, предпочтений, определяющих движение в этом жизненном пространстве.

В определенном смысле совокупность тем совпадает с совокупностью понятий языка некоторого народа, т. е. тематическое пространство совпадает с пространством языка. Как отмечалось выше, Ф. Ницше впервые в философии справедливо заметил, что каждое понятие языка выражает волевое устремление, целеполагание и, таким образом, ценностно нагружено. Однако в процессе жизнедеятельности отдельного человека, социальной группы или целого народа не все темы-понятия играют жизненно важное значение, выступают в качестве выделенных целей. Поэтому список тем будет меньше, чем словарный запас языка. К тому же динамика жизни приводит к изменению этого списка и его постоянному обновлению.

Темы рассматриваются как надличностные, относительно обособленные, целостные, ценностно-мыслительные образования в большей или меньшей степени определяющие цели, идеалы, волевые устремления, ориентации людей. Как мыслительно-образные явления, темы имеют рационально-иррациональный характер, несводимый как к рациональным понятийным схемам, так и к чувственным образам. Множество тем образует тематическое пространство культуры, которое обладает сложной структурой. Итак, в тематическом культурологическом анализе темы выступают в качестве элементарных теоретических объектов. В процессе анализа какой-либо культуры всегда можно выделить конечное множество тем, отражающих с достаточной полнотой её тематическое пространство. Все темы можно разделить на две группы: исходные, фундаментальные и производные. Особенно важную роль играет первая группа тем.

Доминирующие темы

Согласно разрабатываемому нами тематическому подходу во всякой культуре, на любом этапе ее развития можно выделить некоторое множество тем, выступающих в функции аксиом. Их аксиоматический характер выражается в том, что представители той или иной культуры эти темы-ценности принимают как очевидные истины, не требующее обоснования. Подобного рода темы называются нами доминирующими.

В ценностной системе культуры они выражают абсолютные ценности, бессознательно принимаемые большинством представителей этой культуры. Их доминирующий, основополагающий характер проявляется при обращении к культурно-историческому материалу (историческим, литературным и другим источникам) исследуемой культуры. В текстах они выступают в качестве фундаментальных принципов, исходных посылок. Так, в культуре Древней Греции доминирующими являются темы «свободы», «закона», «справедливости», «разума», «добродетели» «прекрасного»; в культуре Древнего Рима (особен-

но в республиканский период) – темы «свободы», «доблести», «закона», «славы»; в русской культуре – темы «царя», «России». основополагающий характер доминирующих тем проявляется при описании критических ситуаций (в речах перед битвой, в клятвах и т. д.). Следует предостеречь от упрощённого их истолкования. Как чрезвычайно широко транслируемые феномены культуры, эти темы обрастают множеством смыслов, своеобразным защитным поясом вокруг ядра. Поэтому вычленение содержания этих тем представляет достаточно сложную задачу. Однако можно с уверенностью утверждать, что разрушение этих тем-ценностей в системе культуры означает разрушение его ментального пространства, конец, «потерю лица». Следовательно, для уяснения специфики анализируемой культуры одной из главных становится задача по выявлению списка, содержания доминирующих тем и их отношений.

Определение функционального значения доминирующих тем также представляет собой достаточно сложную задачу. С одной стороны, доминирующие темы можно рассматривать как фундаментальные принципы, предельно абстрактные по содержанию. Доминирующие темы «рода», «эроса», «разума», «закона», «добродетели» предполагают оценку всего сущего с точки зрения родовых, эротических отношений, соответствия их законопорядку, разуму, добродетели и др. Позитивная или негативная оценка того или иного события, явления культуры осуществляется посредством его соотнесения с доминирующими темами. Как фундаментальные принципы, доминирующие темы фиксируют конечный список абсолютных ценностей, предельных целей, которые задают систему отсчета и систему оценки всего сущего. Те темы, которые не входят в эту систему, выпадают из поля зрения, носят характер производных. Так, темы «разума» и «свободы» не были доминирующими в Московской Руси. В Московском государстве XIV–XVII вв. разум и свобода не выступали в качестве критериев оценки происходящих событий.

С другой стороны, доминирующие темы могут рассматриваться как оси координат, которые представляют собой достаточно сложные тематические структуры. Темы «рода», «добродетели», «закона» образуют тематические сети, выражающие сферы родовых, правовых, нравственных отношений и представлений. Подобно тому как в эмпирическом пространстве ориентация происходит в длину, ширину и высоту, в ценностно-мыслительном пространстве (например, западноевропейской культуры) доминирующие темы «разума», «свободы», «закона», «добродетели» и «красоты» задают основные ориентиры. Эти доминирующие темы составляют систему координат, пять измерений ментального пространства западноевропейской культуры от VI в. до н.э. в Древней Греции до настоящего времени. За две с половиной тысячи лет содержание доминирующих тем как упорядочивающей структуры производных тем претерпевало изменения, но сама система координат как целостная структура оставалась неизменной. В эпоху Средневековья тема «царя» выступала как абсолютная ценность, однако рассматривалась в качестве гаранта сохранения системы координат. При взаимодействии ментальных пространств различных культур их системы координат выступают в роли сита. В произведениях внешних наблюдателей других культур в полной мере проявляется фундаментальная тематическая струк-

тура ценностно-мыслительного пространства, носителем которой они являлись. Последняя служила системой отсчета в оценке другой культуры. При этом за порогом восприятия могут оказаться существенные особенности изучаемой культуры. Так, метафизическая устремленность византийского и русского православного духа, составлявшая сердцевину духовной культуры Византии и России оказалась вне поля восприятия западноевропейского не только наблюдателя, но и исследователя. Несовместимость систем координат различных культур определяет взаимную неадекватность, тенденциозность восприятия друг друга. Поэтому европоцентризм – естественная установка западноевропейской культуры по отношению к другим культурам. Другой вопрос, что в силу ее доминирования эта установка подается как объективная и универсальная.

Фундаментальная тематическая структура

Доминирующие темы образуют устойчивые системы, которые мы называем фундаментальными тематическими структурами (ФТС). ФТС можно рассматривать как ядро и как систему координат ментального пространства культуры. Совокупность доминирующих тем как фундаментальных принципов составляет ядро, сердцевину, генератор ценностно-мыслительного пространства культуры в том смысле, что совокупность доминирующих тем образует систему универсалий, которые определяют содержание всех тем-ценностей и таким образом задают единую структуру ментального пространства культуры. Так, среди множества культур доклассовых обществ прошлого и настоящего можно выделить общую ФТС, состоящую из системы доминирующих тем «бога», «силы», «натуры», «рода» и «эроса». Очевидно также, что смысловое наполнение этих тем будет различаться в архаических культурах доклассовых обществ, в которых господствовало мифологическое сознание. В то же время будет сохраняться их инвариантное содержание. ФТС подобного типа культур можно представить в виде единого, монолитного кристалла с пятью гранями, каждая из которых являет собой одну из доминирующих тем. В своей совокупности они задают пять ценностно-мыслительных измерений тематического пространства культуры. Это означает, что каждая тема, каждый элемент ментального пространства культуры имеет нуминозно-родо-натуралистически-эротически-силовой характер. Поэтому при изучении каждого ментального образования следует выявить религиозную, натуралистическую, родовую, эротическую и силовую составляющие.

ФТС можно рассматривать и как систему координат, которая образуется совокупностью доминирующих тем как ее осей. Целостный характер ФТС как системы координат определяет целостный и замкнутый характер ментального пространства культуры. В отличие от евклидова пространства ценностно-мыслительное пространство всякой культуры замкнуто, имеет границу. Если метрика ментального пространства культуры, его структура нам практически неизвестна, однако мы в процессе жизнедеятельности научаемся ориентироваться в нем, то его границу мы определяем достаточно точно. При пересечении границы родного государства мы попадаем в ментальное пространство иной конфигурации. Одна ФТС генерирует монолитное тематическое пространство архаической

культуры. В последующий период цивилизованного развития рабовладельческого, феодального и т. д. обществ тематические пространства культуры существенно усложняются, могут формироваться двумя и более ФТС. Это обстоятельство приводит к образованию субпространств, генерируемых каждой ФТС. Когда ценностно-тематические структуры различных ФТС существенно отличаются, возникают разрывы в ментальном пространстве культуры и как следствие – порождаются социально-политические, экономические, нравственные напряжения. Напротив, совместимость ФТС приводит к наложению субпространственных конфигураций, стабилизации ценностно-мыслительного пространства культуры.

Проблема «смерти» культуры

ФТС осуществляет синтез всего ценностно-мыслительного пространства культуры, как уже отмечалось, составляет его ядро. Будучи наиболее консервативной системой, ФТС в ходе культурно-исторического развития претерпевает изменения (обновляется содержание доминирующих тем, их отношения). Модернизация ФТС приводит к обновлению тематического пространства культуры. Когда энергетический, интегрирующий потенциал доминирующих тем и ФТС в целом падает, культура вступает в полосу кризиса, сопровождающегося разложением ментального пространства, увеличением числа его разрывов. Разрушение ФТС влечёт за собой распад системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры, что означает обвал фундаментальных ценностей и конец, «смерть» культуры.

В современной культурологии, исторической науке достаточно полно изучены экономические, социально-политические факторы, предопределяющие кризис. А. Тойнби обстоятельно показал анатомию распада цивилизации. Однако ментальная сторона этого процесса ещё недостаточно изучена. С точки зрения тематического анализа понятие «смерти» культуры означает лишь разрушение системы координат тематического пространства культуры как целостного образования, но отнюдь не её полное уничтожение в результате внутреннего разложения или внешних вторжений. Распад государственности приводит к полной дезинтеграции хозяйственной, социально-политической и духовной жизни, но люди, носители ментальности прежней культуры, остаются. После крушения Западной Римской империи их было большинство. Поэтому можно утверждать, что в строгом смысле гибели культуры не существует, а в культурно-историческом процессе – перерывов постепенности. Осколки духовной жизни распавшейся культуры вливаются, трансформируются в новую систему координат ментального пространства становящейся культуры, оказывая на неё тем большее влияние, чем более развита была распавшаяся культура.

Таким образом, «смерть» культуры носит не абсолютный, а относительный характер. Она означает разрушение некоторой ментальной целостности, тематического пространства культуры. Культурно-исторический процесс, как объективная ментальная реальность, обладает двумя неотъемлемыми свойствами: непрерывной изменчивостью, текучестью и инерционностью. Можно утверждать, что всякая культура, как и амёба, «бес-

смертна». И в том, и в другом случае мы не обнаруживаем «труса». Амёба в процессе размножения делится без остатка на число дочерних клеток. Так и ментальное пространство культуры в момент «гибели» рассыпается на множество «осколков», которые по инерции продолжают «жить» и вместе с тем претерпевают трансформации, потому что множество людей, народ или народы остаются. Они же являются современниками, участниками, жертвами, а главное – носителями изменчиво-инерционного культурно-исторического процесса. Известие из Беловежской пуши о распаде СССР для большинства населения Советского Союза не означало разрушение старой ментальной реальности и возникновение новой. Становление последней происходило в течении нескольких лет по мере усиления непроницаемости государственных границ и комплексного нарастания дифференциационных процессов. До наших дней дошли и продолжают «жить» некоторые тематические структуры от подвергшихся в далёком прошлом тотальному разрушению испанскими завоевателями культур инков и ацтеков, которое сопровождалось массовым уничтожением коренного населения. Возможно возражение, что в качестве «трупов» умерших культур остаются памятники архитектуры, искусства, письменные источники, некоторые из которых приходится даже расшифровывать (так называемые «мёртвые языки»). Однако таковые «отложения» есть естественный результат культуротворческой деятельности. Отошедшие в прошлое эпохи, существенно отличающиеся тематическим пространством от современного, также воспринимаются как «мёртвые», чуждые, требующие специальных усилий к их реконструкции. Греки конца V – первой половины IV вв. до н.э. с трудом могли судить о событиях своей истории, философах, поэтах столетней давности.

Каковы перспективы исследования «смерти» культуры, а точнее – перехода от одной целостной тематической системы к другой при разрушении предыдущей с точки зрения тематического подхода? Прежде всего, следует обратиться к анализу ФТС, трансформации которых предопределяют характер разрушения старого ментального пространства и траектории формирования нового. Так, переход от поздней античности к раннему средневековью после крушения Западной Римской империи можно представить как последовательность сложных преобразований трёх взаимодействующих ФТС (античной, христианской и языческой варварских племён), генерирующих три субпространственные конфигурации. Анализ перестроек на уровне ФТС позволяет выявить и проследить базовые, определяющие процессы ценностно-мыслительных преобразований.

Выявление ФТС, а затем конструирование тематического пространства культуры открывает возможность для осуществления более глубокого систематического теоретического анализа изучаемой культуры. В работах философов, культурологов понятия «дух народа», «душа культуры» обычно занимают важное, основополагающее значение, смысл которых, однако, большей частью носит метафорический характер, не подвергается дальнейшему теоретическому анализу. Тематический анализ позволяет продвинуться в осмыслении как духовной культуры в целом, так и выявить конкретные смысловые тематические структуры «духа» или «души» народа (ФТС ментального пространства культуры).

Достоинством предлагаемого тематического подхода является отсутствие наперёд заданной, навязываемой теоретической схемы, определяющей смысл и направление развития культуры и мирового культурно-исторического процесса. Как известно, мы не можем утверждать существование конечной цели, пункта «Омега», универсальной закономерности, предопределяющей ход и развитие отдельной культуры и мировой цивилизации. Повороты в истории отдельной или мировой культуры в целом могут быть самые неожиданные. Поэтому культурологическое исследование должно опираться исключительно на культурно-исторический материал изучаемой культуры, а не на «априорно» заданные теоретические схемы, тенденциозно его препарирующие в угоду субъективным интересам автора.

Основу тематического культурологического анализа составляет задача выделения списка тем, уяснения их содержания, субординации и связей между ними. Эффективность тематического культурологического анализа в деле реконструкции ментального пространства изучаемой культуры определяется тем, что теоретическое осмысление преимущественно задаётся культурно-историческим материалом (совокупностью письменных источников), а не теоретическими установками исследователя. Текст навязывает свою волю культурологу, вынуждает его мыслить в языке множества письменных источников культуры, в терминах (темах) изучаемой культурной эпохи. Уяснение смыслового содержания тем и связей между ними по существу означает погружение исследователя в ценностно-мыслительное пространство культуры, которое будет ему задавать правила движения в нём. М. Блок обращает внимание на необходимость усвоения словаря изучаемой эпохи с целью более адекватной её реконструкции. «Документы стремятся навязать нам свою терминологию, – подчеркивает М. Блок, – если историк к ним прислушивается, он пишет всякий раз под диктовку другой эпохи. Но сам-то он естественно, мыслит категориями своего времени, а значит, и словами этого времени» [8, с. 90]. Язык эпохи задаёт смысловую сеть мыслительного бытия эпохи. Примечательно, что при изучении текстов культуры (в том числе и наиболее теоретически нагруженных авторскими позициями философских, литературных и других памятников) просматривается единообразие, инвариантность тематических структур, что также свидетельствует об объективном, надличностном характере ментального пространства культуры. Степень успеха в исследовании определяется степенью корректности семантической работы культуролога. Безусловно, элиминировать ценностно-мыслительные приоритеты исследователя никогда не удастся. Однако в тематическом анализе, по крайней мере, формируется фундаментальная методологическая установка, согласно которой логика материала должна детерминировать логику исследователя, разрушать его культуро-центристскую установку.

Тематический подход формирует достаточно продуктивную исследовательскую программу, реализация которой открывает возможность систематического анализа ментальных пространств отдельных культур, культурных регионов, культурно-исторического процесса в целом и, таким образом, позволяет глубже понять единство и своеобразие отдельных культур, хода мирового культурно-исторического развития. Что различает, на-

пример, культуры западноевропейского региона (немецкую, французскую, шведскую и др.) и что даёт основание для их объединения (как и культуры Австралии, Канады и США) в единое целое – культуры Запада? Единство этих культур обеспечивает общая фундаментальная тематическая структура их ментальных пространств, которая образует единую ценностно-мыслительную систему координат культур Запада. Различия же между ними в тематическом содержании тематических структур локального порядка формируют пёструю картину множества культур. Открытый характер этих культур, многовековые связи между ними привели к любопытной диалектике процессов интеграции и дифференциации. С одной стороны, регулярно возникающие «волны» культурных движений распространяющиеся по ментальным пространствам культур (Возрождение, Барокко, Классицизм, Просвещение и т. д.), очагами которых являлись английская, итальянская, немецкая, французская и другие культуры, приводили к взаимному наложению тематических структур, способствовали формированию общего духа (метакультурного слоя) этих культур. С другой стороны, тематические структуры этих движений трансформировались, преломлялись в тематическом пространстве заимствующей культуры и наряду с протекающими собственными культурологическими процессами приводили к формированию своеобразной пространственной конфигурации культуры (австрийской, венгерской, испанской и др.). Систематические исследования в этом направлении позволили бы существенно продвинуться также в осмыслении африканского, исламского, латиноамериканского и других культурных регионов. Таким образом, в рамках тематического культурологического анализа открывается перспективное направление исследований по выявлению ценностно-мыслительных оснований различных культур и эпох. Выделение ФТС какой-либо культуры и прослеживание ее исторического развития в определенном смысле решает эту проблему.

§ 3. НЕОДНОРОДНОСТЬ МЕНТАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ И СВОЕОБРАЗИЕ ТИПОВ ЕГО «ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ»

Неоднородность пространства культуры по «вертикали»

Обращение к культурно-историческому материалу показывает, что при проведении анализа ценностно-мыслительного пространства культуры следует учитывать его неоднородность по «вертикали». В истории культур переход к классовому обществу влечёт за собой расслоение синкретической архаической культуры и формирование по меньшей мере двух субкультур в единой культуре – официальной, профессиональной, господствующей и народной, субпространства которых нередко существенно различаются. В накладывающихся друг на друга и взаимодействующих слоях культуры усложняется пространственная структура культуры в целом.

В теоретической форме неоднородность ценностно-мыслительного пространства культуры по «вертикали» означает, что одна субпространственная конфигурация как бы

надстраивается над другой, одна тематическая система определяет, трансформирует другую. Так, формирование ментального пространства культуры Киевской Руси можно представить в виде последовательного наслоения на пространство языческой земледельческой культуры древних славян сначала княжеско-дружинного, а затем христианского субпространств. Крещение Руси означает, что христианская тематическая система становится официально принятой системой отсчёта всех ценностей. Последующее распространение христианства в Киевской Руси есть процесс расширения, развёртывания пространства христианской субкультуры, наложение его на языческую ментальную систему. Поскольку «полное затмение» одной тематической системой другой практически недостижимо, то иерархически упорядоченное ментальное пространство культуры будет иметь неоднородный характер: две крайние, отличные тематические структуры и смешанную форму.

Неоднородность пространства культуры по «горизонтали»

Этнические, природно-климатические различия, исторические обстоятельства приводят к формированию в рамках культуры относительно самостоятельных целостных образований, что позволяет говорить о неоднородности пространства культуры по «горизонтали», когда отношения между субпространствами в системе культуры основываются не на подчинении, вытеснении одного другим, а на взаимовлиянии, интеграции при сохранении и укреплении целостности каждого. Примером неоднородности по «горизонтали» в современной российской культуре может служить взаимодействие татарской, башкирской, мордовской и других культур.

Социальные революции в терминах тематического анализа описываются как замена взаимодействий субсистем по «горизонтали» на иерархически упорядоченные взаимодействия по «вертикали». Например, создание В. Лениным партии РСДРП и организация социал-демократического движения означало появление специфического субпространства и, таким образом, усложнение ментального пространства русской культуры начала XX в. по «горизонтали». Революционный переворот в октябре 1917 г. установил господство идеологии ленинского марксизма как доминирующей тематической системы и перевёл её отношения с другими ментальными субсистемами в вертикальную плоскость. «Переоценка ценностей» после «Великого Октября» привела к разрушению других тематических структур и субпространств, в результате которой сформировалась своеобразная вертикальная структура ментального пространства культуры, в которой можно выделить три слоя: слой официальной, нагруженной марксистско-ленинской терминологией и систематически навязываемой советскими и партийными властями субкультуры, тематическое пространство которой определялось множеством тем надличностного порядка («КПСС», «социализм», «коммунизм», «класс» и т. д.); слой неофициальной (по Э. Неизвестному, «катакомбной») субкультуры, в котором преобладали индивидуалистические религиозные ценностно-мыслительные ориентации, ментальное пространство которой было жестко локализовано в результате непрерывных репрессивных действий властей по его разрушению; слой промежуточной, компромиссной субкультуры, представители которой стара-

лись не вступать в конфликт с властью предрержащими, создавали высокогуманистические, реалистические произведения. К этим слоям профессиональной субкультуры, создаваемой творческими личностями, следует также добавить весьма неоднородное субпространство, образуемое ценностно-мыслительными ориентациями всего советского народа.

Неоднородность культуры по «вертикали» и «горизонтали», с одной стороны, при неумелом государственном регулировании может привести к конфликтным противостояниям, разрывам ценностно-мыслительного пространства и в конце концов к гибели культуры. С другой стороны, продуманная культурная политика может эффективно использовать тематическое разнообразие для дальнейшего развития культуры, потому что богатство различий культуры повышает её внутреннюю устойчивость, вариабельность нахождения внутренних источников преодоления кризиса. Здесь уместна аналогия с генофондом популяции, разнообразие которого повышает устойчивость, приспособляемость популяции к изменяющейся среде.

Метакультурный уровень ценностно-мыслительного пространства культуры

В историко-культурологическом анализе следует различать культурный и метакультурные слои объекта исследования. Основным объектом тематического анализа являются культуры как целостные, ценностно-мыслительные, пространственные образования (аргентинская, бельгийская, монгольская, нигерийская и другие культуры). Однако в культурологии нередко словом «культура» обозначаются объекты, существенно отличные от вышеназванных, что предопределяет некорректность и неполноту культурологического исследования. Отличие этих объектов выражается в наличии метакультурного слоя как специфической ценностно-мыслительной суперпространственной надстройки. Выявление метакультурного слоя, уяснение его специфики, характера взаимосвязи с культурными образованиями способствовало бы преодолению имеющих место неточностей и трудностей.

К подобного рода объектам относятся ментальные пространства империй (Римской, Византийской, Арабского халифата и т. д.), но не только. Так, тематическое пространство культуры Римской империи составляют субпространства культур Древнего Рима, Греции, Египта, Галлии и других как относительно замкнутых, целостных образований. Вместе с тем, в него входят тематические структуры экономического, политического, правового и прочего порядка как метакультурные образования, обеспечивающие метакультурную интеграцию ценностно-мыслительного пространства в единое целое. Введение понятия «метакультурного уровня» представляется целесообразным для фиксации того обстоятельства, что некоторое произведение (философское, литературное и т. д.) существует как бы в двух ментальных реальностях: с одной стороны, как порождение духа некоторой культуры, народа, а с другой – как явление межкультурное, инвариантное, космополитическое, совокупность смыслов, понятных всему сообществу. Примечательно, что метакультурный слой нередко выражается в специальном языке межкультурного общения. В эллинистиче-

ский период таким языком был греческий, в настоящее время – английский. Неосознание этого обстоятельства создаёт иллюзию однородности тематического пространства. Поэтому при осуществлении реконструкции ценностно-мыслительного пространства культуры следует учитывать эти моменты. Воздействие некоторых метакультурных структур (экономических, политических, правовых) носит обязательный, целенаправленный характер. Влияние иных происходит стихийно, непосредственно, бессознательно. Аналогична и структура ценностно-мыслительного пространства Византийской империи.

Западноевропейская культура относится к феноменам чисто метакультурного порядка. Как таковой в обычном смысле слова западноевропейской культуры не существует. Реально существует английская, итальянская, норвежская, французская и т. д. культуры как целостные пространственные образования. Достижения философов, писателей, музыкантов (Данте, Декарта, Гёте и других) есть прежде всего выражение национального духа (порождение и феномен национального ментального пространства культуры). Благодаря подобию тематических пространств отдельных культур Западной Европы, их тесным культурным связям (открытости ментальных пространств), выдающиеся явления культурной жизни отдельных культур быстро становятся всеобщим достоянием (интерпретируются и таким образом трансформируют ментальные пространства других культур). При этом восприятие и значимость подобного рода произведений в различных западноевропейских культурах будут отличны. Поэтому термин «западноевропейская культура» фиксирует наличие некоторого общего, инвариантного ментального слоя (общего духа западноевропейских народов), который представляет собой некоторую абстракцию от отдельных ценностно-мыслительных пространств культур. Он формируется стихийно, произвольно, до недавнего времени был лишён императивного характера воздействия на культуры этого региона. Однако интенсивные интегративные процессы в Западной Европе в последние десятилетия приводят как к пространственному расширению метакультурного слоя, так и к изменению его природы.

Развёртывание пространства западноевропейской культуры как метакультурного образования во второй половине XX века приобрело планетарный характер. Всякое творение некоторой национальной культуры (азиатской, африканской, латиноамериканской и т. д.), ставшее элементом ментального суперпространства западноевропейской культуры, приобретает характер мирового достижения. В конце XX века информационная революция ещё более «разомкнула» ценностно-мыслительные пространства культур. Ещё в начале XX века О. Шпенглер утверждал, что культуры представляют собой замкнутые, несоизмеримые миры. Если раньше всякое творение, ставшее элементом метакультурного суперпространства, было выражением качества высшей пробы, формировалось как интегральное единство высших достижений человеческого духа, то преимущественное развёртывание суперпространства «массовой культуры» в настоящее время приводит, с одной стороны, к деградации метакультурного слоя, когда популярность произведения не может служить свидетельством его высокого качества, с другой – к дальнейшей «демократизации», интернализации тематических структур.

Впервые в истории мировой культуры наиболее интенсивный рост метакультурного слоя наблюдается в бассейне Средиземноморья в конце IV в. до н.э. после завоевательных походов Александра Македонского, когда интернализация культурных достижений приобрела значительный характер. Сферы относительно замкнутых миров отдельных культур открылись для более широкого культурного взаимодействия. Безусловно, процессы культурного обмена имели место и раньше. Известно вавилонское и египетское влияние на развитие греческой философии и науки, творчески её переосмыслившей. Однако впервые в мировой истории эллинизация западного и восточного Средиземноморья привела к формированию слоя «универсалий», общих образов, идеалов, ценностно-мыслительных структур и понятийных систем в результате деятельности философов, учёных, литераторов, скульпторов и т. д. Появился «дух» эллинизма, который как бы надстраивался над «духом» отдельного народа, создавая ощущение гражданства цивилизованного человечества. Школы платоников, стоиков и других развитие литературы расширили и закрепили процесс становления метакультурного слоя эпохи эллинизма. Образование Римской империи привело к существенной трансформации суперпространственных ментальных структур. Генезис христианства в период Римской империи сразу заявил себя как надкультурное, наднациональное явление, как мировая религия (точнее, как метакультурное явление средиземноморского масштаба). Следует заметить, что именно в этот период впервые возникает один из наиболее устойчивых фантомов западноевропейской цивилизации, служащий неуничтожимым источником европоцентристского снобизма – неоправданной экстраполяции «универсалий» средиземноморского масштаба на человечество в целом.

Эпохи рыцарства, Ренессанса, великих географических открытий, экспансионистское развёртывание западноевропейских культур Нового времени восстановили и в значительной степени расширили метакультурный слой ментального пространства культуры, который по мере ассимиляции культурных достижений Востока из общеевропейского превращается во всемирный, оставаясь западноевропейски ценностно-мыслительно нагруженным. Его развитие представляло собой последовательность культурных движений, охватывавших всё большее число культурных регионов: Возрождение, Реформация, Барокко, Классицизм, Просвещение и т. д. Важную роль в интернализации тематического пространства сыграло развитие науки. Общая структура метакультурного уровня эпохи Нового времени претерпела существенные изменения.

Формирование и развитие метакультурного или слоя мировой культуры происходит по мере интернализации высших достижений отдельных культур, которые как бы отрываясь от национальной почвы, их породившей, приобретают статус образцов, качество универсальности, наиболее глубоких форм самосознания уже общечеловеческого духа. В этом новом качестве универсальных образцов они, с одной стороны, способствуют углублению самосознания в отдельных культурах, с другой – приобщению их к духовной системе мировой цивилизации.

Таким образом, важнейшей чертой ментального пространства всякой культуры является его неоднородность. В этом смысле можно утверждать, что ценностно-мыслительное пространство культуры по своей природе плюралистично. С этим обстоятельством мы сталкиваемся в нашей жизни ежедневно. Отношения в семье, на работе, в госучреждениях, с друзьями и т. д. образуют длинный ряд локальных ментальных миров, которые с точки зрения индивида имеют объективно-субъективную природу. Жизненный мир каждого человека (по крайней мере в XX веке) складывается из совокупности относительно самостоятельных ментальных субпространств, некоторые из которых могут быть между собой несовместимыми. Поэтому в деле стабилизации жизненного мира человека (его комплексного жизненного пространства) достаточно актуальной становится проблема соизмеримости его локальных миров, каждый из которых может иметь свои правила игры, ценности, нормы морали и т. д. Стоит ли унифицировать, приводить к одному основанию и таким образом разрушать их границы, выводить на одну сцену всех действующих лиц? Одним из распространённых мелодраматических сюжетов в литературе, кинематографе является разоблачение одного из таких миров (например, внебрачной связи), что приводит к драматическим последствиям, разрушению жизненных миров главных героев или их гибели.

Из вышесказанного вытекает, что важнейшим методологическим принципом культурологического анализа ценностно-мыслительного пространства культуры должен быть принцип неоднородности, согласно которому следует постоянно учитывать область применения некоторого обобщения. Непонимание этого обстоятельства служит источником множества неточностей и ошибок в культурологии, когда частному утверждению придаётся статус универсалии. Показательным примером тому могут служить некоторые культурологические суждения одного из самых глубоких мыслителей XIX в. Ф. Ницше, меткие, глубокие, образные утверждения которого подаются как универсалии. Так, критика и неприятие Ф. Ницше христианства, средневековой культуры, народной культуры опиралась в большей степени на положение об их приверженности к культуре *ressentiment*, отрицанию и подавлению «воли к власти» как воли к жизни. Термин *ressentiment* был введен Ф. Ницше для обозначения моральных, философских систем, религий, выражающих мировосприятие низших, угнетённых слоёв общества, которые основываются на «мести» и «злобе», на «отрицании» как основных ценностях. «В то время как всякая преимущественная мораль, – пишет Ф. Ницше, – произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному»: это Нет и оказывается её творческим деянием» [66, с. 424]. Однако христианство, эпоха средневековья, народная культура являются сложными многоплановыми ментальными образованиями, в которых *ressentiment* выступает одной из многих тенденций, ценностных ориентаций, но никак не единственной. Примером этой методологической ошибки служит также большая часть универсальных утверждений западноевропейских философов, культурологов XIX – первой половины XX вв., которые при более глубоком рассмотрении

оказываются «универсалиями» западноевропейской культуры, но не мировой цивилизации.

«Экзистенциальный» и «рефлексивный» типы функционирования ментального пространства культуры

В процессе сознательной, целенаправленной деятельности людей, преследующих конкретные цели и интересы, формируется духовная целостность – ментальное пространство культуры, которое по мере становления всё более выступает как автономная самоорганизующаяся система, в свою очередь упорядочивающая, структурирующая ориентации и поведение индивидов и их сообществ. Поэтому специфику пространства культуры, особенности его функционирования и организации определяют механизмы его саморегуляции. Развивая игровую концепцию происхождения и природы культуры, Й. Хейзинга справедливо подчёркивает упорядочивающий характер игры («... игра творит порядок, она есть порядок» [118, с. 21]) и культуры: «Требование порядка и безопасности повелительно предписывается всякой культуре самой её сущностью, её свойством быть тенденцией, стремлением к чему-либо, направленностью на что-то» [118, с. 260]. Потребность в самоорганизации для поддержания единства и целостности пространства культуры, обеспечения его дальнейшего развёртывания вызывает необходимость в самоосмыслении, рефлексии как внутреннем механизме саморегуляции. Вместе с тем, в различных культурах прошлого и настоящего механизмы самоорганизации и рефлексивная деятельность выражены неодинаково, что позволяет различать культуры «рефлексивные», трансцендирующие, устремлённые за пределы здесь-бытия. В культурах этого типа возникает и неуклонно расширяется интенсивная работа по самоконструированию, самоосмыслению, самообоснованию, обеспечивающая динамику развития, преодоления разрывов ментального пространства; и культуры «экзистенциальные», естественно пребывающие в здесь-бытии, «сжигающие» в нём жизненную энергию, в которых внутренние механизмы гармонизации, балансировки, модернизации ментального пространства развития не получили.

«Экзистенциальная культура». Этот тип бытия ментального пространства культуры является наиболее распространённым в истории мирового культурно-исторического процесса (приблизительно до XVII в.) и уходит своими корнями в мифологическое сознание. Конституирующим принципом, определяющим своеобразие ценностно-мыслительного пространства культуры, является бытие-в-настоящем, здесь-бытие. Если обратиться к анализу чистых форм этого типа ментальности (всех культур до VI в. до н.э.), то мы обнаружим, что в ней существенно редуцированы проекции в прошлое и будущее. Основные ценностно-мыслительные ориентации очерчиваются горизонтом настоящего. Прошлое (события «мифологического времени», первотворения и предков) воспринимается как средство осмысления настоящего, вплетено в настоящее, как его неотъемлемый элемент, раскрывает смысл и значимость настоящего. Архитектурные сооружения (в том числе древние) формируют пространство здесь-бытия. Архаическая поэзия (песни, гимны, пеаны и т. д.), различного рода записи, фиксирующие исторические события, ориентиро-

ваны воспеть, запечатлеть настоящий момент. Их последовательное наложение, а также эпические произведения создают историческую перспективу в прошлое. Однако они не формируют целевую установку на реконструкцию исторического прошлого. Поэтому необратимый бег исторического времени уносит в небытие прошлого основной массив информации по мере смены поколений. В этом смысле дописьменные цивилизации, а также культуры скотоводческих народов можно рассматривать как чисто «экзистенциальные» культуры. К такому типу бытия ментального пространства относятся культуры, в которых способы хранения и передачи информации посредством письменности были в значительной степени локализованы, не получили развития.

Своеобразие ментального пространства «экзистенциального» типа выражается также в том, что оно носит нединамичный, консервативный характер, ориентировано на традицию. С точки зрения субъекта, погруженного в эту ценностно-мыслительную реальность, оно представляет собой самодовлеющее, заданное бытие, в котором господствуют стихийно сложившиеся надличностные механизмы саморегуляции (обычаи, обряды, законы). Обычно им приписывается сакральный и поэтому неотвратимый характер. Потребности строительства сложных ирригационных сооружений, больших дворцовых и храмовых комплексов, развитие астрологических и математических знаний служили очагами зарождения рациональности, рефлексивной деятельности.

«Рефлексивная культура». Возникновение философии в Древней Индии, Китае и Греции, комплексные социально-экономические трансформации в VII–V вв. до н.э. привели к формированию теоретической, рефлексивной установки, которая в свою очередь вызвала преобразование ментального пространства культуры. Бог, человек и природа, т. е. три основные реальности, стали объектом рационального познания. Начался процесс выделения человека в целом и познающего субъекта в частности из синкретической реальности здесь-бытия и осознания своего отчуждения. Созерцающий мыслитель встал на позицию внешнего наблюдателя этих реальностей. Не углубляясь в анализ различий теоретического осмысления действительности в Древней Индии, Китае и Греции, нам достаточно констатировать наличие теоретического освоения этих реальностей. Последнее привело к становлению ментального пространства культуры «рефлексивного» типа, суть которого выражается в развёртывании деятельности по самоотражению, самоосмыслению, самоконструированию. Таким образом, формируется ценностно-мыслительное пространство как система принципиально иного, высшего типа. Оно выходит за границы здесь-бытия. Неотъемлемыми его составляющими становятся проекции в прошлое (в результате деятельности историков различных областей) и будущее (в ходе нарастающей преобразовательной деятельности, реализации планов, устремлённости к достижению идеалов). Интенсивная теоретическая деятельность приводит к тому, что тематическое пространство культуры становится преимущественно теоретически нагруженным, за исключением субпространства народной культуры, фольклора.

Пространство «рефлексивной» культуры отличается более чёткой и ясной очерченностью, расчленённостью, в частности, выражается в росте специализации и профессио-

нализма, развитии законотворчества, фиксирующего социально-правовые границы. В структуре такого типа культуры возникает необходимость в наличии и воспроизводстве духовной элиты (политиков-правителей, философов, историков, юристов, литераторов и т. д., т. е. профессионалов-интеллектуалов, поддерживающих и совершенствующих функционирование системы культуры), без которой она практически не может существовать. Поэтому в «рефлексивных» культурах всегда имеет место культ образованности, сословная незамкнутость (культуры Древней Греции, Рима, Китая, Византии), позволяющие осуществлять подготовку и селекцию профессионалов-интеллектуалов.

Наличие специалистов (теологов, учёных, литераторов и т. д.) и системы их постоянного воспроизводства обеспечивает дальнейшее развёртывание ценностно-мыслительного пространства, выход на новые рубежи, прорыв устоявшихся тематических структур пространства культуры и создание новой конфигурации. Культура приобретает всё более поступательное развитие, цикл размыкается и распрямляется. При этом удаётся смягчить кризисные периоды, осуществить более плавный переход от разрывающейся, распадающейся тематической структуры к другой, более сбалансированной.

Важнейшими признаками «рефлексивной» культуры являются: интенсивная работа самообоснования, самообновления, трансцендирование во всех направлениях, осмысление собственных перспектив. Внешним выражением этих процессов выступает развитие философии, прочные философские традиции. Наиболее ярким примером «рефлексивной» культуры выступает западноевропейская культура, начиная с культуры классической Греции и республиканского Рима.

Рефлексивная деятельность формирует пространство культуры как отличное от других, обособленное духовное целое. Развитое профессиональное искусство, философия, литература создают «лицо» культуры, её ценностно-мыслительную уникальность. В культуре возникает устойчивая рефлексивная установка: постоянная обращённость духа на самого себя, вечное звучание вопроса «Кто Я?», «Куда мы идём?» В «экзистенциальных» культурах рефлексивная установка практически отсутствует.

Применительно к истории развития некоторой культуры можно выделить две стадии: формирования (стадию «экзистенциального развития») и зрелости (ступень систематической рефлексивной деятельности). Несмотря на размытую границу перехода от одной стадии к другой, это два принципиально различных способа функционирования ментального пространства культуры. Если в «экзистенциальных» культурах ценностно-мыслительное пространство есть результат непосредственного коллективного творчества, то в «рефлексивных» – преимущественно индивидуального. Культура Древней Греции приобретает рефлексивный характер в V в. до н.э., русская культура – лишь в XIX в. Поэтому следует принимать во внимание в культурологическом анализе существенное различие культур, в которых рефлексивная деятельность не получила развития, и культур «рефлексивных». При этом в «рефлексивных» культурах рефлексивная деятельность может быть более напряжённой, интенсивной или ослабевать, затухать. Лишь во второй половине XX в. можно говорить о «массовом» переходе культур современности на «рефлек-

сивную» стадию. В настоящем разделе очерчены лишь контуры самой общей теоретической модели тематического пространства культуры.

Таким образом, пространственно-тематический подход представляется достаточно эффективным для анализа духовной культуры. Рассмотрение культуры как ментального пространства, в котором имеют место субпространственные конфигурации, открывает возможности для плодотворных мыслительных операций с этой теоретической моделью. Тематический анализ позволяет представить пространственные и субпространственные образования как структурированные целые. Но особенно эффективной представляется идея доминирующих тем, образующих фундаментальные тематические структуры или системы координат. Их анализ открывает возможность выявить как ценностно-мыслительные основания культуры, так и ее ментальные границы. Идеи тематического культурологического анализа будут служить нам основными установками для проведения настоящего исследования.

ГЛАВА II. СИСТЕМА КООРДИНАТ МЕНТАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА ЯЗЫЧЕСКОЙ РУСИ (IX – ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XIII ВВ.)

Трудно от силушки, как от тяжёлого бремени

Из русской былины

§ 1. ПРОБЛЕМА ЭКСПЛИКАЦИИ ПОНЯТИЯ «КУЛЬТУРА» В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ

Приступая к анализу формирования и развития ФТС, определяющей развертывание ментального пространства древнерусской культуры эпохи Киевской Руси, необходимо предварительно уточнить понятие культуры и проблему начала возникновения культуры.

В историко-культурологических исследованиях обычно неявно принимается двойное понимание культуры, которое нередко приводит к неопределенности. В основе одного представления лежит принцип территориальности, согласно которому упорядочивание материала и его рассмотрение происходит в границах некоторой территории. Историческое развитие культуры, таким образом, складывается в виде слоеного пирога: древние слои составляют сведения о первобытных поселениях, затем рабовладельческий, феодальный слои и так вплоть до современного. В настоящее время каждый этап все более детализируется. Основу другого понимания культуры составляют этноментальные характеристики, которые часто называют «духом», «душой» народа.

Чаще всего эта двойственность понимания культуры сливается в единое монолитное целое, воспринимается как нечто само собой разумеющееся и выступает проверенным, эффективным средством упорядочивания и осмысления культурно-исторического материала. Однако в процессе этногенеза в границах некоторой территории, когда распадаются старые этнические образования, возникают новые, сталкиваются различные этносы (или культуры) в результате завоеваний и т. п., проявляется неоднородность, двуполюсность понимания культуры подобного рода. Отсюда нередко преувеличение одного из аспектов понятия культуры приводит к противоречиям и парадоксам. Так, среди украинских историков, культурологов преобладает территориальный подход в определении начала и генезиса украинской культуры. Украинскими называют поселения трипольской культуры, этническая принадлежность населения которой до сих пор не определена. Те, кто отрицает вообще существование украинской культуры, ссылаясь на отсутствие самостоятельной высокой украинской культуры и т. п., с необходимостью сталкиваются с трудностью идентификации того культурно-исторического процесса, который имел место в этом регионе.

В русской, советской и постсоветской литературе проблема начала русской культуры и её пространственного ареала ещё более неопределенна, имеет множество противоречий, по существу методологически грамотно не поставлена и не обсуждается. Единодушно эпоха Киевской Руси относится лишь к русской культуре как её древнерусскому этапу. Изначально полиэтнический характер русской культуры (в этом смысле, на наш взгляд, корректней было бы употребление термина «российская культура») практически не учитывается и настойчиво славянизируется. Фактически же господствует «государственный» подход в оценке начала и пространства русской культуры. К русской культуре относятся все те культурные процессы, которые имели место в Киевской Руси, Московском государстве, Российской империи, СССР и постсоветской России. Неопределенность такого представления, его методологическая и теоретическая непродуманность, необоснованность, а также существенные изменения границ вышеназванных государств и их ментальных пространств – все это служит источником неопределённостей, неточностей в исследованиях.

Между тем, проблема экспликации понятия культуры в историко-культурологическом анализе актуализирует важную проблему начала возникновения культуры как универсальную проблему. Когда выносятся в заголовок монографии или учебника название, например, «История итальянской культуры» (или английской, или немецкой, или французской и т. п.) и начинается рассмотрение с первобытных поселений, то следует иметь в виду, что слово «итальянская культура» (или английская, или немецкая, или французская и т. п.) употребляется в этой работе в двух смыслах: широком и узком. Если в широком смысле в понятии «итальянская культура» (и т. п.) преобладает территориальный аспект понимания культуры (все культурно-исторические процессы, которые происходили на определенной территории), то в употреблении термина в узком смысле преобладает этнически-ментальный аспект. Действительно, когда можно говорить собственно о начале итальянской культуры? Можно ли относить культуру Древнего Рима к итальянской культуре? В широком смысле употребления понятия «итальянская культура», которое включает все культурно-исторические процессы, происходившие в границах нынешнего итальянского государства с древнейших времен, культуру Древнего Рима (а также этрусков, сабинян и др.), безусловно, следует считать одним из этапов развития итальянской культуры. Понимание итальянской культуры в узком смысле слова как этноментального образования, в котором на первый план выступают национальные особенности, когда происходит консолидация народа Апеннин в итальянскую нацию, осознание себя итальянским народом, тогда, по-видимому, можно говорить о начале итальянской культуры как специфической ментальной реальности. Поэтому в этом смысле итальянская культура начала складываться в эпоху позднего средневековья, в начале второго тысячелетия.

Проблема семантической двойственности понятия «культура» носит универсальный характер. Осознание этого обстоятельства снимает множество дискуссий, когда спорящие стороны, опираясь на различные аспекты понимания культуры, ведут рассуждения о различных отношениях. При этом позиции каждой из сторон имеют достаточные основания. Так, к украинской культуре в широком смысле можно отнести сарматскую, скифскую и

др. культуры. Дальнейшее развитие «культурной палеонтологии», несомненно, даст дополнительные аргументы этой точке зрения. Как уже отмечалось в первой главе, «смерти» культуры как таковой не существует. Распад культуры как целостной системы всегда оставляет множество «осколков», которые «усваиваются», трансформируясь «продолжают жить» в последующих культурных образованиях. Ещё должным образом не выявлено, не отслежено влияние сарматов, скифов и других на язык, топонимику, ментальность украинской культуры. Надо полагать, применение методов молекулярной биологии, генетики в культурологии, когда будут составлены генетические карты, атласы народов нашей планеты, убедительно покажет, что в генетический код современного украинца входят фрагменты генетического кода сарматов, скифов, тюрков и др. В узком смысле украинская культура начинается с формирования духа (ценностно-тематического пространства) украинского казачества (с середины XV в.), когда украинские казаки стали осознавать своё отличие как от московитов, так и от поляков.

Проблема начала возникновения культуры еще не получила должного теоретического и методологического осмысления в культурологии. Чаще всего ограничиваются рассмотрением последовательности культурных слоев, начиная с древнейших поселений в границах некоторой территории, и, таким образом, неявно принятый в качестве исходного внекультурологический принцип территориальности фактически элиминирует проблему начала возникновения некоторой культуры. Поэтому в культурологической литературе проблема начала возникновения культуры не получила должного внимания или формулируется и решается в достаточно абстрактной форме, как, например, у А. Тойнби («Вызов-и-Ответ»), О. Шпенглера («рождение», «детство» культуры). Когда можно говорить о начале древнегреческой, французской, немецкой, бразильской, монгольской и других культур? Представляется, выделение единых, универсальных критериев вряд ли возможно и целесообразно в силу неоднородности культурно-исторического процесса.

В рамках предлагаемого понимания культуры как объективной ценностно-мыслительной реальности проблема начала культуры сводится к выявлению её исходной тематической структуры (ИТС), а рассмотрение последующего её развертывания и преобразования выступало бы как развитие культуры, её ментального пространства.

У культур, корни исторического развития которых уходят в глубокую древность, в качестве ИТС может выступать тематическая модель мифологического сознания с поправкой на особенности мифологического восприятия конкретного народа. Очевидно, что задача выделения такой структуры всегда будет сталкиваться с трудностями неполноты эмпирического материала, поскольку дошедшие до нас сведения чаще всего отрывочны или же записаны в более поздний период уже внешним наблюдателем, произвольно наложившим печать интерпретации другой ценностно-мыслительной системы. Между тем, теоретическая конструкция мифологического сознания не может быть универсальным средством построения ИТС. Например, у относительно молодых культур (австралийской, канадской, США) в качестве исходного будет служить ценностно-тематическое пространство на период колонизации.

Предлагаемый способ решения проблемы начала возникновения культуры как выявление её ИТС представляется достаточно эффективным. Если традиционный территориальный подход служит средством внешнего упорядочивания культурно-исторического материала, то тематический подход позволяет проследить внутреннюю логику становления и развития духа изучаемой культуры как идеализированного объекта, разворачивающегося в пространстве. При этом в зависимости от задач исследования любая фаза развития культуры может рассматриваться в качестве исходной тематической структуры, при условии наличия письменных источников, достаточных для осуществления тематического анализа. Так, построение ИТС итальянской культуры возможно от начала основания Рима.

Исследование ИТС белорусской, русской и украинской культур представляется целесообразным начать с анализа ФТС языческой культуры древних славян. Как известно, мы не располагаем письменными источниками непосредственно языческой культуры восточных славян. Имеются лишь отрывочные сведения внешних наблюдателей (христианских писателей Киевской Руси и чужеземных историков, путешественников, представителей других культур). Поэтому конкретная реконструкция ценностно-мыслительного пространства языческой культуры восточных славян не представляется возможной. Однако построение ее общей тематической модели не только возможно, но и необходимо в целях осуществления систематического анализа духовной культуры в историческом развитии.

§ 2. ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ТЕМАТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ЯЗЫЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН ДО ПРИХОДА ВАРЯГОВ НА РУСЬ

Реконструировать ментальное пространство культуры означает установить соответствие между его ценностно-мыслительными элементами, привести их в некоторую систему. Перечисление этих элементов и истолкование их содержания эту задачу не решает. Только систематический анализ создаёт пространственное видение духа культуры. В рамках предлагаемого подхода, как уже отмечалось, в качестве элементарных теоретических объектов тематического пространства культуры рассматриваются темы как объективные, ценностно-мыслительные, целостные образования. Поэтому исходная задача реконструкции ментального пространства восточных славян VIII – первой половины IX вв. сводится к построению фундаментальной тематической структуры, задающей систему его координат. Приступая к тематическому культурологическому анализу, следует учитывать неоднородность по «горизонтали» ментального пространства восточных славян. Расселение древних славян по сторонам горизонта в Европе в VII в. положило начало образованию племён (или союзу племён), проживание которых в различных природных условиях, культурном окружении способствовало нарастающей культурной дифференциации между ними. Это касается не только основных славянских миграционных потоков (восточных, западных и южных), но и подобных процессов внутри их самих. Поэтому базовым, наиболее устойчивым, целостным ментальным образованием, безусловно, следует считать сла-

вянские племенные образования. Именно они были реально существующими и функционирующими духовными целостностями. Представляется более оправданным утверждение, что сами славянские народы накануне возникновения государства осознавали себя прежде всего, а может быть и исключительно, представителями племени, мыслили категориями родоплеменной жизни, потому что именно племя осуществляло основную регуляцию жизнедеятельности. «Все эти племена, – отмечает летописец «Повести временных лет», – имели свои обычаи и законы своих отцов, и предания, и каждые – свой нрав» [74, с. 31]». Поэтому можно утверждать, что в IX в. слово «славяне» сохранилось в употреблении преимущественно для внешних наблюдателей, для которых со стороны этим словом обозначалась группа племён, схожих по происхождению, языку, характеру, образу жизни и т. п. Примечательно, что западные историки (например, Гельмгольд) употребляют слово «славяне» чаще всего при обобщенных характеристиках, при описаниях конкретных событий они, как правило, оперируют племенными категориями. Аналогию подобного не совсем точного употребления этнонима можно найти в современной истории, когда всех граждан СССР внешние наблюдатели называли русскими, Чехословакии – чехами, Югославии – югославами и т. д., что весьма не совпадало с реальной этнической и культурологической картиной.

Поэтому, забегая несколько вперёд, следует отметить, что нельзя утверждать существование до или в эпоху Киевской Руси как древнерусской, так и белорусской, русской и украинской народностей. Осмысление материала в этих категориях представляется очевидной модернизацией, потому что никто из современников не мыслил себя, не осознавал себя таким образом. До возникновения Киевской Руси наиболее стабильными, целостными, экономическими, культурными единицами были племена (надплеменного уровня просто не существовало), затем они были переименованы в земли (интегрирующие факторы в эпоху Киевской Руси были слишком незаметными, чтобы была возможность почувствовать себя единым народом). Всё текло, всё менялось в эпоху Киевской Руси, лишь земли проявляли удивительную устойчивость, а их границы – постоянство. Поэтому употребление терминов «белорус», «русский», «украинец» во время Киевской Руси представляется некорректным.

Применительно к задаче реконструкции тематического пространства культуры восточных славян утверждение его неоднородности методологически означает: необходимо стремиться провести эти различия. Между тем, из-за отсутствия конкретного культурно-исторического материала возможно построение лишь самой общей теоретической модели.

Проведение тематического анализа духовной культуры является задачей необъятной, не одного исследования. Показательным примером тому может служить серия монографий А. Я. Гуревича по средневековой культуре. Центральной проблемой в тематическом анализе становится выделение исходной, фундаментальной, определяющей всё тематическое разнообразие ценностно-мыслительной структуры, образуемой доминирующими темами. Они определяют систему координат тематического пространства культуры и составляют его ценностно-тематическое ядро. Поэтому в осмыслении ментальной культуры

восточных славян основное внимание будет сосредоточено на выявлении этой исходной, базовой, ценностно-тематической структуры, вычленение которой предполагает выделение списка доминирующих тем, анализа их содержания и отношений между ними.

Представляется целесообразным начинать анализ с выявления списка доминирующих тем и определения их значения в тематической системе культуры. Доминирующие темы «божественное», «натура», «эрос», «род», «вольность». «физическая сила» выступают как «аксиомы», фундаментальные категории, смыслообразующие принципы, формирующие ментальное пространство языческой культуры восточных славян. Подобно аксиомам, эти темы выступают очевидными «истинами» мировосприятия восточных славян, заданы непосредственно. Подобно категориям, они являют себя как априорные схемы чувственности и рассудка, упорядочивающие весь чувственно-мыслительный материал. Подобно принципам, они определяют конструирование всего тематического разнообразия пространства культуры, его смысловое содержание и иерархию ценностей. Но самое главное – они задают систему координат, очерчивают горизонт ментального пространства культуры, внутри которого происходят, как в котле варятся духовные процессы. Следует заметить, что подобная тематическая структура не является уникальной. Напротив, она носит универсальный характер, выражает своеобразие первого (архаического или натуралистического) периода мирового культурно-исторического процесса, через который прошли все без исключения народы.

Тематический анализ дошедших до нас письменных источников (до VI в. до н.э.) убедительно показывает натуралистический характер ментальных пространств всех без исключения культур. Это означает, что ни в одной культуре до VI в. до н.э. мы не найдём представлений о разуме и добродетели как чистых, самостоятельных реальностях. Чаще всего и прежде всего такими качествами наделяется божественная реальность, которая при этом выводится за пределы материального мира. Однако в этот период представления о разуме и добродетели вплетаются в синкретическую систему мифологических мировосприятий и в качестве ценностно-мыслительных представлений очерчиваются материальным миром, отождествляемым с миром природы, земной и небесной стихиями. Поскольку ненатуралистических ценностно-мыслительных ориентаций не существовало, то и ментальное пространство культуры носило чисто натуралистический характер. В письменных источниках этого периода (Ригведе, книгах Ветхого Завета, «Илиаде» Гомера и др.) мы обнаруживаем преимущественно натуралистические темы-ценности. В VIII-VII вв. до н.э. наблюдается смягчением нравов, но в целом тематическое пространство остаётся натуралистическими.

Общая характеристика великой ментальной революции

В истории мировой культуры выделяется особый период (с VIII по II вв. до н.э.), названный «осевым временем». «В эту эпоху, – пишет К. Ясперс, – были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к уни-

версальности» [125, с. 33]. Период с VII по II вв. до н.э. включает множество переходных форм и слишком разнородных событий наиболее развитых культур этой эпохи. В этом пёстром многообразии размываются границы, сущность кардинальных перемен.

Эпицентр революционного взрыва ценностно-мыслительного пространства приходится на VI вв. до н.э. в трёх очагах мирового культурно-исторического процесса : Древней Индии, Китае и Древней Греции и Риме. Для нас важно прояснить суть ментального переворота. Примечательно, что кардинальные социально-экономические, религиозно-нравственные преобразования происходят в этих трёх относительно изолированных культурных регионах практически синхронно, хотя и имеют существенно различную направленность. Однако с точки зрения тематического анализа все три культурные революции при всех их различиях имели общую фундаментальную тематическую структуру, что даёт основание для их объединения в единый культурно-исторический процесс.

При всём разнообразии тематических пространств культур в истории мировой культуры можно выделить два основных этапа: натуралистический (архаический) и разумно-добродетельный. Множество культур натуралистического периода, каждая из которых представляется нам уникальным, мифологически-натуралистически насыщенным миром, можно свести к общему ценностно-мыслительному основанию, общей ФТС. Фундаментальную тематическую структуру ментальных пространств культур этого периода составляют доминирующие темы «натуры», «силы», «эроса», «бога» и «рода», которые образуют прочный, монолитный пятигранный кристалл, задающий систему отсчёта и систему координат всего многообразия тематического пространства. основополагающий аксиоматический характер этих тем настолько ярко выражен, что можно говорить о гипернатурализме, гиперфорсизме (от англ. force – сила), гиперэротизме мифологического мышления всех без исключения народов Востока и Запада. В дополнение последние наделяются (фактически освящаются) сакральным характером, а также увязываются прочной сетью отношений взаимного порождения (богов, людей, животных и растений).

Главным в оценке ментальных пространств архаического периода является господство супернатурализма и отсутствие представлений о разуме и добродетели как чистых, самостоятельных реальностях. Разум в культурах подобного типа рассматривается как магически-прагматическая способность (как ведовство и хитрость), а добродетель-доблесть как форма выражения силы.

Тематический анализ древнеиндийских, древнекитайских, зороастрийских, древнегреческих и римских письменных источников VII–VI вв. до н.э. приводит к выводу, что именно в этот период происходит спонтанное, практически синхронное, независимо друг от друга открытие потрясающей в своей чистоте и возвышенности объективной, сакральной, разумно-добродетельной реальности. С самого начала она осознавалась как выражение истинно сущей, чисто духовной божественной реальности. «В осевое время произошло открытие того, – пишет К. Ясперс, – что позже стало называться разумом и личностью» [125, с. 34–35]. Известны трудности с датировкой письменных источников того периода в этих культурах. Можно было бы смягчить вышесделанные утверждения. Но именно впе-

чатление спонтанности и синхронности этого суперреволюционного события вынуждает прийти к такому выводу. Суть ценностно-мыслительного переворота выражалась в обнаружении разумно-добродетельной реальности и в восхищении её возвышенностью и совершенством. Если в настоящее время доминируют субъективистские ценностно-мыслительные ориентации, то в рассматриваемый период, напротив, господствовал тотальный объективизм. Практически отсутствовала терминология для обозначения субъективного поля восприятия. Поэтому разумно-добродетельное субпространство изначально воспринималось как объективная, надличностная, непосредственно воспринимаемая реальность. Сначала было ощущение и восхищение, а затем постепенно начало приходить понимание своеобразия этой реальности. Не было слов для её обозначения. Примечательно, что эта реальность сразу же воспринималась как фундаментальная, божественная реальность. И лишь впоследствии в процессе использования старых, но в значительной степени наполненных новым содержанием терминов и введения новых началось осознание природы этой реальности. Этот путь просветления нам проложили множество безымянных мудрецов, известных первых философов и творцов великих религий. Генезис философии этого периода есть выражение рефлексивной составляющей этого пути. Осмысление этой объективной ментальной реальности есть процесс её тематической структуризации. Но поскольку это разумно-добродетельное субпространство было погружено в существенно различные, тематически упорядоченные, мифологические пространства культур Древней Индии, Китая и Греции, то и её тематическая структуризация в ценностно-мыслительных пространствах этих культур пошла существенно иными путями. «Эпоха, в которой всё это происходило на протяжении веков, – отмечает К. Ясперс, – не была периодом простого поступательного развития. Это было время уничтожения и созидания одновременно. И завершения достигнуто не было» [125, с. 36].

Открытие пространства сокровенного бытия

В мифологическом сознании архаического общества специфическая природа божественной, материальной и субъективной реальностей не осознавалась. Они рассматривались в синкретическом единстве. Божественное, подобно соли в морской воде, насыщало натуралистическое ментальное пространство архаической культуры. В период ментальной революции VI в. до н.э. на Востоке была открыта сверхразумная, нематериальная природа божественной реальности, пространство сокровенного бытия. В Древнем Китае сокровенное бытие получило осмысление в даосистском учении о Дао. Но наиболее полно, глубоко и всестороннее представление потаенная природа божественной реальности получила в Древней Индии в индуизме (в учении о Брахмане и Атмане) и в буддизме (в учении о пустоте, дхарме, нирване). В освоении божественной реальности древние греки дошли до понимания её лишь как разумно-добродетельного бытия.

После ментальной революции VI века исходным положением древнегреческого мировосприятия стало представление о том, что в основе мироздания лежит разумно-добродетельная реальность, которая выражает суть всего сущего. Учение Пифагора о чис-

лах, Гераклита о логосе, Парменида о бытии, Анаксагора о Нусе, Платона об эйдосах, Аристотеля о форме есть различные способы теоретического осмысления этой идеи. Платоновско-аристотелевское понимание материи как некоего пассивного, неопределенного, аморфного начала, субстрата всех вещей, для греков стало общим местом. Божественная разумно-добродетельная реальность (числа, логос, бытие, Нус, эйдосы, формы) структурирует, упорядочивает, творит мир, превращает его в совершенный космос и таким образом составляет его сущность. Выше этой реальности ничего нет. Она есть предел мироздания. Поэтому для греков все мироздание становится разумно-добродетельно насыщенным. Разумно-добродетельное начало лежит в основе любой вещи, социального явления и человека, что делает их совершенными. Для древних греков была очевидна мысль о объективной, разумно-добродетельной заданности бытия. Это обстоятельство предопределяет монолитность ментального пространства культуры.

До Иисуса греки и римляне, как и иудеи, не знали пространства сокровенного бытия как метафизического пространства свободы. Последнее, как на Востоке, так и на Западе, имеет общую природу. В каждой развитой религии оно различается лишь тематически. Сокровенное бытие состоит из двух частей: метафизической и нравственной. Первая включает совокупность представлений о божественной реальности, образующих само пространство спасения. Вторую составляет система морали, заповедей религии, указывающих путь к спасению. Нравственные требования всегда выступают в качестве средства очищения души подвижника. В ментальном же пространстве культуры они являются абсолютными ценностями. Чистое метафизическое пространство божественной реальности являет собой абсолютную цель – высшее сокровенное бытие. В религии справедливо действие «принципа дополнительности», применяемого в современной науке, в частности в квантовой физике, согласно которому использование различных приборов приводит к различным теоретическим описаниям исследуемого явления. Само же явление есть объективный, целостный процесс. Например, одни приборы выявляют свойства элементарной частицы как волны, другие – как корпускулы. Так и в религии. Есть единое, чистое сокровенное божественное бытие как онтологическая реальность. Развитые религии указывают различные пути к ее достижению и дают различные «теоретические описания» этой реальности, которая сама по себе едина. Поэтому все метафизические картины божественного бытия равноправны, имеют право на существование.

Открытие сокровенного бытия обнаружило новое, дотоле неведомое измерение ментального пространства. Его действительно сокровенный характер выражается в том, что оно составляет самую высшую, чистую, глубокую реальность всего сущего как субстанциальный и сущностный принцип, как внешнего мира, так и человека. В индуизме эта реальность дифференцируется: в мире – это Брахман, в человеке – Атман. В даосизме ее составляет Дао, в христианстве – Царство Небесное, Благодать Божья. Бог (Брахман, Будда, Дао, Иегова, Христос, Аллах) близко. Бог рядом. Бог везде. Однако вхождение в пространство его сокровенного бытия, достижение метафизической свободы возможно только при условии умерщвления всех желаний в этом мире, т. е. действительного выхода из

пространства чувственно воспринимаемого мира. Это узкий путь спасения. По нему могут пройти немногие. Их называют святыми. В развитых религиях разработаны различные практики вхождения в сокровенное божественное пространство, включающие медитацию, пост, молитву, нравственное очищение и т. д. Широкий путь к спасению предполагает временное вхождение в пространство сокровенного бытия в процессе осуществления религиозных обрядов, когда имеет место временное освобождение от мирских, чувственных вожделений. Таким образом, ментальное пространство стало неоднородным. В нем в профанизованное пространство жизненного мира встроено пространство сокровенного бытия. Синкретическое единство сакрального и натуралистического в мифологическом сознании придавали ментальному пространству относительно однородный характер.

В Древней Индии тематическая структура сокровенного бытия (темы «Брахмана», «Атмана», «кармы», «мокши» и др.) выстраивали всю систему социально-политических, семейно-бытовых отношений, структуру всего ментального пространства. Четыре варны древнеиндийского общества (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры), четыре периода в жизни индийца (ученичества, домохозяина, отшельника и аскета) представляли собой ступени восхождения социальной группы или индивида к метафизическому пространству свободы. В Древнем Китае конфуцианская система ценностей определяла пространство социального бытия, даосизм обеспечивал выход в сокровенное бытие Дао. До Иисуса ментальное пространство Греции и Рима было монолитным. В нем отсутствовало субпространство сверхразумного сокровенного бытия.

В тематическом пространстве культуры наиболее фундаментальной является тематическая структура божественного сокровенного бытия, которая выступает в качестве системы отсчета всех ценностно-мыслительных ориентаций. Вместе с тем метафизический характер последнего закладывает предпосылки разрыва ментального пространства культуры, когда «жизнь в мире» и «жизнь в Боге» становятся не только автономными, но и несовместимыми реальностями, которые определяются существенно различными ФТС. Ориентации, обращенные к чувственному миру, имеют натуралистическую направленность, а ориентации, обращенные к Богу, – трансцендентную. В культурно-историческом процессе, в социальной жизни всегда есть опасность скольжения в болото натурализма, когда пространство жизненных ориентаций задают темы «добычи», «силы», «эроса». Тогда сокровенное бытие становится пространством ухода от мерзостей окружающей жизни. Так, в Древней Индии по мере кристаллизации кастовой социальной структуры общества, нарастания деспотизма религиозное подвижничество приобретает характер бегства из пространства социально-политической несвободы в пространство метафизической свободы. Поэтому одним из главных Вызовов, стоящих перед всякой культурой, является задача гармонизации двух автономных реальностей – «жизни в мире» и «жизни в Боге». В русской культуре этот разрыв до сих пор преодолеть не удастся. Универсальным Ответом на этот Вызов является построение социального пространства на ФТС, доминирующими темами которого выступают темы «закона», «свободы», «разума» и «добродетели».

Культурологические последствия

Ментальная революция середины первого тысячелетия до н.э. знаменовала собой важнейшее событие в истории мировой культуры, суть которого выражается в обнаружении и осознании субстанционального характера разумно-добродетельного бытия на Западе и сверхразумного бытия на Востоке. На языке тематического анализа эта революционная эпоха описывается как переход от натуралистически-силовой ФТС к разумно-добродетельной, в результате которого происходит коренное преобразование метрики ценностно-мыслительного пространства культуры. Мировой культурно-исторический процесс распадается таким образом на два основных, существенно различных периода, архаический и классический, или натуралистически-силовой и разумно-добродетельный. Первоначально ментальная революция произошла в трёх очагах, трёх культурах-«популяциях», трёх относительно замкнутых ментальных пространствах – Древней Индии, Китае, Греции и Риме.

В самом общем плане открывается следующая логика развития мирового культурно-исторического процесса. В результате ментальной революции в каждой из этих культур сложились ФТС, разумно-добродетельные по природе, однако, тематически существенно отличающиеся одна от другой. Одной из главных тенденций развития мировой культуры просматривается трансляция этих ФТС, задающих новые системы координат, на культуры иных народов. Многообразие форм взаимодействия последних, имевших натуралистически-силовое тематическое пространство, с культурами-«великанами» неизменно приводили к общему результату: народы-«прозелиты» открывали для себя высшее, совершенное ценностно-мыслительное пространство, вхождение в которое для них сопровождалось в свою очередь переживанием великой ментальной революции, тотальной «переоценкой всех прежних ценностей», падением натуралистически-силовой ФТС и установлением разумно-добродетельной. Очевидно, что формы «переживания» кардинальных ценностно-мыслительных преобразований были самыми разнообразными. Поэтому античную, древнеиндийскую и древнекитайскую культуры можно назвать тремя китами мировой культуры, поскольку они являются генераторами фундаментальных тематических структур в большей или меньшей степени преобразовавших ментальные пространства всех других (без исключения) культур. Этот процесс продолжается и по настоящее время.

Поскольку последующий культурно-исторический процесс на Востоке представлял собой трансляцию тематических структур Древней Индии и Китая на ментальные пространства культур Юго-Восточной Азии, Кореи, Японии и других, то можно утверждать, что ФТС древнеиндийской и древнекитайской культур образуют исходное тематическое ядро культур Востока в целом. В самом общем плане логика культурно-исторического процесса на так называемом Западе развивалась по тому же сценарию – посредством внедрения, ассимиляции тематических структур античности и христианства в качестве базовых в ментальные пространства культур-«популяций» Западной Европы. Основные задачи настоящего исследования не позволяют более подробно рассмотреть особенности ментальных революций в Древней Индии, Китае, Греции и Риме. Ограничимся следующим

замечанием. Наиболее последовательные, глубокие ценностно-мыслительные преобразования имели место в культуре Древней Индии. В шестом веке до н.э. индийцы прошли весь метафизический путь до конца, в соответствии с которым они установили социально-политическую структуру общества. Дальше уже идти было некуда. Поэтому вся последующая древнеиндийская история – это история концептуального развёртывания основных идей-тем революционной эпохи в рамках сформировавшейся системы координат. Для «внешнего» наблюдателя ментальное пространство древнеиндийской культуры как бы замерло в устоявшихся ценностно-мыслительных структурах.

Древнегреческая же ментальная революция оказалась незавершённой в метафизическом плане. Греки не дошли до идеи спасения, остались в этом чувственном, разумно-добродетельном мире. Лишь полтысячелетия спустя (а фактически в четвёртом веке новой эры) христианство довершило движение античного духа. Поэтому ментальное пространство западноевропейской культуры основывается на двух ФТС – античности и христианства. История стран Западной Европы убедительно показывает, что вхождение в ценностно-мыслительное пространство западноевропейской культуры с необходимостью предполагает ассимиляцию народом-«прозелитом» ФТС античности (принятие в качестве доминирующих тем «свободы», «закона», «добродетели», «красоты») и христианства. Разрушение ФТС античности в VII–IX веках в феодальной Западной Европе привело к возрождению натуралистически-силового ментального пространства в частной и социально-политической жизни. Потребовалась рыцарская ментальная революция в X–XI веках, чтобы вернуться в русло прежних ценностно-мыслительных структур. Примечательно, что принятие христианства и резко негативное отношение к античной культуре как к языческой в Киевской Руси, отсутствие рыцарского движения предопределили разорванность ментального пространства древнерусской и русской культур и трагический путь исторического развития: частная и социально-политическая жизнь были погружены в натуралистически-силовое тематическое пространство, а сокровенное бытие составляло христианство. Таким образом, осевое значение ментальной революции середины первого тысячелетия до н.э. выражается в том, что сформировавшиеся в это время ФТС, с одной стороны, Древней Индии и Китая, а с другой – Древней Греции и Рима предопределили два русла культурного развития (Востока и Запада) как процесса тематического развёртывания и дифференциации ментальных пространств культур.

С точки зрения тематического анализа логику развития мирового культурно-исторического процесса виртуально можно представить следующим образом. Если на культурологической карте Земли архаические культуры обозначить зелёным цветом, культуру Древней Индии – оранжевым, Китая – красным, Греции – синим, христианство – голубым, то мы увидим движение по поверхности планеты двух волн, красно-оранжевой и сине-голубой, расширяющих пространства культур Востока и Запада и сокращающих пространство зелёного цвета архаических культур. Однако, чтобы избежать упрощённо унифицированного представления культурологической карты мира, будто бы раскрашенной в сине-голубой и красно-оранжевый цвета, следует иметь в виду, что «окрашивание»

ментального пространства каждой культуры происходит на глубинном уровне, выполняет функцию первоосновы, «грунтовок», слой которой в каждой культуре не одинаков. Поэтому на поверхности культурологическая карта по пестроте полностью совпадает с политической картой мира, потому что в постоянно изменяющемся мировом культурно-историческом процессе число культур как специфических пространственных конфигураций соответствует числу государств, очерчивающих их границы.

Тема «натуры»

Обратимся к анализу вышеназванных тем архаической ФТС на материале языческой культуры восточных славян. Начнём с темы «натуры». Варварская жизнь славян была полностью погружена в окружающую богатую природную среду. Можно сказать, что вне природы жизнедеятельность восточных славян не существовала. Восточные славяне вплоть до X в. были поистине детьми природы. Как известно, цивилизованный образ жизни предполагает прогрессирующий процесс преобразовательной деятельности человеческого сообщества, неуклонный рост ноосферы, созданного людьми культурного пространства, чаще всего выражающегося в росте городской среды, прежде всего – больших городов. В древнейших культурах планеты преобразовательная культуротворческая деятельность выступает в качестве исходной, фундаментальной ценностно-мыслительной ориентации (египетской, вавилонской, индийской, китайской). Это обстоятельство удачно зафиксировал А. Тойнби при объяснении возникновения этих цивилизаций («Вызов-и-Ответ»). Эта же особенность ментальности находит яркое отражение в греческой мифологии, в мифах о культурных героях, которые преобразовывают хаос тератоморфного мира в рационально упорядоченный космос. Эта эстетически-преобразовательная, конструктивная деятельность как характерная черта античной культуры была воспринята европейским духом.

Напротив, славяне вольно селились на плодородных землях близ богатых рыбой рек и зверем лесов, на что в один голос указывают историки. Умеренный климат и благодатные природные условия формировали мягкий, уравновешенный характер и размеренный образ жизни, в котором отсутствовали стимулы, потребность к упорной преобразовательной деятельности. Поскольку окружающий природный мир был полон богов (высших, олицетворявших природные стихии, и низших, пространственно локализованных в рощах, полянах, реках и т. д.), то можно сказать, что ментальная структура языческой культуры восточных славян (эти характеристики также относятся к западным и южным славянам, хотя они к X столетию и испытали уже некоторое воздействие западноевропейской и византийской культур) носила чисто натуралистический характер, не выходила за пределы естественных, природных потребностей, интересов и представлений. Чтобы избежать неверных толкований, следует подчеркнуть: натуралистический характер культуры восточных славян не означает животный. Очевидно, славянское общество в VI–IX вв. на переходе от варварства к цивилизации было достаточно сложным образованием, со сложными внутри и межплеменными отношениями и достаточно развитой материальной культурой,

анализ которых лежит за пределами нашего исследования. В этой связи представляется важным зафиксировать только то, что сфера ценностных ориентаций восточных славян ограничивалась горизонтом мира природы. Ненатуралистических ценностно-мыслительных ориентаций просто не существовало. Используя терминологию Ф. Ницше, можно сказать, что языческая культура древних славян была чисто дионисийской культурой. На возражение о необходимости допущения существования христиан на территории восточных славян, можно ответить, что христиане, если и были в IX в. на землях восточных славян, то представляли собой культурологически замкнутые образования, подобно отдельным изюминкам в большом хлебном каравае, и на культурную ситуацию практического влияния не оказывали. Примером тому же в X в. может служить замкнутость в себе как христианки княгини Ольги и описанный летописцем случай с варягом-христианином в самом «просвещённом» городе Киевской Руси Киеве.

Древние славяне не выделяли себя из природы, осознавали себя как органическое продолжение её «тела», «видели» и «чувствовали» её изнутри. Результатом подобного мировосприятия, как известно, явилось множество природных примет, многообразие форм оборотничества.

«Натурализм» языческого славянского духа проявляется во всём образе жизни, носит всеохватывающий характер. Это отмечают византийские историки, в частности в описании вооружения, военной тактики славян. «Вступая в битву, – пишет Прокопий из Кесарии, – большинство из них идет на врагов со щитами и дротиками в руках, панцирей же они никогда не надевают; иные не носят ни рубашек (хитонов), ни плащей, а одни только штаны, подтянутые широким поясом на бёдрах, и в таком виде идут на сражения с врагами» [85, с. 250], и далее: «... Эти варвары лучше всех других умели сражаться в гористых и трудных местах» [85, с. 319]. Псевдо-Маврикий в «Стратегиконе» пишет о славянах: «Они многочисленны, выносливы, легко переносят жар, холод, дождь, наготу, недостаток в пище... Сражаться со своими врагами они любят в местах, поросших густым лесом, в теснинах, на обрывах...» [120, с. 26–27].

С темой «натуры» непосредственно связана проблема её пространственной и временной упорядоченности в духовной культуре восточных славян. Не углубляясь в достаточно разработанный материал, ограничимся перечислением основных характеристик языческого времени: цикличность, т. е. периодическая повторяемость природных циклов, а также первообразов поведения как эталонов, восходящих к божественному прототипу; встроенность в настоящее прошлого и будущего, его «вневременность». «Здесь нет ясного различия между прошедшим и настоящим, – пишет А. Я. Гуревич, – ибо прошлое вновь и вновь возрождается и возвращается, делаясь реальным содержанием настоящего. Но, утрачивая самостоятельную ценность, настоящее вместе с тем наполняется более глубоким и непреходящим содержанием, поскольку оно непосредственно соотнесено с мифическим прошлым, с минувшим, которое вечно длится. Жизнь лишается характера случайности и быстротечности. Она включена в вечность и имеет более высокий смысл» [21, с. 108]. Восприятие времени в пределах смены поколений, родовых генеалогий, перечисление

предков придают ему родовой характер. Время неоднородно, антропоморфно, неточно. «Время столь же реально и вещественно, как и весь остальной мир. Поэтому время можно упорядочивать и разделять, так и поступили боги при сотворении мира: создав землю и небеса, они разделили время и установили его исчисление. Время можно предрекать и изменять его содержание. Следовательно, время для человека варварской эпохи – нечто совершенно иное, нежели для нас: это не форма существования мира, абстрагированная от вещей, а конкретная предметная стихия, ткань на станке богов, и норны обрезают нити её – человеческие жизни» [21, с. 111]. Время конкретно, насыщено жизненными переживаниями.

Пространство также воспринимается конкретно и эмоционально переживается. В отличие от однородного физического евклидова пространства социальное пространство, как известно, неоднородно. Однако характер неоднородности современного социального пространства и языческого пространства древних славян существенно различается.

Современное социальное пространство преимущественно профанизировано, рационализировано. Область сакрального пространства в развитых культурах строго локализована (храмы, святыни народа и т. д.). Современное социальное пространство преимущественно рукотворно, отличается прогрессирующим ростом разнообразия пространственных форм: «личное» пространство (дом), пространственное многообразие различных социальных институтов, культурных, спортивных заведений и др. При этом роль «личного» пространства постоянно возрастает. Оно всё более усложняется, наполняясь личными вещами, становится органическим продолжением внутреннего мира («мой дом – моя крепость»). В последние десятилетия наблюдается бурный рост виртуальной пространственной реальности в связи с развитием телевидения и особенно компьютерной революции.

Языческое пространство преимущественно «натуралистично» и включает леса, степи, реки, горы. «Личное» пространство пребывает в зародышевом состоянии и сводится к примитивной утвари жилища – полуземлянки или мастерской. В отличие от современного социального пространства языческое пространство древних славян главным образом сакрально. Всё оно оказывается заполненным богами, добрыми и злыми духами (выступает ареной их борьбы и деятельности) настолько, что локализация области профанного пространства не представляется возможной. Вместе с тем, в сакрализованном пространстве выделяются места повышенного божественного воздействия: прежде всего, святилища, а также священные рощи, деревья, кладбища, перекрёстки и т. д.

Существенной особенностью пространства восточных славян является то, что освоенная его часть теряется в его бесконечных просторах дикой природы. Для представителя европейской культуры эпохи средневековья известный мир имел достаточно чётко очерченную границу, за пределами которой находится *terra incognita* – иной мир, другой структуры. В этот иной мир входят земли восточных славян. Даже для византийских историков территория нынешней Украины оставалась совершенно неизвестной. Для восточных славян, напротив, мир бескрайних степей, дремучих лесов был родной средой обитания, а освоенная европейцами ойкумена представляла собой мало изученную область,

пригодную для наживы. Тема «натуры» является источником натуралистических ценностей, множества натуралистических тем частного порядка.

Тема «эроса»

Натуралистический образ жизни в качестве одной из важнейших чувственных, ценностно-мыслительных ориентаций предполагает эротическое отношение к действительности. Подобно тому, как сахар равномерно растворяется в сосуде с водой, так и ментальное пространство языческой культуры восточных славян было наполнено эротическими вожделениями. Буйство жизненных сил в окружающей природе создавало объективные предпосылки для формирования мировосприятия через призму эротических представлений.

В более жёстких природных, демографических и других условиях общества возникает необходимость в более строгой регламентации половых отношений, семейной жизни. «Неизбежно возникавшая потребность в регулировании численности жителей Скандинавии, – пишет А. Я. Гуревич, – удовлетворялась разрешенным языческими верованиями детоубийством. Новорождённого приносили отцу, и он решал оставить ребёнка в семье или нет. Если он не считал это возможным вследствие своей бедности, физических недостатков или слабости ребёнка, младенца относили в лес или пустынную местность и оставляли на произвол судьбы. Особенно часто так поступали с девочками. Если же новорождённого окропили водой и отец дал ему имя и взял в руки, он считался членом семьи, рода, после чего выбрасывание его расценивалось бы как убийство. Мужчина имел право признавать или отвергать детей, рождённых вне брака от рабыни или наложницы; если он не признавал ребёнка, его судьбой должна была распорядиться сама мать. В те времена в ходу было понятие *gravgansmenn* – «люди, обречённые на могилу»: если вольноотпущенник не мог прокормить своё потомство, детей оставляли в открытой могиле; бывший господин вольноотпущенника должен был взять наиболее крепкого из этих несчастных, остальные погибали голодной смертью. Показательно, что, когда в 1000 г. исландцы согласились принять крещение, было оговорено сохранение старинного обычая выбрасывать новорождённых. Эти варварские обычаи легко осудить, однако их нельзя объяснить чёрствостью родительского сердца. Нужда ожесточает. Суровые климатические условия Исландии постоянно держали её население под угрозой голода. Во время сильного голода, постигшего остров зимой 976 г., убивали стариков. Видимо, неспроста датчане в Западной Европе того времени прослыли обжорами: после скудного питания на родине они с жадностью набрасывались на пищу, которой были богаче жители более плодородных стран» [22, с. 14].

Восточные славяне, напротив, привольно расположились на обширной территории небольшими родовыми группами. Поэтому достаточно богатые природные условия (особенно на юго-западных землях) и низкая плотность населения в значительной степени смягчали напряжённость в социальных и, в частности, половых, семейных отношениях. Прimitивное жилище, чаще всего представлявшее собой состоящую из одного помещения полуземлянку – всё это способствовало формированию натуралистического образа

жизни, в котором половые, семейные отношения не были жёстко регламентированы, а эротическая сфера не была локализована. «А древляне жили звериным обычаем, – пишет с негодованием летописец в «Повести временных лет», – жили по-скотски: убивали друг друга, ели всё нечистое, и браков у них не бывало, но умыкали девиц у воды. А радимичи, вятичи и северяне имели общий обычай: жили в лесу, как звери, ели всё нечистое и срамословили при отцах и при снохах, и браков у них не бывало, но устраивались игрища между сёлами, и сходились на эти игрища, на пляски и на всякие бесовские песни, и здесь умыкали себе жён по сговору с ними; имели по две и по три жены» [74, с. 31].

Подтверждением тому служит уходящая в глубокую древность, развитая способность славян к сквернословию, которое является отголоском этой древней эпохи самодовлеющего, господствующего эротизма. В тот период подобный способ выражения не воспринимался столь отрицательно. Он был обычной, вероятно, необходимой формой общения, нормой выражения, отражавшей всеобщую, доминирующую роль Эроса в варварской жизни славян. Лишь с принятием и утверждением христианства, объявившего тотальную войну натуралистическому образу жизни, известный способ выражения получил негативную оценку как сквернословие, как грех. Пропитанный эротизмом дух славянской языческой культуры подлежал очищению от дурного запаха. Примечательно, что эротизация в результате сексуальной революции современного ментального пространства, падение уровня духовности, прогрессирующее распространение чувственно вожделяющих ориентаций в современной культуре способствовали реабилитации подобного языка, проникновению и утверждению его в областях, ранее для него запретных и недоступных (в языках самых богатых слоёв общества, художественной литературы, кино, телевидения и др.).

Тема «рода»

Эротическая насыщенность языческого мира восточных славян с необходимостью предполагает органическую связь с темой «рода» («порождения», «плодородия»). Фундаментальное значение темы «рода» в ментальном пространстве восточных славян находит отражение в языке, в словах, выражающих жизнеопределяющие ценности, корень которых составляет «род»: род, народ, Родина, рожать, урожай, природа и др. В слове «природа» («при-роде») в полной мере проявляется основополагающее, натуротворящее значение Рода как универсального, производящего, божественного начала всего сотворённого. В этой связи представляется справедливым утверждение Б. А. Рыбакова: «Род оказывается всеобъемлющим божеством Вселенной со всеми её мирами: верхним, небесным, откуда идёт дождь и летят молнии, средним миром природы и рождения и нижним с его «огненным родством» [98, с. 453]. Тогда становится понятным противопоставление Рода христианскому богу Вселенной Саваофу.

Б. А. Рыбаков убедительно показывает полифункциональность Рода: «Род – творец Вселенной. Род вдвухает жизнь в людей. Род – бог неба и дождя. Род связан с земной водой (родники, родища). Род связан с огнем. Род связан с подземным пеклом (родство огненное). Род связан с красным цветом (рдяный, родный). Род связан с шаровой молнией (ро-

дина)» [98, с. 458]. Вместе с тем, трудно согласиться с утверждением Б. А. Рыбакова о центральном, главенствующем положении Рода в пантеоне богов, подобно Зевсу. Всеобщность, полифункциональность Рода носит всеохватывающий, размытый характер как торжество универсального принципа плодородия, порождающей силы. Однако силы не верховной, не деспотической, в значительной мере лишенной карающей функции.

Буйство чувственности, своеобразный «демократизм» Рода является одним из живительных источников его притягательной силы, устойчивости в мифологических представлениях славян, несмотря на притеснения со стороны православной церкви. «Перуну после крещения Руси молились только «по украинам», а о культе Рода и рожениц наши источники говорят как о повсеместном, устойчивом и неистребимом. Известна даже календарная дата празднества и пиров в честь рожаниц – 8 сентября, день рождения богородицы: известно, что «череву работные попы» ради материальных выгод («откладов») примирились с бесовской трапезой в честь Рода и рожаниц» [98, с. 201].

Значимость темы «рода» как фундаментальной мыслительной категории выражается также в том, что осмысление мира осуществляется в терминах родовых отношений. Категория «рода» в языческом мышлении древних славян выступает важнейшим средством упорядочивания, структурирования материала. Мировосприятие через призму универсальных родовых отношений является эффективным средством определения места любого явления (божественного, природного, социального), прежде всего – самого себя в системе мироздания, характера его отношений с другими явлениями. «Родовое мышление» древних славян функционально аналогично современному детерминистскому мышлению. Если мы воспринимаем мир через призму универсальных причинно-следственных связей, то для славянина-язычника универсальные родовые отношения, отношения взаимного порождения приводили к специфическому пониманию всеобщей связи, системной организации мира.

Логика «родового мышления» имплицитно включает принцип иерархического построения мироздания (божественного, природного и социального миров). Иерархически упорядоченный строй мышления является одной из определяющих черт языческого мировосприятия варварских обществ, который получил дальнейшее развитие по мере становления феодализма в Западной Европе.

Таким образом, одной из доминирующих ценностно-мыслительных ориентаций древних славян в целом и в частности в социальных отношениях являлись родовые, взаимного порождения связи, в которые представления о народности как специфической целостности, очевидно, не встраивались. Летописец в «Повести временных лет» отмечает кровнородственную основу расселения славян: «Поляне же жили в те времена отдельно и управлялись своими родами; ибо и до той братии (о которой речь в дальнейшем) были уже поляне, и жили они родами на своих местах, и каждый управлялся самостоятельно» [74, с. 27, 29]. Между тем, «родовое мышление» восточных славян носило неоднородный характер. По мере продвижения на север, где социальные, этнические и др. отношения приобретали более устойчивый, стабильный характер, а природные условия становились

более суровыми, кровнородственные связи приобретали большее значение. В юго-западных, лесостепных регионах, на территории нынешней Украины постоянные стычки с кочевниками, миграция населения, периодическое его перемешивание, сравнительно низкая плотность населения (жили небольшими родами, семьями) подрывали кровнородственные отношения и создавали более широкие возможности для индивидуальной свободы.

Тема «вольницы»

Тема «вольницы» как бытия произвола, отсутствия принуждения, простора в действиях выступает одной из фундаментальных ценностей духа древних славян, отличительной чертой славянского менталитета. Непосредственно на лоне природы, среди её неосвоенных безграничных пространств, неисчерпаемых природных ресурсов формировался независимый, самостоятельный, согласный с желаниями образ жизни восточных славян, подчинявшийся плавному, самодовлеющему течению природных циклов. Дух «вольницы», словно с молоком матери и вдыхаемым воздухом, пропитывал весь строй славянской души, наполнял ощущением полноты жизни, свободы волеизъявления. «Племена славян и антов сходны по своему образу жизни, – пишет Псевдо-Маврикий в «Стратегиконе», – по своим нравам, по своей любви к свободе: их никоим образом нельзя склонить к рабству или подчинению в своей стране» [120, с. 261]. Рабство у славян, вероятно, не имело жестких форм, носило патриархальный характер. Оно словно было несовместимо с доминирующим духом вольницы. «Находящихся у них в плену, – продолжает Псевдо-Маврикий, – они не держат в рабстве, как прочие племена, в течение неограниченного времени, но, ограничивая (срок рабства) определённым временем, предлагают им на выбор: желают ли они за известный выкуп возвратиться восвояси, или остаться там (где они находятся) на положении свободных и друзей» [120, с. 27].

«Вольный» образ жизни складывался не по мере формирования устойчивых правовых механизмов социальных гарантий прав индивида, как это было, например, в Древней Греции, а в результате в значительной степени отсутствия внешних факторов принуждения, насилования. Проблема становления «духа вольницы» у восточных славян требует более детального анализа. Здесь только заметим, что, вероятно, исходными факторами его формирования были богатство природных ресурсов и низкая плотность населения, которые, в свою очередь, тормозили развитие механизмов социальной регуляции. Поскольку жёсткой борьбы за выживание не было, то жизнь древних славян на уровне социальных отношений (племенных, родовых), в семейной и индивидуальной жизни приобретала преимущественно неупорядоченный, неорганизованный характер. Как свидетельствуют раскопки, восточные славяне жили небольшими поселениями. Поэтому можно допустить, что в их жизненном мире отсутствовали надродовые социальные ценности, которые возникают по мере образования государства, сплочения народности и т. д. («Русь», «царь», «мы, русские, украинцы»), приобретая самодовлеющее значение. Это обстоятельство четко фиксируют историки. «Эти племена, – пишет Прокопий из Кесарии, – славяне и анты, не

управляются одним человеком, но издревле живут в народоправстве (демократии), и поэтому у них счастье и несчастье в жизни считается общим делом» [85, с. 249–250]. «Так как между ними нет единомыслия, то они не собираются вместе, а если и соберутся, то решенное ими тотчас же нарушают другие, так как все они враждебны друг другу, и при этом никто не хочет уступить другому» [120, с. 28].

В этой связи общественно-политический строй общества восточных славян можно было бы назвать «варварской демократией», в основе которого лежал «натуралистический анархизм» как проявление духа «вольницы». В нем преобладали импульсивные действия, желания, стремления, произвол, неприятие подчинения и т. д., а авторитет разума, порядка, закона были неразвиты, подчинены, приглушены. Поэтому общество восточных славян к IX веку представляло собой мало управляемое, аморфное образование. Это было общество реального «натуралистического анархизма», в котором господствовали сильные страсти, чувственные вожделения. Вместе с тем, это было общество несвободы, потому что свобода, как известно, является одним из высших проявлений цивилизованного существования, в котором господствуют разум, закон и свобода личности как абсолютные ценности. К сожалению, до настоящего времени восточным славянам не удалось осуществить переход к цивилизованному обществу, в котором определяющей ценностью были бы индивидуальная свобода, защищенная сетью правового законодательства.

Тема «физической силы»

Тема «физической силы» также является абсолютной ценностью языческого духовного мира восточных славян и, как и предыдущие, носит универсальный характер, т. е. как бы наполняет, окрашивает всё ценностно-мыслительное пространство. Непокоримый авторитет физической силы отчетливо проявляется в наиболее древних пластах восточнославянского фольклора, в былинах, сказках и т. д. В древнерусских былинах эта тема занимает центральное место и раскрыта с наибольшей полнотой. В былинах наиболее ярким и древним образом, воплощающим неукротимую мощь физической силы, является Святогор.

«Не с кем Святогору силой померяться,
А сила-то по жилочкам
Так живчиком и переливается.
Грузно от силушки, как от тяжелого бремени» [11, с. 34].

В былине «Илья Муромец» калики перехожие так говорят о Святогоре: «Его и земля на себе через силу носит» [11, с. 105].

В натуралистическом ценностно-мыслительном пространстве физическая сила выступала одним из основных критериев значимости объекта или явления. Физическая сила составляет корень и ствол характера героя. Всё остальное образует крону могучего дерева, является производным. Осевое значение физической силы проявляется в нравственном языческом идеале.

Анна Комнина в своем труде «Алексиада», который посвящен описанию царствования её отца, византийского императора Алексея Комнина, даёт тонкую характеристику одному из мятежников Василаки: «Не говоря уже о других его качествах, этот муж вызывал восхищение своим ростом, силой рук, величественным выражением лица; такие достоинства более всего привлекают грубый и воинственный народ. Ведь он не смотрит в душу человека и не обращает внимания на его добродетель, но удовлетворяется телесными достоинствами, восхищается смелостью, силой, быстротой бега и ростом, считая, что этих качеств вполне достаточно для багряницы и диадемы» [43, с. 70]. На наш взгляд, она удачно в образе Василаки фиксирует шкалу ценностей варварской, языческой культуры, основу которой составляет грубая физическая сила.

И это вполне понятно: при натуралистическом образе жизни, когда социальные механизмы регуляции общественных отношений не носят жёсткого характера, четко не выражены, иерархия отношений, социальное признание в большой степени зависит от физических способностей. К тому же на формирование языческого культа силы непосредственное влияние оказывают неукротимые, господствующие силы природы. В центральном божестве языческого пантеона Перуне наибольшее почитание и поклонение вызывает его безграничная, торжествующая, неукротимая мощь физической силы молнии и грома.

Культ силы является неотъемлемой чертой духовного мира варварской культуры. Поэтому он может служить верным признаком определения древности источника. Показательным примером выступает вся древняя мифология, в частности более близкий для нас период – ирландский и исландский эпос.

Наиболее распространенным механизмом ослабления «силовых» ориентаций является религиозная реформа, в результате которой формируется представление о надвселенской глубине и могуществе трансцендентного духа, как божественной реальности, в сравнении с которой физические возможности языческих божеств кажутся ничтожными (иудаизм, зороастризм, буддизм, христианство, ислам). Более гармоничный переход от варварства к цивилизации совершили древние греки, нашедший отражение в греческой мифологии, в победе олимпийских богов во главе с Зевсом.

Значительную роль в преодолении языческого культа силы в эпоху Средневековья в Западной Европе, помимо христианства и влияния античной культуры, сыграло рыцарское движение с культом чести и служения даме как высшим духовным ценностям. Показательна в этом смысле эволюция западноевропейского духа при сравнении таких эпических произведений, как «Беовульф», в котором господствуют натуралистические силы, и «Песнь о нибелунгах», смысловой стержень которого составляет борьба двух ценностно-мыслительных пластов в культуре: подчиненного, языческого, натуралистического, базирующегося на примате физической силы, кровной мести и т. д., и господствующего, основанного на христианских, рыцарских добродетелях. Эта проблема более подробно будет рассмотрена ниже.

Тема «божественного»

Отрывочный и вторичный характер материала о мифологии восточных славян, когда в качестве источников выступают внешние наблюдатели, не позволяет уверенно судить о количественном составе пантеона богов, их функциях, отношениях между ними и т. д. Как известно, существует множество интерпретаций этого материала. Для нас центральной проблемой является осмысление роли божественного в ценностно-мыслительном пространстве культуры. Поэтому придется ограничиться общим анализом темы «божественного» в фундаментальной тематической структуре культуры восточных славян.

Исходным в понимании божественного в языческой культуре восточных славян должно быть положение о его субстанциональном характере. Это означает, что славянские языческие боги составляют основу, являются конечными причинами и определяют течение процессов материального, социального миров. Однако если в монотеистических религиях единый бог является единым универсальным «источником регуляции» всех процессов, то в политеистических представлениях, следовательно, таких «источников» великое множество. Поскольку, как известно, отношения между богами большей частью являются зеркальным отражением социальных отношений, то, учитывая децентрализованность жизни восточных славян, их социальных отношений, на этом основании можно заключить об отсутствии «единоначалия» в иерархии славянских богов. Кто был главным? Бог солнца Сварог или Перун – бог молнии и грома? Очевидно, что эти боги вызывали наибольшее поклонение. Вместе с тем, имеющиеся сведения о мифологии восточных славян не дают основания с определённой уверенностью заключить главенство Сварога или Перуна подобно Зевсу олимпийскому. Весь мир оказывается заполненным нуминозными сущностями: луга и поляны, реки и озёра, холмы и горы, примечательные деревья и т. д. Местом обитания славянских богов является вся Земля. Нет выделенного центра.

Таким образом, вырисовывается любопытная картина мировосприятия, в которой преобладает разнокачественность, мозаичность, монадологичность мира. Византийский историк Прокопий Кесарийский отрицает наличие у славян представлений о судьбе: «Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу...» [85, с. 250]. Это свидетельство Прокопия «работает» на утверждение о мозаичной структуре мироздания, об отсутствии представлений о какой-либо универсальности, универсальности чего-либо. Ведь представление о судьбе является одной из зачаточных форм формулирования закона. Логично предположить, что божество славянского пантеона, как нуминозная субстанция обладает многозначным смысловым полем: бог является носителем наибольшей свободы, физической силы, производительной способности. Как образец, бог выступает источником натуралистических ценностно-мыслительных ориентаций.

Особенно следует подчеркнуть натуралистический характер славянской, как, впрочем, и всякой варварской мифологии. «Натурализм» славянских богов означает, с одной стороны, что сфера их «обитания» ограничивается горизонтом природы, а, с другой (и это главное) – эти боги воспринимаются как чувственно-вещественные образования. По-

скольку в «натуралистическом» образе мышления всякое (в том числе духовное) приобретало телесный характер (безусловно, в то время не существовало и не могло существовать представлений о духовности как специфической реальности), то и бога должны были рассматривать, как особого рода материальный объект, свидетельством тому может служить слабое выражение в них нравственной составляющей.

Спиритуалистическое «понимание» бога как чисто духовной, трансцендентной реальности в развитых религиях на первый план выводит моральный аспект его сущности как источника высокой морали. Поэтому если в высших религиях ценностно-мыслительное ядро образует система морали, то в языческих момент нравственной регуляции не носит доминирующего характера. Если в высших религиях основу взаимоотношений между богом и верующим составляет мораль, то в языческих мифологиях отношения с богом носят преимущественно натуралистический характер. Отсюда следует большое значение жертвоприношений как способа чувственно-вещественного умилоствления богов. Земледельческий образ жизни восточных славян ещё более привязывал к природным циклам славянскую мифологию. Двойственный, чувственно-сакральный характер носили коллективные трапезы, пиры. Широкие застолья с обильными возлияниями представляли собой, с одной стороны, всплеск чувственности, вожделений, а с другой – выступали как священнодействия. Эти же чувственные вожделения получили сакральную окраску, как важнейший способ общения с божеством.

«Натуралистическое» своеобразие славянской мифологии выражается также в непосредственно экзистенциальном происхождении мифологических представлений, которые как бы естественно проистекают из жизни славянских племён. Если у многих народов формирование и развитие мифологии в большой степени обязано рефлексивной деятельности жрецов, то у восточных славян мифологические представления образуются, возникают как бы непосредственно, сами собой. Поэтому они носят аморфный, несистемный, неупорядоченный характер. В этой связи необходимо подчеркнуть неоднородность славянской мифологии в целом и восточных славян в частности. Поэтому при обобщениях следует проявлять большую методологическую осторожность, потому что всякое историческое свидетельство о славянах описывает лишь какую-то локальную группу славянских племён, а выводы, как правило, историк делает в форме универсальных утверждений. Между тем, говоря социологическим языком, выборка может оказаться непредставительной (скорей всего, так оно и было) и поэтому вывод неправомерным. Вероятно, целесообразно исходить из наличия общей, фундаментальной ценностно-мыслительной основы духовной культуры славян, которая должна быть проанализирована и зафиксирована в общей теоретической модели с последующей её трансформацией в зависимости от особенностей природных условий и внешних культурных влияний на ту или иную часть славянского этноса. Например, свидетельство Прокопия Кесарийского (VI в.) относится, вероятно, к юго-западным славянским племенам. О славянских богах он, в частности, пишет: «Они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды» [85, с. 250]. Гельм-

гольд, описывая жизнь и борьбу прибалтийских славян (период с VIII по XII вв.), выделяет как главное божество Святовита: «Среди множества славянских божеств, главным является Святовит, бог земли ранской, так как он – самый убедительный в ответах. Рядом с ним всех остальных они как бы полубогами почитают. Поэтому в знак особого уважения они имеют обыкновение ежегодно приносить ему в жертву человека – христианина, какого укажет жребий. Из всех славянских земель присылаются установленные пожертвования и жертвоприношения Святовиту» [16, с. 130]. Гельмгольд приводит также любопытный пример внешнего культурного влияния на религиозные представления прибалтийских славян (в данном случае христианства). «Пройдя много славянских земель, они (христианские монахи – *В. М.*) пришли к тем, которые называются ранами, или руянами, и живут в сердце моря. Там находился очаг заблуждений и гнездо идолопоклонства. Проповедуя тут со всей смелостью слово божье, они приобрели /для христианства/ весь этот остров и даже заложили здесь храм в честь господина и спасителя нашего Иисуса Христа и в память св. Вита, покровителя Корвейи. Потом же, когда по поущению божьему дела изменились, то раны отпали от веры и тотчас же, изгнав священников и христиан, сменили веру на суеверие. Ибо св. Вита, которого мы признаем мучеником и слугой Христовым, они за бога почитают, творение, ставя выше творца... Они гордятся одним только именем св. Вита, которому посвятили величайшей пышности храм и идола, ему именно приписывая первенство между богами» [16, с. 45]. Исследователи, правда, считают, что Гельмгольд смешивает культ христианского св. Вита и языческого божества Святовита, который возник у славян значительно раньше. Аморфный характер славянской мифологии делал её открытой к ассимиляции других мифологических представлений. Поэтому становление и развитие языческой мифологии юго-западных славян, вероятно, происходило под воздействием иранской и тюркской мифологий, а северо-восточных – финских и других северных народов.

Завершая рассмотрение темы «божественного» как доминирующей в языческом ментальном пространстве восточных славян, следует обратить внимание на невыразительность темных сил, сил зла. Древнеславянская мысль не напрягалась особенно, не прилагала большой духовной энергии в создании ужасных образов демонических сил. Домовые, водяные и другие рассматриваются народом достаточно добродушными, не слишком мстительными. Это, впрочем, не означает безбоязненное существование древнего славянина. Страх перед божественными существами переполнял души славян. О всеобщей системе оберегов хорошо написал Б. А. Рыбаков [98, с. 518–554]. Видимо, это обстоятельство отражает достаточное довольство славянского образа жизни, отсутствие большого напряжения во внутренней жизни.

Таким образом, можно выделить шесть доминирующих тем в языческой культуре восточных славян, универсальный характер которых образует фундаментальную исходную ценностно-тематическую структуру ментального пространства, его ценностно-мыслительное ядро, его систему координат. Эти шесть тем («божественного», «натуры», «эроса», «рода», «вольницы» и «физической силы») составляют полный список домини-

рующих тем, являются необходимыми и достаточными при рассмотрении основополагающих характеристик языческой культуры восточных славян. Выделенные темы выступают шестью ценностно-мыслительными измерениями, шестью смысловыми проекциями тематического пространства культуры восточных славян. Они составляют как бы «принципы» конструирования тематического пространства, «аксиомы», из которых «выводится», проистекает всё богатство содержания языческой культуры.

Все другие темы не имеют всеобщего характера и являются вторичными, производными, комплексными образованиями. Поэтому осмысление производных тем должно осуществляться посредством этих шести измерений. Так, при рассмотрении производных тем «любви», «женщины» следует раскрыть натуралистический характер любовных отношений и отношения к женщине, существенную роль в них кровнородственных связей, своеобразие «вольницы» в половых и семейных отношениях. «Что касается положения славянской женщины, – пишет С. М. Соловьев, – то девушки, как видно, пользовались полной свободой» [106, кн.1, с. 101]. Говоря о женщинах периода Киевской Руси, Н. И. Костомаров отмечает, что «киевские женщины славились сладострастием» [46, с. 20]. «На киевских женщин в преданиях, сохранных в песнях, легла память легкомысленности, развращения и вместе с тем колдовства. Киевская кокетка привораживает к себе любовников и меняет их по произволу» [46, с. 21]. Нуминозная сторона этих тем проявляется в освящении их во время религиозных языческих праздников и обрядов (особенно, Купала), в наделении женщины колдовскими способностями, демоническими силами. В языческой славянской культуре женщина обладает богатырской физической силой. В былинке «Добрыня и Настасья» будущая жена знаменитого древнерусского богатыря говорит:

«Ежели богатырь да молодой,
Ежели богатырь нам полюбится,
Назову я себе другом да любимым;
Ежели богатырь не прилюбится,
На долонь кладу, другой прижму
И в овсяный блин да его сделаю». [11, с. 62]
Дочь Ильи Муромца едет по чисту полю
«На добром коне она да ведь подъезживает,
Ай одною рукой палицу подхватывает,
Как пером-то лебединым поигрывает,
А и так эту палицу булатную покидывает» [11, с. 178].

В этом параграфе доминирующие темы только обозначены. Они требуют более тонкого анализа, уточнения их связей и отношений, более полного осмысления тематической структуры языческой культуры восточных славян в целом. Однако наиболее важной представляется сама постановка задачи выделения в явном виде фундаментальной ценностно-тематической структуры (ФТС) ментального пространства языческой культуры восточных славян как теоретической схемы. Это направление исследований, на наш взгляд, является очень перспективным, формулирует плодотворную исследовательскую программу.

§ 3. ОБРАЗОВАНИЕ КНЯЖЕСКО-ДРУЖИННОГО СУБПРОСТРАНСТВА И ЕГО ОСОБЕННОСТИ (IX–X вв.)

Образование государства Киевская Русь имело важнейшим следствием формирование специфической ценностно-тематической системы, которую мы предлагаем называть княжеско-дружинной субкультурой, потому что она отражала ценностно-мыслительные ориентации возникшего слоя князей-правителей и их окружения, бояр-дружинников и др. Княжеско-дружинное субпространство как бы надстраивалось над пространством земледельческой языческой культуры восточных славян. Однако объяснение становления княжеско-дружинной субкультуры, исходя лишь из внутренних факторов логики развития последней, не представляется возможным. И здесь не миновать обсуждения проблемы роли варягов в образовании древнерусской культуры. Взвешенный и корректный анализ норманнской проблемы содержится в работе польского учёного Х. Ловмянского «Русь и норманны» (1957), в которой в значительной степени преодолены крайности сторонников «норманнской теории» и антинорманнистов.

«Экспансия норманнов проявлялась, – пишет Х. Ловмянский, – в различных формах: в грабежах, сборах дани с народов, подвергнувшихся нападению, и их завоеванию, наконец, в торговле. Ей сопутствовала эмиграция из Скандинавии, приведшая к крестьянской колонизации..., что явственно проявилось в Англии. В научной литературе издавна обращалось внимание на то, что формы этой экспансии не были одинаковы на Востоке и Западе Европы» [53, с. 90]. На Руси крестьянской колонизации не было. Отряды варягов состояли из воинов и купцов.

Х. Ловмянский приводит любопытную таблицу плотности названий скандинавского происхождения [53, с. 40]:

Губерния	Плотность названий на 10 тыс. км ²
Псковская	13
Тверская	7
Ярославская	6
Владимирская	5
Новгородская	5
Петербургская	3
Смоленская	3
Черниговская	1.5
Киевская	1

Анализ расположения топонимики скандинавского происхождения показывает, что наибольшая плотность скандинавских названий определяется не политическими обстоятельствами, не тяготеет к политическим центрам, а обусловлена торговыми интересами. Как видно из таблицы, если в Киевской губернии плотность скандинавских названий минимальна, то в Псковской – наиболее велика, потому что здесь находился важный волок на «пути из варяг в греки». Пройдя на восточнославянские земли, варяги не меняли уже

сложившуюся территориально-политическую организацию, не создавали свои этнически замкнутые посёлки, а селились среди местного славянского населения, смешивались с ними и быстро славянизировались благодаря бракам. Нередко славянские и скандинавские захоронения были перемешаны, что также указывает на мирную совместную жизнь этнических групп.

Помимо развития мирных торговых отношений, экспансия шведов выражалась также в сборе дани с северных финских и славянских племён, которую платили им в качестве выкупа во избежание разорений. «... Известие о древнейших отношениях с варягами, – пишет Х. Ловмянский, – видимо, свидетельствует о варяжских нападениях на северные финские и славянские племена в первой половине IX в., о попытках брать выкуп или дань с местного населения, может быть, и о попытках создать базу в Ладогe (кстати, ликвидированную), наконец, о возможности мирного проникновения норманнов в среду местного населения, вероятнее всего, в процессе торговых контактов» [53, с. 135].

В последние годы норманнистами и антинорманнистами было написано достаточно много о проблеме образования Киевской Руси. Для нас нет необходимости погружаться в анализ этого длительного спора. Факт прихода варягов на обширные территории, которые занимали северо-восточные славяне, является неоспоримым. Поэтому нам важно проследить, как это обстоятельство повлияло на становление ментального пространства древнерусской культуры. Логику развития последнего мы можем исследовать посредством анализа трансформации его системы координат (ФТС).

Представление духовной культуры как пространственной конфигурации предполагает рассмотреть культурный контакт славян и варягов как взаимодействие двух ценностно-мыслительных пространств. Когда скандинавы пришли на земли славян и чуди, они вошли в знакомое им натуралистическое ментальное пространство, чего не было во время завоевательных походов в Западной Европе. Образ жизни норманнов и славян имел существенное сходство. И те, и другие привыкли к холодным, снежным зимам, и те, и другие занимались охотой, рыбной ловлей, скотоводством, в короткие летние месяцы выращивали зерно. Славяне активно осваивали Ладожское озеро и Балтийское море. Однако варяги были гораздо большими знатоками в области мореплавания. Для нас важно отметить, что структуры жизненных миров славян и скандинавов, определяющие их основные жизненные устремления, в большой степени совпадали. При более глубоком анализе можно увидеть, что у тех и у других не было развитой индивидуальной собственности на землю, у них существовали однотипные формы самоуправления, предоставляющие большую степень индивидуальной свободы (вольницы): у славян – вече, у скандинавов – тинги. Большая самостоятельность предоставлялась женщинам и т. д. Длительные социально-экономические (особенно торговый путь из варяг в греки по славянской территории), политические, культурные контакты северных славян и скандинавов способствовали росту взаимовлияния и взаимопонимания между ними. Напротив, для язычников норманнов христианские Англия и Франция представляли собой чуждые ценностно-мыслительные

пространства. Поэтому их походы на западе Европы отличались крайней жестокостью, особенно по отношению к монахам.

Какой вклад внесли норманны в развитие древнерусской культуры? Прежде всего, и это главное, они стали первыми собирателями славянских земель. Согласно летописи, после смерти Рюрика князь Олег со своей дружиной выступил в поход в 882 г., и в том же году он вошел в Киев. А в 885 г. (всего за четыре года!) он добровольно-принудительно присоединил основные славянские племена. Видимо, в дальнейшем ему пришлось усмирять, присоединять какие-то племена. Но это были уже будни правления. Нам важно отметить появление интегрирующего центра (великокняжеской власти), объединившего локальные миры славянских племен в единое целое, который начал определять и выстраивать систему экономических, политических, правовых, военных и других отношений. Для внешних наблюдателей, особенно имеющих общую границу с Киевским государством, болгар, поляков, хазар, византийцев земли восточных славян из объекта добычи вдруг превратились в источник серьезной угрозы. С этого периода и по настоящее время государство Киевская Русь с его почти неисчерпаемыми природными и людскими ресурсами стало носителем такой большой Силы, что постоянно требовало от европейских государств прилагать усилия для нейтрализации этой внешней опасности.

Тема «добычи»

Формирование духовного пространства княжеско-дружинной субкультуры в большой степени определяла тема «добычи». Неукротимая страсть к обогащению была привнесена в славянский земледельческий мир воинами-торговцами варягами. Однако в скором времени она стала надэтнической основой формирования социальной группы, для которой жажда добычи и связанный с ней всплеск чувственных вожелений (битвы, охота, пиры, женщины и т. д.) служили нормой образа жизни. Тема «добычи» пропитала все пространство княжеско-дружинной субкультуры, выступала главной, всеобщей целью. Все остальное становилось подчиненным этой пожирающей страсти. Тема «добычи» многолика – это и золото, и серебро, и меха, и кони, и женщины, и рабы, и вино и др. В памятнике XI в. «Русской правде» преступления рассматриваются через призму денежной компенсации. Н. И. Костомаров назвал «Русскую правду» как «правила собирания княжеских доходов» [46, с. 56]. Дух наживы как всеобщей поглощающей страсти постепенно проникал в пространство славянской языческой культуры.

Тема «добычи» разорвала цикличность земледельческой славянской языческой культуры, а с ростом феодальной раздробленности она придавала древнерусской культуре в целом все более саморазрушающий, самопоедающий характер, потому что именно ненасытное стремление к золоту и серебру порождали постоянные раздоры, грабежи и как следствие, – разорение «Русской земли».

Однако в многозначной теме «добычи» почти отсутствовал мотив накопительства богатств, приобретения и строительства родовых гнезд, вложения в недвижимое имущество. Жизнь в постоянных битвах и единоборствах, когда немногие доживали до преклон-

ного возраста, постоянная угроза смерти – все это способствовало формированию «идеологии» сегодняшнего дня. Реализация желаний не проектировалась в отдаленное будущее. Человеческие страсти требовали немедленного удовлетворения, сжигались здесь и теперь.

Важной чертой, характеризующей образ идеального князя, считалась его щедрость по отношению к дружине, а позднее – к церкви. «Мстислав явился богатырем, – пишет С. М. Соловьев, – который любил только свою дружину, ничего не щадил для нее, до остального же народонаселения ему не было дела» [106, кн. 1, с. 204]. Известна крылатая фраза Владимира: «С дружиной приобрету серебро и золото». «Из этих слов летописца можно видеть, – отмечает С. М. Соловьев, – что современники и ближайшие потомки с неудовольствием смотрели на поведение старших Ярославичей, которые не следовали примеру деда и копили богатства, полагая на них всю надежду, тогда как добрый князь, по господствующему тогда мнению, не должен был ничего скрывать для себя, но все раздавать дружине, при помощи которой он никогда не мог иметь недостатка в богатстве» [106, кн. 1, с. 348].

Вместе с тем, как справедливо замечает В. О. Ключевский, «в больших городах Киевской Руси XI и XII вв. в руках князей и бояр заметно присутствие значительных денежных средств, больших капиталов. Нужно было иметь в распоряжении много свободных богатств, чтобы построить из такого дорогого материала и с такой художественной роскошью храм, подобный киевскому Софийскому собору Ярослава. В половине XII в. смоленский князь получал со своего княжества только дани, не считая других доходов, 3 тыс. гривен, что при тогдашней рыночной стоимости серебра представляло сумму не менее 150 тыс. рублей» [39, с. 276].

Большие денежные средства циркулировали между княжествами, не приводя к существенному повышению уровня жизни их владельцев. Они шли преимущественно на удовлетворение текущих потребностей. В «Галицко-Волынской летописи» мы читаем, как тяжело заболевший князь Владимир Васильевич раздал свое имущество нищим: большие серебряные блюда, кубки золотые и серебряные сам перед своими глазами разбил и перелил в гривны. И здесь же летописец, описывая сложные переговоры между князьями, приводит любопытную деталь, указывающую на простоту княжеского быта: «И, взяв соломы из постели своей в руку, сказал: «Если бы я тебе, – скажи, – брат мой, дал этот клоч соломы, и того не давай после смерти моей никому» [70, с. 401].

Своеобразная критика недостаточно роскошной жизни киевского князя содержится в былине «Дюк Степанович». Основу ее сюжета составляет противопоставление изнеженной роскошью, поражающей своей красотой галицко-волынской княжеско-боярской жизни, испытывающей на себе непосредственное византийское и западноевропейское влияние, и неустроенной, простоватой жизнью киевского двора. «Да у Владимира все не по-нашему», – повторяет Дюк и указывает на недостатки мостовых, нерасписанных стен и потолков, прокисшего вина, калачей и т. д. Когда возмущенный чванством Дюка Владимир посылает Добрыню на родину Дюка, тот воочию убеждается в Дюковом богатстве. В

былине по существу констатируется отрыв материальной византийской культуры от культуры Киевской Руси позднего периода.

Квинтэссенцией духа княжеско-дружинной субкультуры, ее жизнеобразующим центром являются непрекращающиеся пиры и застолья, которые представляют собой яркое воплощение хмельной, буйной и разгульной жизни. «Пир был душою общественной жизни, – пишет Н. И. Костомаров, – ... на всякую неделю князь устраивал пир в гридницах на дворе. На пирах этих ели скотское мясо, дичь, рыбу и овощи, а пили вино, мед, который меряли проварами (варя 300 провар меду). Мед был национальным напитком. На пир созывались не только киевляне, но и из других городов. В гридницу допускались пировать бояре, гридни, сотские, десятские; народ – люди простые и убогие обедали на дворе; сверх того по городу возили пищу (хлеб, мясо, рыбу, овощи) и раздавали тем, которые не могли по нездоровью прийти на княжеский двор.

Эти пиры происходили в то же время не только в Киеве, но и в других городах; поэтому в пригородах киевский князь держал запасы напитков, так называемые медуши. Как такие пиры были привлекательны, видно из того, что память о них прошла в далекие века, пирующий князь сделался идолом русского довольства жизни... Это довольство привлекало в Киев и в Русскую землю с разных сторон жителей. Население Киева и Русской земли не было однородное: тут были и греки, и варяги, шведы и датчане, и поляки, и печенеги, и немцы, и жиды, и болгары» [46, с. 22–23]. Даже, как отмечает Е. В. Аничков, «христианство не противостояло пирам. Их надо было либо признать, либо оспаривать. Возможно, было лишь первое, а отсюда – компромисс, т. е. упорядочивание, превращение пира из языческого, требного, с молотым брашном в трапезу или «законный обед», причем светское, дружинно-бытовое значение пира остается, конечно, без перемены» [3, с. 189]. Былины киевского цикла наполнены пирами. С описания пира начинаются многие былины, конфликты завязываются и разрешаются также во время пира.

Княжеско-дружинная субкультура формировалась в процессе синтеза натуралистических субпространств варягов и восточных славян посредством трансформации ФТС последней. Система координат доминирующих тем («натуры», «божественного», «вольницы», «физической силы», «рода», «эроса») ментального пространства культуры древних славян претерпела следующие изменения.

Тема «натуры»

В княжеско-дружинном натуралистическом жизненном мире природа рассматривается исключительно как объект потребления, добычи, получаемой в результате захватнических походов, сбора дани или охоты, а также как объект купли – продажи (меха, воск, мед, зерно и др.). Оторванность от земли и природы усиливает ощущение паразитизма культуры. Примечательно, что в былинах, выражающих преимущественно дружинное мировосприятие, поссорившиеся с князем Владимиром русские богатыри останавливаются не у себя в имении, а в поле в шатре. Образ шатра точно отражает настроение праздности, временщика, неукорененности бояр и дружинников. В. О. Ключевский отмечает, «что

боярское землевладение развивалось слабо, не составляло главного экономического интереса для служилых людей. Дружинники предпочитали другие источники дохода, продолжали принимать деятельное участие в торговых оборотах и получали от своих князей денежное жалование... служилый человек не привязывался крепко ни к месту службы, ни к лицу или семье князя, которому служил» [39, с. 206].

Тема «натуры» имеет и более широкий аспект. Она выступает, как и в языческой славянской культуре, как принцип универсального натуралистического восприятия действительности. Княжеско-дружинное ментальное пространство пропитали натуралистические ценностно-мыслительные ориентации. Князья и дружинники вплоть до конца X в. оставались язычниками, не ведающими о существовании духовной, ненатуралистической реальности.

Тема «рода»

Становление слоя дружинников, основным принципом формирования которого являлись физическая сила и воинские доблести, бурный рост городов и городского населения в X веке подрывали сложившиеся кровно-родственные отношения. Вместе с тем, «родовое мышление» продолжало сохранять свое существенное влияние, препятствуя развитию социально-политических отношений в Киевской Руси. Отношения между князьями на протяжении всего существования Киевского государства рассматривались через призму родовых отношений. С. М. Соловьев пишет: «Князья не теряют понятия о единстве, нераздельности своего рода; это единство, нераздельность выражались тем, что все князья имели одного старшего князя, которым был всегда старший в целом роде, следовательно, каждый член рода в свою очередь мог получать старшинство, не оставшееся исключительно ни в одной линии. Таким образом, род князей русских, несмотря на все свое разветвление, продолжал представлять одну семью – отца с детьми, внуками и т. д.» [106, кн. 1, с. 334]. «Волости находятся в совершенной независимости одна от другой и от Киева, являются отдельными землями и в то же время составляют одно нераздельное целое вследствие родовых княжеских отношений, вследствие того, что князья считают всю землю своею отчиною, нераздельным владением целого рода своего» [106, кн. 1, с. 339]. В «родовом мышлении» населения Киевской Руси формируется представление о роде князей как высшей, сакрально обусловленной, надстроенной реальности, интегрирующей общество в единое целое, которому суждено будет стать одной из фундаментальных ценностно-мыслительных ориентаций. Надстройка рода князей-варягов, впоследствии ассимилированная, славянизовавшаяся, казалось, гармонизировала, стабилизировала всю систему родовых отношений на обширной территории.

Тема «князя»

Становление княжеско-дружинного ментального субпространства привело к появлению в ценностно-мыслительном пространстве культуры Киевской Руси доминирующей

темы «князя», «великого князя». Для древнерусского славянина-язычника князь служил образцом, концентрированным выражением лучших качеств, прежде всего силы и доблести. Отголоски подобного рода отношения мы находим в русском народном фольклоре, когда в песнях свадебного обряда наиболее уважаемых действующих лиц называют князьями. Для простолюдинов князья были и защитниками от внешних врагов, и судьями, и хозяевами-организаторами, и устроителями внутренней жизни. Они воспринимались как родоначальники всего социального бытия. В мифологическом сознании древнерусских людей сами князья, их статус приобретали сакральный характер. Особенно важное значение в развитии Древнерусского государства и культуры в целом имел Великий князь, который сконцентрировал в своих руках всю полноту власти и силы. С князя Олега, который при малолетнем Игоре выполнял функции Великого князя, начинается традиция в русской истории централизованной системы управления государством. Как показывает история Киевской Руси, Московии, Российской империи, Советского Союза, постсоветской России, единство государства и относительное его благополучие решительно зависит от одного лица – Правителя, будь то Великого князя, Царя, Генерального секретаря ЦК КПСС, Президента. Ослабление его власти, концентрации Силы в одних руках быстро приводит к возрастанию центробежных сил, распаду интегрирующих связей в государстве, культуры в целом. Поэтому одним из главных устремлений русского народа на протяжении всей его истории вплоть до настоящего времени всегда была вера в хорошего Правителя.

Тема «физической силы»

Тема «физической силы» выступает важной осью в системе координат княжеско-дружинного субпространства. «Культ силы» в ней получает дальнейшее развитие. Сила и разбой становятся законом. Если до прихода варягов на славянские земли силы последних были раздроблены, по мере образования Киевского государства скандинавам удалось упорядочить распределение силы во внутреннем пространстве и сконцентрировать большую энергию Силы по отношению к внешним противникам. Восточнославянские земли в короткий срок превратились из привлекательного объекта завоевания и грабежа в субъект большой военной угрозы. Уже в 907 г. князь Олег совершил удачный поход на Византийскую империю, дошел до Константинополя, ромеи вынуждены были откупиться, заплатив дань. После смерти Олега воевода Свенельд в 913–914 гг. на 500 русских судах совершил поход в Каспийское море. С этого периода и по настоящее время Западный и Восточный миры стали рассматривать Русское государство как один из главных источников Силы.

В характеристике князей и дружины летописец непременно рассматривает их со стороны физической силы и храбрости. Особенно ярким был создан образ князя Святослава, который, когда вырос и возмужал, начал набирать воинов многих и храбрых, ходил легко, как барс, много воевал. Богатырским сложением отличался сын Владимира Мстислав, который в поединке одолевает касожского князя, силача Редедю. По этому поводу С. М. Соловьев справедливо отмечает: «... Мы видим повсюду проявления материальной силы, ей первое место, ей почет от князя до простолюдина; через нее простолюдин может

сделаться великим мужем, как сделался Ян Усмошвец, она – верное средство для приобретения славы и добычи. При господстве материальной силы, при необузданности страстей, при стремлении юного общества к расширению, при жизни в постоянной борьбе, в постоянном употреблении материальной силы нравы не могли быть мягки; когда силою можно взять все, когда право силы есть высшее право, то, конечно, сильный не будет сдерживаться перед слабым. «С дружиной приобрету, серебро и золото», – говорит Владимир и тем указывает на главное, важнейшее средство к приобретению серебра и золота; они приобретались оружием, приобретались сильным за счет слабого» [106, кн. 1, с. 236]. Один из наиболее христианизированных князей Владимир Мономах о себе говорит: «... Разъезжая по равнине, ловил своими руками тех же коней диких. Два тура метали меня рогами вместе с конем, олень меня один бодал, а из двух лосей один ногами топтал, другой рогами бодал. Вепрь у меня с бедра меч сорвал, медведь мне у колена потник укусил, лютый зверь вскочил ко мне на бедра и коня со мною опрокинул, и бог сохранил меня невредимым» [31, с. 136].

Битвы и сражения становятся будничным явлением в хищническом, агрессивном образе жизни княжеского воинства. В своем «Поучении...» Владимир Мономах вспоминает, что только больших походов он совершил 83, «...а остальных и не упомяну меньших» [31, с. 136]. Если допустить, что из 72-х прожитых лет до 50-ти приходится на период активных военных действий, то княжеская жизнь действительно приобретает походный характер. Не следует забывать, что культ Силы, отсутствие власти Закона, хищнический образ жизни князей и дружинников в ментальном пространстве культуры Киевской Руси в IX веке среди подвластного населения создавали атмосферу насилия и страха, которая воспринималась как норма обыденной жизни.

Примечательно, что в былинном эпосе «физическая сила» воинов-богатырей носит абсолютно разрушительный характер. Нам не удалось отыскать ни одного примера, когда бы «физическая сила» богатыря была направлена на созидание. При встрече богатыри сначала меряются силами (чаще всего бьют палицей по голове), а затем знакомятся. Когда же богатырь в гневе или во хмелю, то буйство физической силы становится особенно разрушительным. Наиболее показательным примером может служить поведение Ильи Муромца в былине «Илья в ссоре с Владимиром», когда «раззадорился он да разретивился» из-за того, что князь Владимир забыл его пригласить на пир.

«Тут-то сам Ильюшенька раздумался:
«А что мне, молодцу, буде поделати?
А я ныне молодец разгневанный,
А я ныне молодец раздраженный».
Как он-то за тем тут повьдумал,
Стрелил-то он по божьим церквам,
По тем стрелил по чудным крестам,
По тем золоченым по маковкам.
Упали маковки на сыру землю» [11, с. 146].

Казалось бы, вышесказанному противоречит былина «Вольга и Микула», в которой создан красивый поэтический образ пашущего землю в чистом поле Микулы Селяниновича. Былина «Вольга и Микула» отражает раннюю стадию взаимодействия двух субкультур: целостной славянской языческой культуры, в которой «физическая сила» носит жизнеутверждающий, созидательно преобразующий характер, и княжеско-дружинной, которая формировалась в значительной степени за счет отбора силачей среди славян-крестьян.

Удивительный образ единства пространственной шири, свободы и физической мощи найден в этой былине:

«Повыехали в раздольице чисто поле,
Услышали во чистом поле оратая.
Как орет в поле оратай посвистывает,
Сошка у оратая поскрипывает,
Омешики по камешкам почиркивают.
Ехали-то день ведь с утра до вечера,
Не могли до оратая доехати...
Тут ехали они третий день,
А третий день еще до пабедья,
Наехали в чистом поле оратая» [11, с. 42]

До середины XI в. сильной великокняжеской власти удавалось держать под контролем сконцентрированную в дружине большую энергию физической силы, направляя ее на выбивание дани из подвластного населения и на внешние походы за добычей, если не считать две усобицы, связанные с восхождением на киевский престол Владимира и Ярослава.

Тема «вольности»

Тема «вольности», «вольницы» наряду с темами «добычи» и «физической силы» является как бы третьим энергетическим центром княжеско-дружинного ценностно-мыслительного пространства. Слой дружинников составляли физически сильные люди, объединенные страстью к добыче как средству в обеспечении разгульного, вольного образа жизни. «Вольница» приняла действительно универсальный характер. До середины XI в., до распада единого древнерусского государства, объектом потребления дружинников стала вся Русская земля. «Вольница» приняла практически безграничный характер. В западноевропейских государствах по мере развития средневековой культуры набирал силу процесс правовой регуляции социальных отношений. Каждая социальная группа, утверждая статуты и другие правовые акты, стремилась к четкому закреплению своих прав как по отношению к другим социальным слоям, так и внутри социальной группы каждого его члена. Таким образом, расширяющаяся сеть законодательства прочно увязывала средневековое общество Западной Европы в единый организм, в котором не было места стихии вольницы и разгулу физической силы. Правда, в западноевропейском обществе была проблема с обузданием своеволия высшей феодальной знати, но по мере становления абсо-

лютизма эти трудности в целом были преодолены. В Киевской Руси подобная работа практически не велась, поэтому «дух вольницы» царил как в славянском, так и в княжеско-дружинном субпространствах, выступал одной из важнейших составляющих древнерусского языческого идеала. Образ «чистого поля» как воплощения этого духа является, вероятно, наиболее часто употребляемым в былинном эпосе. Все основные события в былинах происходят в «чистом поле», как бы на фоне необъятных просторов полных внутренней и внешней свободы. Своеобразие древнерусского понимания свободы («вольницы») выражается в стремлении к ничем не ограниченной свободе вне государства, в «чистом поле». В этом смысле анархизм живет в душе восточного славянина с докиевских времен. Впоследствии по мере становления русской культуры эта тема будет задавлена, вытеснена в коллективное бессознательное и останется в духовном пространстве в виде архетипического образа, проникнутого ностальгическими переживаниями о безвозвратно утраченной свободе.

На пути пересечения тем «вольницы» и «физической силы» возникают темы «разбоя» и «бунта». Тема «бунта» в последующем развертывании русской культуры получит дальнейшее продолжение, в то время как тема «физической силы» по мере распространения христианства и государственности трансформируется в тему мощи «Российского государства».

Поэтизация темы «бунта-разбоя» нашла выражение в былине «Василий Буслаев и новгородцы»:

«Поводился ведь Васька Буслаевич
Со пьяницы, со безумницы,
С веселыми удалыми добрыми молодцы,
До пьяна уже стал напиватися,
А и ходя в городе, уродует:
Которого возьмет он за руку, –
Из плеча тому руку выдернет;
Которого заденет за ногу, –
То из гузна ногу выломит;
Которого хватит поперек хребта, –
Тот кричит-ревет, окарач ползет» [95, с. 134].

Вольница во хмелю и диктат силы, ломающие все препятствия, превращаются в немотивированную разрушительную силу. Поэтизация этого бессмысленного разбоя – примечательная черта русской народной культуры. В былине эта тема доводится до противопоставления всему Новгороду:

«Говорит тут Василий Буслаевич:
Гой еси вы, мужики новгородские!
Бьюсь с вами о велик заклад –
Напущаюсь я на весь Новгород битися, драться
Со всею дружиною хороброю» [95, с. 136].

Опора на физическую силу, составляющая краеугольный камень «идеологии» Василия Буслаева, высказывается в былине «Смерть Василия Буслаева»:

«Говорит тут Василий Буслаевич
«А не верую я, Васюнька, ни в сон ни в чох,
А и верую я в свой червленый вяз» [95, с. 142].

Нередко в литературе этот безудержный разбой истолковывается как форма социального протеста против угнетения со стороны состоятельных людей Новгорода. Такого рода истолкование имело бы смысл, если бы в былине упоминалось о несправедливости власть имущих, притесняющих рядовых новгородцев. Напротив, в былине ясно звучит антитрудовая тема:

«Кто хочет пить и есть из готового,
Валился к Ваське на широкий двор,
Тот пей и ешь готовое
И носи платье разноцветное» [95, с. 134].

Не отрицая существования острых социальных конфликтов в Киевской Руси, периодически порождающих восстания-бунты в Новгороде, Киеве и других городах необходимо отметить и выделить субпространство «русского бунта», как специфическое явление русской культуры.

Субпространство «русского бунта»

Субпространство «русского бунта» представляет собой особый тип ментальной реальности, которую отличает замкнутость в пространстве и осознание конечности во времени. Когда происходит бунт (например, восстание под предводительством С. Разина или Е. Пугачева), то всегда можно очертить его границу, внутри которой происходили волнения. Но для нас больший интерес представляет не проведенная административная граница, а граница ментальная. С внешней стороны ценностно-мыслительное пространство не претерпевает существенных изменений. Испытывая деструктивные воздействия из региона волнений его тематическая структура обычно становится более жесткой. Метрика же субпространства существенно отличается. В нем спонтанная стихия русского бунта сметает законодательный, полицейско-чиновничий порядок, иерархические отношения. Устанавливается порядок «вольницы» как глубинной, истинной экзистенциальной реальности, систему координат которой определяют темы «силы», «насилия», «натуры». В значительной степени повышается интенсивность жизни. Происходит сбрасывание старых масок, отрицание лжи прежнего бытия и творение ложного бытия как истинного (самозванцы). Пир, разгул страстей, битвы и казни стирают границу между жизнью и смертью. Жизнь и смерть жаром и холодом дышат в лицо друг друга. В пространстве бунта уплотняется время, становится жизненно насыщенным. Далеко за пределами пространства вольницы-бунта оно линейно и равномерно, почти ньютоновское. По мере приближения к

волнующемуся субпространству его природа меняется, напряжение возрастает. Ритм его складывается из фазы зарождения, динамичного ускорения, апогея и катастрофы. В интервале нескольких месяцев или года концентрируется огромной силы жизненная энергия зачинщиков-руководителей и участников, проявляются их необычные способности.

Если сравнить ментальную природу русского бунта с западноевропейской, то мы увидим их существенные различия. Так, английские бунты носили не столько разрушительный, сколько конструктивный характер. Устремления и деяния английских бунтарей движутся в системе координат ментального пространства английской культуры «закона», «свободы», «разума» и «добродетели». Восставшие под предводительством Дж. Болла и У. Тайлера, Дж. Кэда, Р. Кэта и других поддерживали строгую внутреннюю дисциплину, при захвате городов не допускали разбоя, грабежей, насилия, казнили лишь самых жестоких, ненавистных представителей правящего режима. Судя по материалам восстаний, регуляторами внутреннего пространства выступали разум, законпорядок, равенство, справедливость, добродетель. Их требования обычно сводились к освобождению от различных экономических, социально-политических и религиозных притеснений, которые оформлялись в конкретные предложения по улучшению существующего законодательства в сторону большего равноправия и справедливости. При подавлении восстаний и те, и другие власти действовали вероломно, с предельной жестокостью в атмосфере насилия и страха. Если восставшие и царские власти в России действуют в ментальном пространстве, метрику которого задают Сила, Насилие и Страх, то в Англии в таком режиме действуют лишь королевские власти.

Тема «божественного»

Придя на славянские земли, варяги приняли религиозные верования туземцев. Можно предположить, что они полагали, что этими территориями владеют местные боги. Поэтому не следует раздражать славянских богов. В летописи отмечается, что после заключения договора с Византией Олег давал присягу по русскому закону: «... Клялись те своим оружием и Перуном, их богом, и Волосом, богом скота, и утвердили мир» [74, с. 471]. При заключении аналогичного договора Святослав сказал: «Если же не соблюдем мы чего-либо из сказанного раньше, пусть я и те, кто со мною и подо мною, будем прокляты от бога, в которого веруем, – в Перуна и в Волоса, бога скота» [74, с. 87]. Они даже не ввели в славянский языческий пантеон собственного бога. Поэтому можно говорить о добровольном погружении пришельцев в натуралистическое мифологическое, языческое пространство восточных славян, которое обладало большой ассимилирующей силой и было однотипно норманнскому. Вместе с тем, воинственный характер и образ жизни князей и дружинников обязательно должен был трансформировать сложившиеся мифологические представления в сторону выдвижения на первый план богов, соответствовавших их «воинственной идеологии», например, бога Перуна, и уменьшения влияния богов, связанных с земледелием. В языческой реформе Владимира это изменение было узаконено. Как от-

мечалось ранее, в мифологическом сознании тема «божественного» выполняет функцию обоснования, закрепления статуса сложившихся ценностно-мыслительных структур.

Тема «Русской земли»

Тема «Русской земли» возникает в ментальном пространстве древнерусской культуры с образованием княжеско-дружинного субпространства. Поскольку княжеско-дружинная субкультура как бы надстраивалась над языческой культурой восточных славян, то для неё характерны ценностно-мыслительные ориентации внешнего наблюдателя по отношению к последней. Эта своеобразная «метаустановка» княжеско-дружинного метапространства находит воплощение в теме «Русской земли», содержание которой включает совокупность подвластных земель с их природными богатствами и проживающего на них населения в городах и поселках. «Русская земля» в IX–X вв. рассматривалась как объект наживы, как объект потребления. Древнерусские богатыри меньше всего выступают народными защитниками в борьбе с иноземными завоевателями. Мотив охраны, безопасности и благополучия народа практически отсутствует в былинном эпосе. Богатыри совершают свои подвиги «за веру христианскую», «церкви соборные» и «князя Владимира». Обороняя Русскую землю, князья и дружинники защищали, прежде всего, свою коллективную собственность, своё безраздельное право добычи на территории, обозначенной словом «Русская земля». Мы не можем также полагать преодоление племенного партикуляризма, появление представлений о единстве древнерусского народа с формированием тонкого слоя княжеско-дружинной субкультуры. В летописях всегда тщательно перечисляется состав войска, где наряду с этническими образованиями (черные клобуки, вятичи и т. д.) употребляются территориальные, в смысле этнических (киевляне, новгородцы и др.). Это также свидетельствует о преобладании партикуляристских представлений. Преобладает натуралистическое истолкование понятия «Русская земля» как совокупности материальных ценностей. Вместе с тем, со стороны же коренного населения тема «Русская земля» приобретает характер мистической надличностной реальности, которая рассматривается и как источник благополучия, и как идеал. Следует заметить, что содержательный анализ становления и развития ФТС княжеско-дружинного субпространства культуры ограничивается периодом IX–X вв. Принятие христианства и рост феодальной раздробленности в Киевской Руси приведут к существенной перестройке ФТС и ценностно-тематического пространства в целом и славянской языческой, княжеско-дружинной субкультур в частности. Поэтому тема «Русской земли» и другие доминирующие темы княжеско-дружинной субкультуры претерпят значительные изменения, конкретный анализ которых будет проведен в следующих параграфах.

Натуралистический «русоцентризм»

Формирование княжеско-дружинного субпространства привело к возникновению примечательной направленности древнерусского духа, который можно было назвать «на-

туралистическим русоцентризмом». Успехи первых киевских князей (Олега, Игоря, Святослава) в приобретении власти над многими народами на огромной территории и создании государства Киевская Русь способствовали появлению представления о своей военной и физической мощи, которое значительно укрепилось после успешных походов на Византию Олега и Святослава. Лев Диакон передаёт высокие притязания в речах Святослава, когда на дипломатично-примирительные предложения византийского императора Иоанна Цимисхия он ответил, как пишет Диакон, «надменно и дерзко: «Я уйду из этой богатой страны не раньше, чем получу большую денежную дань и выкуп за все захваченные мною в ходе войны города и за всех пленных. Если же ромеи не захотят заплатить то, что я требую, пусть тотчас же покинут Европу, на которую они не имеют права, и уходят в Азию, а иначе пусть и не надеются на заключение мира с тавроскифами» [23, с. 56]. На другое послание византийского императора Святослав, пишет Диакон, охваченный варварским бешенством и безумием, подал такой ответ: «Я не вижу никакой необходимости для императора ромеев спешить к нам; пусть он не изнуряет свои силы на путешествие в сию страну – мы сами разобьем вскоре свои шатры у ворот Византия, возведём вокруг города крепкие заслоны, а если он выйдет к нам, если решится противостоять такой беде, мы храбро встретим его и покажем ему на деле, что мы не какие-нибудь ремесленники, добывающие средства к жизни трудами рук своих, а мужи крови, которые оружием побеждают врага. Зря он по неразумию своему принимает росов за изнеженных баб и тщится запугать нас подобными угрозами, как грудных младенцев, которых страшат различными пугалами» [23, с. 57]. Правда, выражение «мужи крови» из второй книги Царств (XVI, 7–8) свидетельствует о том, что Диакон вольно пересказывает речь Святослава, поскольку трудно предположить, чтобы язычник употребил эту фразу, хотя она, безусловно, очень точно характеризует росов.

Высокомерие, хитрость, коварство определяет поведение княгини Ольги в Константинополе при встречах с византийским императором Константином XII при совершении обряда крещения. Из слов летописца можно заключить, что княгиню Ольгу принимали очень доброжелательно, как далеко не каждого правителя варварского государства. Перед отъездом княгини Ольги император Константин «дал ей многие дары: золото, и серебро, и паволоки, и сосуды различные; отпустил её, назвав своей дочерью». Когда же Ольга приехала в Киев, «и прислал к ней греческий царь послов со словами: «Много даров я дал тебе. Ты ведь говорила мне: когда-де возвращусь в Русь, много даров пришлю тебе: челядь, воск, и меха, и воинов в помощь». Отвечала Ольга через послов: «Если ты также постоишь у меня в Почайне, как я в Суду, то тогда дам тебе». И отпустила послов с этими словами» [74, с. 77].

Очевидно, что описание летописцем поездки княгини Ольги в Константинополь весьма далеко от действительного воспроизведения событий. Сватовство императора Константина VII является легендой. Однако, подходы и оценки подобного рода фрагментов (всякого культурно-исторического источника) историка и культуролога существенно различаются, потому что они отличны целями и задачами исследования. Если в историче-

ском исследовании главной задачей является конкретное, максимально полное воспроизведение какого-либо исторического события (например, поездки княгини Ольги в Константинополь), используя все возможные методы исторического исследования, то с точки зрения тематического анализа в качестве главной задачи выступает проблема реконструкции ментального пространства культуры на определенном этапе её развития. Поэтому если для историка описание летописца поездки княгини Ольги в Константинополь требует существенных уточнений, исправлений, дополнений, то для культуролога этот фрагмент обладает ценностью достоверного факта, поскольку непосредственно воспроизводит ценностно-мыслительные ориентации людей исследуемой эпохи. Чем больше имеет место умышленная или бессознательная деформация в описании конкретно-исторического события, тем в более явном виде выступают ценностно-мыслительные приоритеты автора. А поскольку в эпоху Киевской Руси индивидуальное начало было слабо развито, то с большим основанием можно допускать проявление ценностных установок тематического пространства культуры.

Жёсткая языческая натуралистическая оценка определяла осмысление окружающей действительности. Самооценка с точки зрения физической силы определяет «русоцентристские» ориентации. Византийцы вполне справедливо рассматривали росов (или «тавроскифов») как варваров, т. е. как народ, еще не прикоснувшийся к высокой, облагораживающей культуре. Михаил Пселл, будучи свидетелем разгрома флота росов у стен Константинополя в 1043 г., отмечает агрессивность росов по отношению к Византии: «Это варварское племя все время кипит злобой и ненавистью к Ромейской державе и, непрерывно придумывая то одно, то другое, ищет предлога для войны с нами» [87, с. 95]. Каждый народ, как и каждый человек, склонен переоценивать свои способности и возможности. На рубеже первого и второго тысячелетий, когда в Европе шел процесс государствообразования, подобная установка была общим местом. Её возникновение может служить верным признаком формирования целостного государства.

Таким образом, приход варягов и образование Киевского государства привели к концентрации Силы и притоку материальных ресурсов от торговли, завоевательных походов. Ментальное пространство стало еще более натуралистически насыщенным. Сила и мощь определяли самосознание князей и дружинников.

§ 4. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СИСТЕМ КООРДИНАТ МЕНТАЛЬНЫХ ПРОСТРАНСТВ СЛАВЯН И ГОТОВ

К концу первого тысячелетия языческая система координат очерчивала горизонт ментальных пространств славянских племен. Это означает, что предельными устремлениями, целями субъектов ментального пространства такого типа могли быть только натуралистические, эротические ценности, основным средством достижения которых являлась физическая сила, насилие. Однако это обстоятельство не означает, что у славян отсутствовали представления о чести, верности, справедливости и других добродетелях. Важно то,

что последние не выступали в качестве предельного основания в оценке всего происшедшего, основного ориентира в поведении, поэтому они не носили обязательного характера, так или иначе были натуралистически насыщены. Физическая сила, натуралистические ценности в этой системе координат всегда были более привлекательны, более предпочтительны.

Система координат ментального пространства античной культуры (в том числе и византийской) была, как отмечалось выше, принципиально иной. В ней доминирующие темы «разума», «закона», «свободы», «добродетели», «красоты» очерчивали горизонт жизненного мира, определяли систему представлений должного. В этом жизненном пространстве натуралистические ценности носят производный характер, в значительной степени смягчаются, попадают под контроль нравственно-правового порядка. Поэтому для византийцев культура восточных славян представляла собой чуждое, неизведанное пространство.

Восточные славяне проживали на территории для западноевропейцев мало изученной (на картах западноевропейцев земли выше нижнего течения Днепра и Дона практически не обозначены, т. е. не известны). Византийский историк VI века Прокопий Кесарийский ограничивался описанием лишь прибрежных земель Элевсинского Понта (т. е. Чёрного моря), специально оговариваясь на приблизительности его сведений: «Такова окружность Понта Элевсинского от Калхедона (Халкедона) до Византии. Но какова величина этой окружности в целом, этого я точно сказать не могу, так как там живёт такое количество, как я сказал, варварских племен, общения с которыми у римлян, конечно, нет никакого, если не считать отправления посольств» [85, с. 388–389].

Натуралистически-силовая система координат восточных славян, ее несовместимость с византийской в полной мере проявляется во время разбойничьих набегов, отличавшихся свирепой жестокостью, о чем единодушно свидетельствуют византийские писатели и историки с VI по XI столетия. Одно из наиболее ярких описаний оставил Прокопий Кесарийский: «Варвары... силой взяли город. До пятнадцати тысяч мужчин они тотчас же убили и ценности разграбили, детей же и женщин обратили в рабство. Вначале они не щадили ни возраста, ни пола; оба эти отряда с того самого момента, как ворвались в область римлян, убивали всех, не разбирая лет, так что вся земля Иллирии и Фракии была покрыта не погребенными телами. Они убивали попадавшихся им навстречу не мечами и не копьями или какими-нибудь обычными способами, но, вбив крепко в землю колья и сделав их возможно острыми, они с великой силой насаживали на них этих несчастных, делая так, что острие этого кола входило между ягодицами, а затем под давлением [тела] проникало во внутренности человека. Вот как они считали нужным обращаться с ними... Так сначала славяне уничтожали всех встречающихся им жителей. Теперь же они и варвары из другого отряда, как бы упившись морем крови, стали некоторых из попадавшихся им брать в плен, и поэтому все уходили домой, увозя с собой бесчисленные десятки тысяч пленных» [85, с. 322]. «Они (авары – *В. М.*) подослали племя славян, – пишет Византийский историк Феофилакт Симокатта, – и огромное пространство римских земель было опустошено.

Славяне дошли вплоть до так называемых «Длинных стен», прорвавшись через которые на глазах у всех произвели страшную резню» [113, с. 35]. Описание подобных зверств со стороны славян легко продолжить.

Поскольку представления о чести, верности, милосердии и под. не были доминирующими в натуралистическом жизненном мире славян, то вероломство, жестокость, недисциплинированность и неорганизованность были нормой варварского существования. «В общем, они коварны, – пишет Псевдо-Маврикий, – и не держат своего слова относительно договоров» [120, с. 28], «...славяне по природе своей ненадёжны и склонны к злу, а поэтому их следует остерегаться» [16, с. 58].

Те варвары, которые вплотную соприкоснулись с христианством и достижениями античного духа, в относительно короткий срок испытали разительные перемены. Вандалы, разрушители Рима, осев на севере Африки в Ливии, быстро усвоили античный образ жизни. «С того времени, как они завладели Ливией, все вандалы ежедневно пользовались ваннами и самым изысканным столом, всем, что только самого лучшего и вкусного производит земля и море. Все они по большей части носили золотые украшения, одеваясь в мидийское платье, которое теперь называют шелковым, проводя время в театрах, на ипподромах и среди других удовольствий, особенно увлекаясь охотой. Они наслаждались хорошим пением и представлениями мифов; все удовольствия, которые ласкают слух и зрение, были у них весьма распространены. Иначе говоря, все, что у людей в области музыки и зрелищ считается наиболее привлекательным, было у них в ходу. Большинство из них жило в парках, богатых водой и деревьями, часто между собой устраивали они пиры и с большой страстью предавались всем радостям Венеры» [86, с. 252–253].

Более глубокую духовную эволюцию претерпели готы, заселившие земли Апеннинского полуострова. Их самый знаменитый царь Теодорих, как пишет Прокопий Кесарийский, «в высшей степени заботился о правосудии и справедливости и непреклонно наблюдал за выполнением законов; он охранял неприкосновенной всю страну от соседних варваров и тем заслужил высшую славу и мудрости, и доблести... По имени Теодорих был тираном, захватчиком власти, на деле же самым настоящим императором, ничуть не ниже наиболее прославленных, носивших с самого начала этот титул; любовь к нему со стороны готов и италийцев была огромна, не в пример тому, что обычно бывает у людей» [85, с. 22]. После смерти Теодориха власть принял его внук Аталарих. «Будучи опекушкой своего сына, Амалазунта держала власть в своих руках, выделяясь среди всех своим разумом и справедливостью» [85, с. 23]. «Амалазунта хотела, чтобы ее сын по своему образу жизни был совершенно похож на первых лиц у римлян и уже тогда заставляла его посещать школу учителя» [85, с. 23–24]. Согласно Прокопию, после смерти Аталариха, власть захватил Теодат, одним из главнейших стремлений которого были занятия философией, и он считал себя последователем платоновской школы [85, с. 26].

Безусловно, смягчению нравов готов в значительной степени способствовало принятие ими христианства. Однако при анализе ценностно-тематическую структуру речей готских предводителей, которые приводит Прокопий Кесарийский (очевидно, что эти речи не

являются стенограммой действительно произнесенных речей; между тем, представляется, общая ценностно-мыслительная направленность в них воспроизведена), не возникает сомнений, что определяющими мотивами поведения готской элиты выступали образцы греческого и римского гуманистического духа (доблести, справедливости, чести, верности и т. д.). В высокогуманных, благородных поступках царя готов Тотилы отчетливо прослеживается влияние античных образцов. Приведём три показательных примера. «Когда Тотила взял Неаполь, он проявил по отношению к сдавшимся так много человечности, что этого нельзя было ожидать ни со стороны врага, ни со стороны варвара. Застав римлян настолько истощённых голодом, что у них уже и в теле не оставалось никакой силы, боясь, как бы, внезапно накинувшись на еду до крайнего насыщения, они, как это обычно бывает, не задохнулись, он придумал следующее: поставив стражу в гавани и у ворот, он не велел никому выходить оттуда. Сам он стал выдавать всем пищу в меньшем количестве, чем им хотелось, мудро проявляя в этом своего рода скупость, но каждый день он прибавлял столько к этой норме, что не чувствовалось, что происходит эта прибавка. Таким образом, он укрепил их силы, а затем, открыв ворота, он разрешил каждому из них идти куда он хочет» [85, с. 231–232]. Византийским воинам, защитникам Неаполя «он дал коней и повозки, одарил их деньгами на дорогу и разрешил им отправиться сухим путём в Рим, послав вместе с ними в качестве проводников некоторых из знатнейших готов» [85, с. 232].

Прокопий Кесарийский приводит другой пример благородства Тотилы, которое можно рассматривать как продолжение лучших римских традиций. Когда один из римлян явился к Тотиле и пожаловался, что кто-то из его телохранителей изнасиловал его дочь, девушку, к нему тотчас явились знатнейшие из готов и просили простить этого человека, потому что это был человек энергичный и знающий военное дело. Тотила, в частности, ответил им следующее: «Я очень хорошо знаю, что обычно большинство людей переделывает имена поступков и действий и придает им другие значения. Человеколюбием и мягкостью они называют нарушение законов, в результате чего происходит гибель всего честного и хорошего и общая смута; они обычно называют человеком неприятным и тяжёлым того, кто хочет точно выполнять закон, чтобы, прикрывшись этими именами, точно щитом, им было безопаснее проявлять свою распушенность и предаваться разврату... Невозможно, ни в коем случае невозможно, чтобы преступник и насильник в жизни в боях мог проявить доблесть и удачу, но военное счастье каждого определяется личной жизнью каждого». После его слов знатнейшие из готов уже не стали просить его за его телохранителя. В скором времени он казнил этого человека, все же его деньги, которые у него оказались, он отдал жертве его насилия» [85, с. 233].

Примечателен третий пример. Когда Тотила захватил Рим, то, исходя из военно-стратегической оценки ситуации, решил разрушить его до основания. Узнав об этом, главный его противник, наиболее знаменитый византийский полководец Велизарий, отправил к Тотиле послов с письмом. Содержание его было таково: «Насколько создавать новые украшения города есть дело и особенность людей разумных и понимающих обще-

ственную жизнь, настолько уничтожать существующее свойственно людям глупым и не стыдящимся на позднейшее время оставить эти приметные знаки своей [дикой] природы. Из всех городов, которые находятся под солнцем, Рим по единогласному признанию всех является самым большим и самым замечательным. Он создавался не доблестными силами одного человека и не мощь короткого времени довела его до такой величины и красоты: целый ряд царей и императоров, целые большие союзы и совместный труд выдающихся людей, долгий ряд лет и наличие неисчислимых богатств, все, что есть только замечательного на земле, все это собрали они сюда и особенно людей опытных в искусстве и строительстве. Таким образом, создавая мало-помалу этот чудесный город, который ты видишь, они оставили потомкам памятники доблести всех поколений. Так что всякое насилие, совершенное против них, будет считаться великим преступлением против людей всех веков, и правильно: это ведь лишит прежние поколения памяти об их доблести, а тех, кто будет после них, радости созерцания этих творений. При таком положении дел твердо знай следующее. Неизбежно должно произойти одно из двух: или ты будешь побежден императором в этой войне, или, если это случится, ты одолеешь. Так вот, если ты победишь, то, разрушив Рим, ты уничтожишь, любезнейший, не чье-либо чужое, а свое собственное достояние, сохранив его, ты обогатишься богатством, естественно, из всех самым прекраснейшим. Если же для тебя суждено исполниться более тяжелой судьбе, то, сохранив невредимым Рим, ты сохранишь себе со стороны победителя великую признательность, если же ты его погубишь, не будет уже смысла говорить о милосердии. Прибавь, что от этого дела тебе не будет никакой пользы. А затем среди всех людей сохранится за тобой слава достойного твоего дела; она готова произнести свое решение над тобой и в ту и в другую сторону. Каковы бывают дела правителей, такое по необходимости им присваивается имя». Тотила не раз прочитал это письмо... Он понял его справедливость и больше ничего не делал во вред Риму [85, с. 274–275]. Любопытно, что вскоре Велизарий вновь захватил Рим, значительно ухудшив положение готов. В целом, сравнивая действия и образ мышления Тотилы с императором Юстинианом и его главным полководцем Велизарием (особенно, если учитывать книгу Прокопия Кесарийского «Тайная история»), считавших себя и официально признанных наследниками высоких греческих и римских традиций по благородству, доблести, справедливости и т. п., то перевес, безусловно, окажется на стороне «варвара» Тотилы.

Эти примеры были приведены для того, чтобы показать существенное отличие ментального пространства германских племен (готов, вандалов и др.), захвативших земли Западной Римской империи, от жизненного мира славян VI–VIII веков. Первые, вступив в длительный непосредственный контакт с населением постримского пространства, к шестому веку уже пережили ментальную революцию. Они приняли христианство и фундаментальные ценности античности (разума, добродетели, красоты, доблести, славы и под.) Это обстоятельство означает, что ментальное пространство готов и других германских племен этого периода определялось тремя ФТС и представляло собой синтез трех субпространств-языческого, христианского и античного. При этом христианские и древнерим-

ские темы-ценности, судя по всему, выступали в качестве базовых, определяли систему координат ментального пространства культуры. В то время как ценностно-мыслительное пространство славян (в том числе и восточных) к IX веку оставалось преимущественно натуралистическим, дионисийским, в котором доминировали, задавали норму жизни темы «силы», «добычи», «эроса», «насилия» и «страха».

Важным обстоятельством в языческой культуре славян (в том числе и восточных) была бытовая неустроенность, в значительной степени равнодушие к внешней обустроенности, благоустройству жизни, пренебрежительное к нему отношение. Доминирующая тема «красоты» в античной культуре задавала устойчивую ориентацию на благоустройство, украшение внешнего быта. После разрушительных «темных веков» в X в. в Западной Европе эта традиция начинает возрождаться. В языческой культуре восточных славян подобной установки не было. Бытовая неустроенность, равнодушие к внешнему благополучию были нормой славянского образа жизни.

Опять обратимся к Прокопию Кесарийскому: «Живут они в жалких хижинах, на большом расстоянии друг от друга, и все они часто меняют места жительства... Образ жизни у них, как у массагетов, грубый, безо всяких удобств, вечно они покрыты грязью, но по существу они не плохие и совсем не злобные, но во всей чистоте сохраняют гуннские нравы» [85, с. 250]. Жизнь славян проходила в постоянном ожидании опасности со стороны других племен (чаще всего кочевников с лесостепной зоны). Псевдо-Маврикий отмечает: «Они селятся в лесах, у неудобных рек, болот и озер, устраивают в своих жилищах много выходов вследствие случающихся, что и естественно, опасностей. Необходимые для них вещи они зарывают в тайниках, ничем лишним открыто не владеют и ведут жизнь бродячую» [120, с. 27].

Западноевропейские источники отмечают эту особенность быта западных, прибалтийских славянских племен вплоть до XII века. «... Они не затрудняют себя постройкой домов, предпочитая сплести себе хижины из прутьев, побуждаемые к этому только необходимостью защитить себя от бурь и дождей. И когда бы ни раздался клич военной тревоги, они прячут в ямы все свое, уже раньше очищенное от мякины, зерно и золото, и серебро, и всякие драгоценности. Женщин же и детей укрывают в крепостях или по крайней мере в лесах, так что неприятелю ничего не остается на разграбление, – одни только шалаши, потерю которых они сами легким для себя полагают» [16, с. 240]. «Иностранцы писатели говорят, – пишет С. М. Соловьев, – что славяне жили в дрянных избах, находящихся на далёком расстоянии друг от друга, и часто меняют место жительства. Такая непрочность и частая перемена жилищ были следствием непрерывной опасности, которая грозила славянам и от своих родовых усобиц, и от нашествий чуждых народов... Одинаковая причина, действовавшая долгое время, производила одинаковые следствия; жизнь в беспрестанном ожидании вражеских нападений продолжалась для восточных славян и тогда, когда они уже находились под державою князей Рюрика дома... Привычка довольствоваться малым и всегда быть готовым покинуть жилище поддерживала в славянине отвращение к чуждому игу»... [106, кн. 1, с. 102].

Таким образом, с одной стороны, щедрая продуктивность окружающей природы, малая плотность населения создавали благоприятные для жизнедеятельности условия, с другой – постоянная угроза со стороны степи, кочевников-скотоводов – всё это способствовало формированию уникальной культуры и ее пространственной конфигурации, в которой были слабо выражены стимулы к упорному систематическому труду, улучшению быта и образа жизни и вместе с тем варварство приобретало смягченные формы (отсутствие жесткого культа вождей, кастовой системы, воинственного характера, жесткой системы табу, обычая умерщвления увечных новорожденных детей и престарелых родителей, относительная свобода женщины и др.).

Важной особенностью языческой культуры восточных славян является её «экзистенциальный» характер. Языческая культура древних славян – это чисто «экзистенциальная» культура, которой присущи два отличительных признака: отсутствие потребности и возможности к трансцендированию и самоконструированию. То есть, с одной стороны, для нее характерна привязанность ориентиров и ценностей к сфере наличного бытия, отсутствие устремленности выйти за его пределы в созданный более совершенный, благоустроенный материальный мир или в умопостигаемый высший духовный мир, жизнедеятельность людей осуществляется в заданном преимущественно природной средой чувственно-материальном пространстве. С другой стороны, отрывочные сведения о быте славян показывают аморфность, неопределенность, неупорядоченность социальной структуры, религиозной жизни, всего образа жизни. Это означает, что в родоплеменных сообществах полян, древлян, кривичей и др. были слабо развиты социальные механизмы стабилизации, упорядочивания общественного организма, практически отсутствовала самоконструирующая деятельность.

Это была цельная культура силы, ловкости, удалства, непосредственных чувств и страстей, душевной широты. В радости и в страдании эта культура не была отягощена рефлексией, не замыкала свой взор на самое себя. Занятие земледелием, тенденции к оседлому образу жизни создавали предпосылки для формирования «рефлексивного» типа культуры снизу (развитие материального производства, рост разделения труда и социальной дифференциации и др.). Однако эти процессы были нарушены, заторможены внешними и внутренними дестабилизирующими факторами. Поэтому характер языческой культуры восточных славян оказался двойственным: с одной стороны, обращенным, полностью погруженным в чувственно-материальное наличное бытие, а с другой – славянская культура, словно подкошенная лишалась корневой опоры в этом же чувственно-материальном наличном бытии. Вероятно, разрешение этого конфликта выразилось в усилении ориентации на настоящее, непосредственное переживание и устремление на ближайшие заботы и цели.

Завершая рассмотрение языческой культуры восточных славян, выделим два важных момента. Во-первых, в этой культуре не получил развитие процесс индивидуализации славян, приводящий к обособлению индивида. Во-вторых, в тематическом пространстве

языческой культуры, вероятно, не было темы общеславянского единства. Представляется, что кругозор восточного славянина заканчивался на границе рода и племени.

Сравнительный анализ ментальных пространств Запада и Руси

Когда варяги пришли на земли славян и чуди, они вошли в знакомое им натуралистическое ментальное пространство, чего не было во время завоевательных походов в Западной Европе. Они интегрировали в единое целое разбросанные миры славянских племен, выступили первыми собирателями славянских земель. Формирование княжеско-дружинного субпространства не привело к развитию индивидуального, духовного начала в человеке. В нем также отсутствовало представление о ценности человеческой личности как духовного, неприродного существа. В Киевской Руси IX–X веков преобладало натуралистическое отношение к человеку как существу физическому, материальному. По мнению В. О. Ключевского, «имущество человека в Правде ценится не дешевле, а даже дороже самого человека, его здоровья, личной безопасности. Производство труда для закона важнее живого орудия труда – рабочей силы человека. ...Безопасность капитала закон ценит дороже и обеспечивал заботливее личной свободы человека. Личность человека рассматривается как простая ценность и идет взамен имущества» [37, с. 249]. Владимир Мономах о себе говорил: «И с коня много падал, голову себе дважды разбивал, и руки и ноги свои повреждал – в юности своей повреждал, не дорожа жизнью своею, не щадя головы своей» [31, с. 163].

В отличие от западноевропейской культуры, в которой рыцарство, углубленный анализ внутреннего мира человека в христианской религиозной и художественной литературе и др. способствовали нарастанию индивидуалистических процессов, в древнерусской культуре в IX–X вв. почти отсутствовал интерес к субъективному миру человека, сама рефлексивная установка, что нашло выражение в отсутствии рыцарства и лирической литературы, и любовной лирики. В русском героическом эпосе очень слабо звучит мотив борьбы за спасение, освобождение отдельного человека. Между тем, одной из главных целей рыцарского движения в Западной Европе была защита слабых и обездоленных, несчастных и потерпевших от властолюбия и корысти сильных. В клятве рыцаря после защиты веры и религии, короля и отечества третьим пунктом стоит: «Щит рыцарей должен быть прибежищем слабого и угнетенного; мужество рыцарей должно поддерживать всегда и во всем правое дело того, кто к ним обратится» [94, с. 54]. Одной из главных задач странствующих рыцарей была защита угнетенных и несчастных, наказание насилия и несправедливости. Былинные же богатыри сражаются с чудовищами (змеем, Идолищем, Соловьем-разбойником), обладающими большой физической силой, татарами и побеждают их, благодаря преимуществу в физической мощи, но в этой борьбе гуманизм богатырей носит абстрактный характер. В их подвигах больше выражены их стремление служению князю и преодоление злой силы, чем спасение конкретных людей.

В древнерусской культуре (как в языческой славянской, так и в княжеско-дружинной) не звучит тема разума, «высокого» авторитета мудрости. В древнерусской

литературе мудрость, знание, разум выступают не в чистом виде, а в значительной степени с налетом ведовства, магии, волхования. Основатель государства Киевская Русь Олег называется вещим. Традиционно мудрой правительницей считается княгиня Ольга. Однако «мудрость» её заключается в хитрости, коварстве, неверности слову, т. е. в «добродетелях» варварского, языческого порядка, которые уже христиански мыслящие писатели продолжают рассматривать в качестве высоких достоинств.

Как и языческая славянская, княжеско-дружинная представляет собой субкультуру, духовная реальность которой ограничивалась наличным бытием. Если в западноевропейской культуре в X–XI вв. разворачивается «рефлексивная» деятельность по ее самоосмыслению, преодолению варварства, творению более совершенной, возвышенной духовной реальности, то в древнерусской культуре подобного рода процессы практически не просматриваются.

Однотипность языческого славянского и княжеско-дружинного субпространств определяется их «экзистенциальным», натуралистическим характером. Однако различие между ними выражалось не только в построении тематического пространства, но лежало гораздо глубже. Славянская языческая – это земледельческая культура, «привязанная» к земле, «погруженная» в природу. Княжеско-дружинная – это субкультура воинов-торговцев и по существу паразитическая культура. Рост благосостояния князей, бояр, дружинников происходит преимущественно за счет усиления эксплуатации, ограбления зависимого и свободного населения крестьян. Оторванность от земли князей и дружинников, равнодушие к её благоустройству давало ограниченные перспективы материального, социального и культурного развития Древнерусского государства. Деятельность управления выражалась преимущественно в совершенствовании социального механизма выбивания дани. Защита от внешних врагов преследовала цель не столько охраны славянского населения, сколько обороны земель, с которых князья и дружинники кормились.

Таким образом, ментальное пространство древнерусской культуры к концу X в. представляло собой сложное образование, состоящее из двух субпространственных конфигураций, частично налагающихся конструкций и частично разорванных ценностно-мыслительных систем, земледельческой языческой славянской и княжеско-дружинной субкультур. Языческий натурализм получил дальнейшее развитие, стал более чувственно насыщенным и многообразным. Изменения в тематическом пространстве происходили в рамках языческих, натуралистических ценностно-мыслительных ориентаций. Универсалиями, окрашивающими все духовное пространство, являлись темы «добычи», «натуры», «вольности», «рода», «князя», «физической силы» и «Русской земли».

Необходимо обратить также внимание на то, что исследование становления и развития древнерусской культуры до XI в. не дает оснований для утверждения существования белорусской, украинской и русской культур как специфических ценностно-мыслительных реальностей. Фундаментальным, исходным, определяющим критерием существования некоторой культуры является наличие специфической ценностно-тематической реальности («духа» культуры). Язык народа, этнос как выражение органического единства народа яв-

ляются сопутствующими, но все-таки вторичными образованиями, потому что при отсутствии специфической ментальной реальности существование языка как ее отражения и этноса невозможно. Поэтому можно утверждать, что выделение этих культур не представляется возможным. Следовательно, существование их не имело места, впрочем, так же, как и языка, и этносов.

Таким образом, приход варягов на Русь и социально-экономическая дифференциация древнерусского общества привели к формированию сословия дружинников, а в ментальном плане – княжеско-дружинного субпространства, которое существенно не отличалось своей ценностно-тематической структурой. Образовалось две генетически и тематически связанные ментальные субпространственные конфигурации, имеющие общий ценностно-тематический центр (ФТС), в значительной степени совпадающие системы координат.

Древнерусская культура, состоящая из земледельческой языческой славянской и княжеско-дружинной субкультур, накануне принятия христианства оставалась языческой, варварской культурой, духовное пространство которой ограничивалось натуралистическими ценностями. «Экзистенциальный» способ функционирования культур препятствовал возникновению профессиональной культуры, формирующей «рефлексивную» установку и, таким образом, выводящей за пределы наличного бытия в область «чистого духа», конструирования многослойной ценностно-мыслительные реальности и т. д.

Однако главным итогом становления древнерусской культуры в X в. было собирание русских земель в единое государство, формирование целостного ментального пространства, горизонт которого очерчивали оси координат «добычи», «натуры», «рода», «силы» и «вольницы». Интегрирующим центром, точкой пересечения этой системы являлась тема «Великого князя», без которой неизбежно происходила дезинтеграция ментального пространства культуры. Любопытно, что на протяжении тысячелетней истории Русского государства вплоть до настоящего времени эта система координат, как базовая тематическая структура, продолжает определять метрику социального бытия русского народа. Если попытаться её унифицировать, то она примет следующий вид. Доминирующие темы «добычи», «натуры», «эроса» можно обозначить обобщающей темой «натура», включающей совокупность натуралистических, телесных ценностно-мыслительных ориентаций. Доминирующая тема «силы» с необходимостью порождает насилие и страх. Поэтому тему «силы» как ось координат следует обязательно рассматривать как мыслительную структуру «Сила – Насилие – Страх». Тема «вольницы» выражает фундаментальное устремление русского человека к бытию вне пространства правового регулирования. Пространство закона есть бытие необходимого, принудительного существования. За пределами этого пространства несвободы находится истинное бытие – пространство вольницы, тематическая структура которого может быть самой различной. Важно отметить, что если в западноевропейской культуре совершенствование законодательства обеспечивает фундаментальное стремление человека к свободе, то российский человек рассматривает законодательство как оковы. Поэтому он прилагает большие усилия в поиске путей обхода правового поля и

весьма преуспевает в этом. Подлинное бытие для российского человека открывается лишь в общении за пределами правового регулирования. Тему «Великого князя» можно обозначить темой «Верховного правителя», которая обеспечивает централизованный, иерархически упорядоченный принцип построения ментального пространства как целостного образования. Такой тип построения ментального пространства с необходимостью порождает слой представителей системы управления (дружинники, бояре в Киевской Руси, дворяне в Российской империи, номенклатура в СССР, всякого рода нувориши в современной России, которые обеспечивают свое процветание преимущественно за счет использования своего служебного или социального положения. Еще дружинники-варяги, затем славяне заложили традицию необходимости существования и паразитизм этого слоя.

Натуралистически-силовая Метаструктура ментального пространства культуры Киевской Руси, Московии, Российской империи, СССР, современной России предопределяет постановку проблем и поиск их эффективного решения. Как показывает история России, самые великие ее реформаторы (князь Владимир, Иван IV, Петр I, Екатерина II, И. Сталин) осуществляли свою преобразовательную деятельность в рамках этой системы координат. Вынужденные или из благородных побуждений попытки, несоответствующие самодовлеющей метрике ценностно-мыслительного пространства неизменно приводили к его разложению или даже разрушению (реформы Александра II, Николая II, В. Ленина, Н. Хрущева, М. Горбачева, Б. Ельцина). Примечательно, что восстановление происходило, когда последующий правитель преобразовывал разрушенную страну, следуя логике фундаментальной системе координат, и Россия мистическим образом возрождалась из руин. Людские потери обычно здесь не берутся в расчет.

Таким образом, доминирующие темы «натуры», «силы», «божественного», «рода», «эроса» и «вольницы» составили исходную систему координат ментального пространства языческой Руси. Они очерчивали горизонт натуралистического жизненного мира восточных славян. Своеобразие этой ментальной реальности выражается в том, что в ней «религиозное», «натуралистическое», «силовое», «родовое» и «эротическое» мышление наложились одно на другое, взаимопроникали друг друга, образуя единое синкретическое целое. Накануне христианской ментальной революции ценностно-мыслительное пространство древнерусской культуры представляло собой достаточно сложное образование. По вертикали оно состояло из двух субпространственных образований: славянской земледельческой и военно-торговой скандинаво-славянской. По горизонтали оно включало множество относительно замкнутых миров бывших племенных союзов, а ныне земель. Важно отметить, что именно в этот период «силовое мышление» породило силовую Метаструктуру, которая собрала в единое целое разбросанные славянские жизненные миры. Она распадется в эпоху раздробленности. Однако для русских людей ей суждено будет стать наиболее удобной формой достижения единства. Ясно, что это упрощенная теоретическая модель древнерусского духа. Она, например, не учитывает скандинавские, тюркские, иранские моменты. Однако для нас она послужит базовой теоретической основой для дальнейшего анализа древнерусского, а затем русского духа.

ГЛАВА III. РАЗВИТИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В КИЕВСКОЙ РУСИ

И в тайне почивает Русь

А. Блок

§ 1. ДВЕ СТРАТЕГИИ СПАСЕНИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ

Древнерусские христианские подвижники отличались глубоким «молчанием». Поэтому мы располагаем сравнительно небольшим числом текстов, что существенно затрудняет анализ ментальной составляющей развития христианства в Киевской Руси. При сопоставлении с активной теологической деятельностью в Западном христианстве в этот период невольно складывается упрощенное представление не только о древнерусском Православии, но и о Восточном христианстве в целом. Задача этой главы – показать, что это совсем не так. Для этого мы обратимся к анализу Католицизма и Православия и покажем, что они представляют собой существенно различные течения в христианстве, имеющие в значительной степени отличные цели и средства достижения Спасения. При этом каждая стратегия имеет свои преимущества и недостатки. Другая задача этой главы – способствовать восстановлению доброго имени византийской культуры, ставшей матерью культуры Киевской Руси, и Константинопольского патриархата, ставшего отцом Киевской митрополии. В отечественной науке сложилась устойчивая традиция настороженного отношения к Константинопольскому патриархату. Мы попытаемся показать, что Византия и Киевская Русь имели *одно сердце* – исихастское монашество, которое билось в одном ритме.

а) Западное христианство

Его становление в IV–V в. происходило в ментальном пространстве, осями координат которого были доминирующие темы античной культуры «разума», «закона», «свободы», «добродетели» и «красоты.» Рефлексивная работа свелась к переосмыслению и обновлению заданной устоявшейся античной фундаментальной тематической структуры в духе христианских ценностей. Поэтому интенциональность Западного христианства имеет преимущественно социально-этическую, рациональную направленность.

Святой Амвросий Медиоланский одним из первых попытался определить систему основных христианских добродетелей. Примечательно, что таковыми он полагал христиански истолкованные добродетели античного общества. «Прежде всего ты созерцаешь тайны Божии, – пишет Амвросий, – что относится к мудрости, затем ты являешься стражем народа в том, что касается справедливости; ты защищаешь стан и скинию, что свиде-

тельствует о мужестве; (наконец), самому тебе надлежит быть воздержанным и трезвенным, что является признаком умеренности» [2, с. 198]. «Пусть царит в нас образ справедливости, образ мудрости, потому что настанет день, когда нас будут судить по (этому) образу» [2, с. 190]. Впоследствии на первый план христианского сознания выйдут добродетели милосердия, покаяния, смирения, любви к ближнему и др. Следует заметить, что нравственная ориентированность Западного христианства имела следствием значительно больший успех в христианском мире в борьбе по преодолению насилия, жестокости в общественной жизни.

Система координат бытия Бога

Ф. Аквинский завершил создание парадигмы Католической церкви, в которой Божественная реальность по существу выступает генератором системы координат ментального пространства западноевропейской культуры. Доминирующие темы «разума», «добродетели», «красоты» и «закона» как основные опоры западноевропейского духа находят основание в Боге. Согласно схоластическому богословию, Бог, как первопричина, как действующая и конечная причина, творит и действует в рамках этой системы координат. Следуя этой заданной Логике, западноевропеец-христианин осознает себя свободным в поустороннем мире и видит свое Спасение в мире потустороннем.

По Ф. Аквинскому, благо является одним из главных атрибутов Бога: «Он не устремлен к чему бы то ни было как к Своей цели, но сам Он – конечная цель всех вещей. Отсюда понятно, что один только Бог через Свою же сущность обладает всеми видами совершенства, таким образом, единственно Он субстанциально благ» [115, с. 67]. «Быть благим свойственно Богу наипервейшим образом. Ведь вещь блага настолько, насколько желанна. Затем все домогается того, что подобно его собственному совершенству» [115, с. 63]. Всякое благо, добродетель восходит к Богу как к своему источнику. «Бог есть просто высшее благо, – пишет Св. Фома, – а не [высшее благо] того или иного рода или порядка вещей. Ведь ...о Боге говорится как о благом, поскольку все мыслимые совершенства проистекают от Него как первой причины» [115, с. 65]. Благо Бога имеет характер как действующей, так и целевой причины. Все устремлено к конечной цели – к Благу: «Все получило назначение благого от божественной благодати, как от своего первого действующего образца и конечного принципа всего благого» [115, с. 69].

Бог как онтологическая реальность есть мышление. «Мышление Бога суть Его субстанция», – подчеркивает знаменитый богослов из Аквино. [115, с. 179]. «В Боге и ум, и умопостигаемый объект, умопостигаемые виды, и Его мышление – все суть одно и то же» [115, с. 178]. «Он мыслит Себя совершеннейшим образом, иначе, коль скоро Его бытие суть Его же мышление, Его бытие не было бы совершенным» [115, с. 179]. Аналогично с благой деятельностью Бога мир Им разумно упорядочен, мыслительно нагружен. «Его бытие не просто согласуется с Его умом, оно – сама деятельность Его ума; и Его мышление суть мера и причина всякого бытия и всякого ума; и сам Он – Свое же собственное мышление и бытие. Отсюда следует не только то, что в Нем находится истина, но и то,

что Он сам является истиной, [причем] истиной наивысшей и первой [115, с. 222]. «Как благо – синоним бытия, так же точно и истина. Но как благо добавляет к бытию момент желательности, так и истина добавляет [момент] соотнесенности с умом» [115, с. 219].

Бог также обладает атрибутом совершенства. «Все сотворенные совершенства находятся в Боге. Потому-то о Нем говорят как о всесовершенном, что Он не испытывает недостатка ни в каком, даже наивысочайшем достоинстве, какое только может быть обнаружено в любом из родов» [115, с. 46]. «Во всех мирах есть красота, – пишет Николай Кузанский, – но она не суть сама красота, твое же лицо, господи, прекрасно, и это свойство есть вместе и само его бытие: оно – сама абсолютная красота, форма, дающая бытие всякой прекрасной форме» [64, т. 2, с. 45]. Красоту как божественный атрибут в эпоху Средневековья отмечает и У. Эко: «Область эстетических интересов средневекового человека была шире нашей, и красота вещей нередко интересовала его вследствие осознания им красоты как метафизической данности» [123, с. 12].

Благая, мудрая, совершенная, необходимая деятельность Бога определяет Закон мироздания. Взаимосогласованность этих трех атрибутов Божественной реальности есть справедливость. Следование этой Логике Бога и есть праведность. «Поскольку благо, воспринятое умом, – пишет Св. Фома, – суть объект воли, то невозможно, чтобы Бог желал что-либо, что не было бы одобрено Его мудростью. А это, собственно говоря, и есть закон Его справедливости, в связи с чем Его воля праведна и правосудна. Следовательно, все, что Он соделывает согласно Своей воле, Он соделывает правосудно: ведь и мы, следуя закону, поступаем правосудно. Но если [наш] закон устанавливается нам некими высшими силами, то Бог – Сам себе закон» [115, с. 286–287].

Откровение в Слове

В христианской теологии (особенно западной) важное место занимает представление о тождественности совершенного разумно-добродетельного бытия с языковой ментальной реальностью – со Словом. Под Словом понимается Сын, Лицо Бога. Слово есть механизм творения и деяния Бога. «Слово его равносущно ему и совершенно подобно, – утверждает А. Кентерберийский, – (из этого) с необходимостью следует, что все, что есть в нем, есть то же самое и таким же (точно) образом в Слове его. Значит, все созданное, живущее или не живущее, в нем есть сама жизнь и истина. А поскольку то же самое для высшего духа «знать», что и «понимать» или «говорить», он с необходимостью в силу того же самого и знает все, что знает, говорит, и понимает. Значит, как в Слове его суть жизнь и истина, так они суть и в знании его» [4, с. 87]. По его мнению, «Слово равносущно тому, чье оно, оно с необходимостью есть высшая сущность. Высшая же сущность бывает не иначе как одна, которая есть единственная сотворительница и единственное начало всего созданного» [4, с. 88]. «Сын есть истинное Слово, т. е. совершенное разумение, или совершенное всей отеческой субстанции знание, и ученость, и мудрость, т. е. все то, что саму мудрость Отца понимает, и познает, и знает, и (мудростью) постигает» [4, с. 96]. Подобным образом рассуждает и Ф. Аквинский: ««Слово», употребляемое в отношении Бога в собственном

смысле, говорится о Лице и является собственным именем Сына. Ибо оно обозначает истечение ума, и Лицо, происходящее в Боге через истечение ума называется Сыном, и таковое происхождение называется рождением. Отсюда следует, что только Сын в собственном смысле называется Словом в Боге» [115, с. 425]. «В Боге порождаемое Слово не имеет действительного отличия от божественного ума, но различается началом Слова лишь в отношении» [115, с. 426].

Таким образом, предел освоения Божественной реальности был задан Словом. Священное Писание и труды отцов Церкви, по существу языковая реальность, составляли самую глубокую метафизическую реальность в Западном христианстве. Божественная реальность отождествлялась со Словом, жила в Слове, приходила со Словом, и выше, и глубже Слова ничего не было. Поэтому вся теологическая и философская деятельность католических богословов в эпоху Средневековья сводилась к теоретическому осмыслению и обоснованию Божественной реальности, Откровения, веры и др. Рационалистически насыщенное ментальное пространство западноевропейской культуры в этот период продуцировало, стимулировало подобного рода деятельность. Как отмечает Э. Жильсон: «Именно Ансельму, а не Августину принадлежит знаменитая формула: *credo ut intelligam* (верить, чтобы понимать). «Я не стремлюсь, о Господи, проникнуть в величие Твое, ибо никоим образом я не полагаю, что мое понимание способно на такое, но я стремлюсь понять хоть в какой-то степени Твою истину» [29, с. 15]. Ансельм Кентерберийский и его непосредственные ученики прославились в истории теологии своим дерзким применением рациональных доказательств всех Богооткровенных истин [29, с. 16]. При этом постоянно высказывались справедливые опасения в излишней рационализации сверхразумной Божественной реальности.

Во всякой культуре представления о Боге, как сущностной, субстанциальной реальности очерчивают ценностно-мыслительный ее горизонт, дальше которого движение духа не представляется возможным. Как мы показали выше, в Западном христианстве Бог, как предельная онтологическая реальность, обладает следующими атрибутами: разума, блага, совершенства и универсального принципа порядка, которые и образовали систему координат западной христианской ментальности. Последняя находит выражение в Слове. Все иное оставалось за порогом восприятия западного христианина, не фиксировалось в сознании и не могло быть осмыслено. Это обстоятельство и предопределило рационально-этическую направленность Западного христианства, закрыло дорогу к мистическому Богопознанию.

Социальная активность монашества

Аскетический путь к Спасению посредством умерщвления плоти, постепенного очищения «внутреннего человека», восхождение его к состоянию высшей духовной чистоты и связи, слияние с Богом в западной Церкви просто не рассматривался и практически оказался закрытым. Основная энергия Западного христианского духа была устремлена к нравственному усовершенствованию, как залогоу Спасения. Воплощению христианских

заповедей и добродетелей в миру мыслилось в качестве залога спасения, жизни вечной. Основатель западного монашества Св. Бенедикт отказался от строгого аскетизма восточного монашества. «Нормы поведения духовной жизни и чувствования, – пишет Ле Гофф, – что благодаря нему вошедшие в устав, на диво умеренны и уравновешенны. Бенедикт добился гармонии между ручным, интеллектуальным трудом и собственно религиозной деятельностью в монастырской жизни. Таким образом, он указал бенедиктинскому монашеству, история которого отмечена блестящими успехами в VI–XI вв., путь соединения хозяйственной деятельности с интеллектуально-художественной активностью и духовной аскезой» [48, с. 114]. духовно-нравственные ориентации бенедиктинского монашества стимулировали активную миссионерскую деятельность. В VI–X вв. бенедиктинские монахи «своим миссионерским энтузиазмом определяют в этот период историю Церкви и даже историю Европы. Монах и бенедиктинец: в конце данной эпохи это означает одно и то же. Успехи миссионерства в Галлии, во Франкском государстве и на всем Западе практически совпадают с успехами бенедиктинского и кельтско-шотландского монашества [48, с. 72–73]. Отметим важную деталь. Бенедиктинское монашество заложило не метафизическую, а пропагандистско-просветительскую, преимущественно социально ориентированную направленность западного монашества. В Западной христианстве периодически появлялись подвижники-аскеты высшей пробы, но в западном обществе они были как аномалия, вызывали восхищение, но не широкое подражание и никогда не составляли культурную традицию.

Кризис доверия западной Церкви

Социально-экономическая и политическая активность западной Церкви таила в себе опасность – утрату метафизической связи с Богом. Обмирщение служителей Католической церкви нередко приводило к кризисам доверия. Тогда обычно начинали возникать движения верующих низов духовенства и мирян в поисках восстановления этой связи с Богом. Историк Ф. Лоран так описывает разложение западной Церкви: «В XI в. церковь стояла в прямой противоположности с таким идеалом; ее пятнали все пороки, заражавшие мир варваров того времени. Представители духовной власти, епископы, выбирались из феодальной аристократии, и потому церковь стояла на одном уровне с варварским обществом, невежество шло рука об руку с развратом» [54, с. 543–544]. «В Германии епископы достигали своих престолов неправильными путями. Зло было всеобщее, потому что корень его существовал везде: епископство рассматривалось как феодал, которым короли и сильные бароны считали себя в праве распоряжаться. Слияние духовных достоинств с мирскими видно более все более в странном обычае X в. давать епископство детям [54, с. 544]. «В Италии было еще хуже. Все церковные должности были продажны, как товар на рынке: не было ни одного места, не запятнанного симонией. Лев IX хотел удалить купивших свои должности, ему отвечали, что церкви останутся без пастырей. Но и сам св. престол был продажным. Бенедикт IX предлагал публично продать свое место тому, кто может заплатить; продавец посвятил сам покупателя и вышел с Латерана» [54, с. 545]. «За-

висимость церкви должна была развращать духовную власть в самой ее сущности. Епископы и аббаты шли за королем на поля битвы вместе с прочими баронами. В XI в. военная служба сделалась неоспоримой их обязанностью; сами папы призывали епископов в лагерь, как на собор. Прелаты бились и командовали полками; воинские подвиги делали их знаменитыми; быть хорошим воином значило то же, что быть хорошим пастырем» [54, с. 545]. «Это не епископы, – восклицает один из современников, – а тираны, окруженные войском; с руками, запятнанными неприятельской кровью, они приступают к совершению таинств» [54, с. 545]. «В XI в. невежество было крайнее, а разврат нравов доходил до того, что в наше время нельзя без оскорбления чувства стыдливости рассказывать о деяниях тех, которые должны были служить образцом чистой жизни, как избранные Господа... Но разврат нигде не был так отвратителен, как у самого подножия папского престола. Женщины делали папами своих любовников или детей, прижитых в распутстве» [54, с. 546]. Папа Григорий VII вынужден был констатировать: «Князья и сильные мира сего потеряли всякое уважение к церкви; они обращаются с ней, как с негодной рабой... Пробегая мыслью по странам Запада, от севера до юга, я с трудом могу найти епископа, который законно достиг своего звания, вел бы христианскую жизнь и управлял бы народом с любовью ко Христу. Я напрасно искал бы между королями одного, который предпочел бы воздавать честь Богу, а не самому себе, быть справедливым, вместо того, чтобы быть корыстным... Им же, среди которых я живу, римлянам, лангобардам, норманнам, я говорю каждый день, что они хуже евреев и язычников» [54, с. 546].

Очередной кризис западной Церкви в конце XV – начале XVI вв. привел не только к очередному движению по ее обновлению, но и к движению, полностью ее отрицающему, – протестантизму. Примечательно, что протестанты, отрицая строгую аскезу и монашество в целом, весьма способствовали упразднению монастырей. «Монахи, ордена и монастыри, – отмечает Л. Хольц,- полностью исчезают с обширных территорий Германии... В общем количество насельников монастырей уменьшается наполовину. Начавшаяся реформа орденов прерывается. Общины либо самороспускаются, либо их насильственно упраздняют. Крестьянские войны уничтожают монастыри и в католических землях. Те, которые выживают, ведут жалкое существование. Последствия ужасны» [119, с. 194]. Таким образом, в Западном христианстве метафизическая связь верующих с Богом еще более упрощается.

б) Восточное христианство

Почему на христианском Востоке в IV–V вв. возникла иная стратегия Спасения? Со времен Иисуса до формирования двух основных парадигм Спасения видение основной цели христианства претерпевало изменения, нередко существенные. Рассмотрим в самом общем плане логику развития этих представлений. Во время проповеднической деятельности Иисуса спастись означало принять его проповедь в сердце, войти в пространство Нового Бытия. После его мученической смерти и воскрешения и приблизительно до нача-

ла II в., когда преобладали эсхатологические ожидания второго пришествия Христа, Конца света и Страшного Суда, достаточно было принять крещение и следовать заповедям Учителя, система которых была еще недостаточно ясна. Во II–III вв., когда эсхатологические ожидания пошли на убыль и сформировалась епископальная Церковь, достаточно было принимать активное участие в жизни христианской общины. Для гарантии (как экстремальный вариант) некоторые христиане рассматривали мученическую смерть за веру, которая мыслилась как онтологическое воспроизведение страстей Христовых, как самый надежный способ Спасения. Поэтому нередко самые отчаянные христиане с этой целью сами провоцировали римские власти к репрессивным действиям.

Аскетический путь к Спасению

После прекращения гонений на христиан в IV в. на Востоке христианского мира (сначала в египетской пустыне, затем в Антиохии и Палестине) развернулось достаточно широкое аскетическое движение подвижников-экстремалов, значительно ужесточивших требования христианской морали с целью добиться действительной, абсолютной чистоты души и тела. В ходе совершения аскетических подвигов, мужественного поиска оптимального пути для достижения цели было сделано фундаментальное открытие – открытие состояния Просветления. Для подвижников-аскетов стало очевидным, что можно достичь святости, Благодати Божьей, спастись при жизни, пережить Царствие Небесное при жизни. Достаточно было быть мужественным и последовательным на сложном пути восхождения к первозданной божественной чистоте и праведности. Вероятно, одним из первых христиан, кто пережил это восхитительное состояние Просветления, был Антоний, прозванный Великим. На тысячу лет ранее подобное аскетическое движение мы наблюдаем в Индии, которое также завершилось открытием состояния Просветления. Вероятно, там первооткрывателем был Сиддхартха, прозванный Буддой. Примечательно, что при всем различии религиозных и культурных представлений, путей достижения Просветления, описания этого сокровенного переживания в основных моментах совпадают. Важно подчеркнуть, что состояние Просветления – это не просто субъективное переживание аскета. Это переживание носит онтологический характер. Оно мыслится как переживание непосредственной данности, открытости фундаментальной Божественной реальности, непосредственного ее восприятия не умом, а сердцем, всем своим существом.

Христиане западной части христианского мира остались внешними наблюдателями монашеского движения III–VI ст. На Западе оно не приобрело популярности. Западная парадигма Спасения формировалась на рационально-этических традициях последних веков авторитетной Римской церкви. Ни один из отцов Западной церкви не прошел монашеский путь очищения. На Востоке, напротив, состояние Просветления составляло сердцевину христианской веры. Ни один из отцов Восточной церкви, ни один из влиятельных ее богословов не мог пользоваться авторитетом, успешно проповедовать, не опираясь на личный опыт монашеской аскезы. Очевидно, что, не испытав трудностей этого пути, самого со-

стояния Просветления, полноценное общение с авторитетными деятелями Церкви было по существу и практически невозможно.

Метафизическая направленность православного духа

В отличие от западных христиан, на Востоке религиозная вера рассматривалась как динамичный, поступательный процесс очищения души подвижника, достижение им Просветления, состояния высшей духовной святости. Согласно Макарию Великому, «человеку надобно пройти двенадцать ступеней и потом достигнуть совершенства» [57, с. 187]. Поэтому основная энергия православного духа имеет трансцендентную направленность на индивидуальное спасение посредством выхода из бытия-в-мире и погружения в сокровенное бытие-в-Боге. «Посему когда кто, услышав Божие слово, – пишет Макарий Великий, – вступит в подвиг, отринет от себя дела житейские и мирские связи, отречется от всех плотских удовольствий и отрешится от них; тогда с постоянством утремляя мысль к Господу, может он дознать, что в сердце есть иная борьба... и что предлежит ему иной подвиг» [57, с. 139]. Творения Антония Великого, Макария Великого, Иоанна Лествичника и других подвижников выступают в качестве наставлений (методических рекомендаций), детально описывающих процесс достижения заветной цели с предостережениями и указаниями тех трудностей, которые ожидают подвижника на этом сверхсложном пути. Макарий Великий так характеризует этот путь: «Как железо или свинец, или золото, или серебро, вложенные в огонь, теряют свойство жесткости, переменяясь в вещества мягкие... Таким же образом и душа отрекаясь от мира и возлюбив Единого Господа, с великим сердечным исканием, в труде, в подвиге, непрестанно ожидая Его с упованием и верою и, приняв в себя оный небесный огонь Божества и любви духа, действительно уже отрешается тогда от всякой мирской любви, освобождается от всякого вреда страстей, все отменяет от себя, переменяет естественное свое качество и греховную свою жесткость, все почитая излишним, в едином небесном Женихе, Которого приняла к себе, упокоиваясь горячею и несказанною любовью к Нему» [57, с. 155].

Аскетическое движение на Востоке вызывало искреннее восхищение среди христиан западной Церкви, но в то же время реальной поддержки и подражания практика строгой аскезы в западной ветви христианства не получила. Так, сообщение о жизни Антония Великого и монашеских подвигах в Египте произвело на Августина сильное впечатление. Об этом он так пишет в «Исповеди»: «Мы остоленели: по свежей памяти, почти в наше время неоспоримо засвидетельствованные чудеса Твои, сотворенные по правой вере в Православной Церкви. Все были изумлены: мы – величием происшедшего, он – тем, что мы об этом не слышали. Отсюда завел он речь о толпах монахов, об их нравах, овеванных благоуханием Твоим, о пустынях, изобилующих отшельниками, о которых мы ничего не знали» [1, с. 200]. Однако Августин по этому пути не пошел и пропагандистом этого движения не был. Более того, в борьбе с пелагианством он отстаивал идею предопределения одних к спасению, а других к гибели, а также отрицал свободу воли человека в деле спасения, чем существенно воспрепятствовал аскетическому движению в западной Церкви.

Приблизительно в это же время, в 90-е годы IV века, Иоанн Кассиан из Рима вместе со своим другом Германом решил посетить египетские монастыри, которые славились строгим подвижничеством и множеством благочестивых старцев. Около десяти лет они прожили в египетских и палестинских монастырях и весьма преуспели в благочестии. Кассиан Римлянин сопоставляет подвижничество в восточных и западных монастырях. И это сравнение оказывается не в пользу последних. Об аскетизме египетских и палестинских монахов он пишет: «Если они достигают высших степеней совершенства, то это потому, что имеют такое постоянство (и притом с самого начала отречения), какого никто в наших монастырях в земной жизни не сохранял» [35, с. 35]. «Знаем, что они живут в такой скудости, что, кроме рубахи, небольшой епанчи, полусапог, милости и рогожи, ничего не имеют. А в иных монастырях это правило столь строго соблюдается, что никто не смеет ничего назвать своим, и считается большим преступлением для монаха говорить: это – моя письменная доска, мой грифель, моя одежда, мои полусапоги. За это он должен принести покаяние, если случайно, по неосторожности или по неведению, произнесет такое слово» [35, с. 41]. В то время как в монастырях на Западе «мы, жалкие, хоть и пребываем в общежитии и о нас пекутся игумены, но живем так широко, что нам недостаточно не только шкатулок или ящиков, но и сундуков и шкафов для того, чтобы принять в них то, что мы собираем или приносим из мира» [35, с. 42].

Именно метафизическая направленность восточного монашества определяла существенное своеобразие Православной церкви. Восточная церковь была менее обмирщена, не обладала той социальной активностью и тем миссионерским энтузиазмом, как церковь Западная. История Православия не знала таких глубоких кризисов доверия, которые периодически переживал католицизм, разгула воинствующих монашеских орденов, практически утративших связь со своим основным, первоначальным предназначением. Непрерывная аскетическая традиция не вызывала потребности в обновлении Православной церкви, а лишь в ее совершенствовании. Хотя и историю Православия не следует идеализировать. В ней также было достаточно и корыстолюбия, и борьбы за власть в обществе и в Церкви, и нетерпимости. Однако следует подчеркнуть, что залогом глубины, чистоты, святости, стабильности Православия всегда было монашество, которое верно хранило, следовало и совершенствовало опыт великих подвижников, стоявших у истоков церковного Предания и до настоящего времени. В IX ст. Феодор Студит окончательно сформулировал идеологию монашества, его роль и место в Православной церкви. А. Шмеман дает следующее ее резюме: «В «системе» преп. Феодора монашество ясно определяется как особое служение Церкви (начиналось ведь оно как «частное», мирянское и индивидуальное движение). Монахи – «нервы и опора» Церкви, «соль земли и свет мира», «свет для сидящих во мраке», «образец и утверждение». А это так потому, что цель монаха – не какая-то отличная от цели мирянина, а последняя цель всякого христианина – Царствие Небесное, спасение души. Спасти же душу нельзя иначе, как отрекшись от мира» [122, с. 241]. В определенном смысле отшельническое, монашеское движение в Православии в целом составляет Святую часть Церкви. «Рядом с невежеством, шовинизмом, сребролю-

бием и другими грехами, – отмечает А. Шмеман, – на Востоке продолжала жить и настоящая православная «церковность», еще более светящаяся своей неподдельной духовной красотой теперь» [122, с. 315]. «Снова за официальной историей, исполненной падений, грехов, слабостей, просвечивает и другая жизнь, и, конечно, в ней продолжает биться пульс подлинного Православия» [122, с. 31].

Непосредственным условием Спасения в Западном христианстве является жизнь в соответствии с христианскими заповедями. Высшая цель для западного христианина – мыслительное Богопознание, как говорил Б. Спиноза, посредством «интеллектуальной интуиции». Христианская добродетель и разум, таким образом, составляют две стороны западного христианского идеала. Поэтому в Католической церкви образцами являются большей частью знаменитые священники и теологи. В католическом (как и в протестантском) обряде происходит синтез этих двух основных составляющих западнохристианской ментальности. Отсюда следует преимущественно горизонтальная, социальная направленность Западного христианства, которое немыслимо без социума, вне общественной жизни. Западные монашеские ордена всегда отличались социальной активностью, миссионерской деятельностью.

С древнейших времен основная направленность восточнохристианского духа имеет вертикальную, онтологическую устремленность к основам бытия, к слиянию с Богом. Для православного ни христианская добродетель, ни знание христианского учения не являются самоцелью. Все подчинено метафизической устремленности к Богу. Непосредственным условием Спасения, особенно в русском Православии, является обряд, в котором была сосредоточена жизнь Церкви, непрерывно поддерживалась живая, трепещущая связь с Богом. Рационализм западного христианина препятствует пониманию мистического духа православного обряда. Согласно Православию, по мере усиления строгости религиозного обряда, ослабления связей с материальным миром Бог все более открывается верующему. Те же, кто пройдет многотрудный путь, достигают Боговидения, становятся святыми. В Православии лишь достигшие святости монахи являют собой христианский идеал. Почитание верующими священнослужителя зависит не столько от его положения в Церкви, сколько от того, насколько далеко он прошел по пути к Спасению. Глубоко индивидуальный, сокровенный характер православного Пути к Спасению придает Православию по сравнению с Католицизмом некоторую социальную отстраненность. Сердце Православия бьется не в миру, не в скоплении людей, а в тишине пустыни, в скиту.

Таким образом, Православие, имея преимущественно вертикальную направленность, глубже продвинулось в Богопознании, в то время как Католицизм больше преуспел в реализации своих социальных проектов и теоретическом освоении Божественной реальности.

§ 2. О ДВУХ ТИПАХ МЕТАФИЗИКИ

Две стратегии Спасения в христианстве находят отражение в двух способах их теоретического осмысления, в двух типах метафизики. Западную метафизику, ориентирую-

щуюся на спекулятивно-философское освоение Бога как предельной реальности, можно назвать метафизикой Логоса. Восточную метафизику, воспроизводящую духовное восхождение подвижника к Боговидению, можно назвать метафизикой Пути.

Западная метафизика

В западной философии под метафизикой понимают основную науку, которая «должна постигать последнее основание всего сущего и наше знание о сущем» [44, с. 25]. «Метафизика объемлет решительно все, – пишет Э. Корет, – что вообще «есть». Она охватывает чувственное и сверхчувственное, опытно данные вещи и их последние основания, следовательно, также первое и наивысшее, божественное бытие. Отсюда исходит напряженность между двумя аспектами метафизики. С одной стороны, она есть наука о сущем как сущем, т. е. всеобщее учение о бытии как совокупная наука, с другой – наука о божественном пра-основании всего сущего, следовательно, учение о Боге» [44, с. 13]. На протяжении всей истории развития предметом западной метафизики всегда было исследование «пра-оснований всего сущего». Бог рассматривался как первопричина, сущностный и субстанциональный принцип этого же сущего. Божественная реальность так или иначе изучалась лишь в аспекте ее обращенности к сотворенному мирозданию, т. е. осмысливалось движение от Бога к Миру. Это обстоятельство имело место даже тогда, когда предполагалось, что анализируется Бог как абсолютно чистое бытие. Обратимся к самым глубоким метафизикам западной философии. «Мир идей» Платона, структурированный идеей Блага (Богом), представляет собой сущностно-субстанциональную реальность «мира вещей». Бог как чистое мышление, который «мыслит сам себя и мысль его есть мышление о мышлении» Аристотеля по существу содержательно структурирован совокупностью чистых мыслительных форм, выделенными им категориями, которые сами по себе по своей природе есть схемы для осмысления всего сущего. Точно также если мы обратимся к метафизике Г. Гегеля, то без труда увидим, что пространство чистого мышления на первой стадии развития Абсолютной идеи структурировано системой категорий диалектической логики, т. е. схемами осмысления земного бытия. Построенная им метафизическая реальность на стадии Абсолютного духа также оказывается наполненной мирским содержанием. Это обстоятельство отмечает И. Кант. По его мнению, за пределами чувственного мира находится область, которая «есть для нас пустое пространство» [33, с. 150]; «высочайшее существо само в себе для нас совершенно непостижимо и даже немислимо *определенным образом*». Поэтому метафизическое знание представляет собой перенесение на божество понятий о человеческом разуме [33, с. 148]. Исходя из этого, И. Кант заключает, что «метафизика в смысле науки доселе еще вовсе не существовала» [33, с. 161]. Таким образом, западная метафизика выражает одну из главных ценностно-мыслительных ориентаций западноевропейской культуры в целом, заложенную еще древними греками и римлянами, на овладение проявленным форматизованным миром. Основная энергия европейского духа направлена на освоение всего сущего, извлечение и творение из него новых форм. Средоточием этого процесса стали наука и техника. Во второй половине XX

столетия эта деятельность приобрела лавинообразный характер. В это же время фундаментальная наука стала активно вытеснять метафизику из области оснований теоретического знания. Со времен метафизики Парменида накоплен большой массив развивающегося метафизического знания, которое включает периоды подъема и кризиса. Суть метафизики первого типа выражается в теоретическом освоении бытия как предельной реальности. Цель метафизического познания по существу сводится к созданию теоретической модели фундаментальной реальности, которой является Бог. Примечательно, что в западной метафизике субъект познания рассматривается как активное существо в познавательном процессе, от которого, однако, не требуется изменения своей природы для Богопознания. Мировое господство западноевропейской культуры породило устойчивый стереотип об универсальности западной философии и соответственно западной метафизики. Поскольку западная метафизика является одной из наиболее развитых форм теоретического знания, преимущественно ориентированного на выявление рациональных оснований всего сущего, то мы полагаем целесообразным назвать ее метафизикой Логоса. Западную метафизику можно назвать метафизикой Логоса, потому что ее теоретический характер предполагает ее рациональную нагруженность, замкнутость в пространстве Слова.

Восточная метафизика

В отличие от западной восточную метафизику можно назвать метафизикой Пути. Последняя зародилась в середине первого тысячелетия до н.э. в Индии (брахманизм, буддизм, джайнизм и др.) и Китае (даосизм). Метафизика Православия в христианстве и суфиев в исламе относятся также к метафизике Пути. При этом локомотивом метафизического духа Востока всегда была Индия. Интенциональность восточной метафизики по сравнению с западной устремлена в обратном направлении. В ней онтологическая часть в меньшей степени развита. В восточной метафизике все подчинено проблеме Освобождения (вхождению в пространство Спасения). Поэтому ее онтология и антропология служат теоретической основой для движения к основам мироздания, к Богу. В Веданте мир и человек рассматриваются как объекты, имеющие несколько слоев. Путь к Освобождению представляет собой процесс последовательного преодоления оболочек. Движение идет от манифестированной, форматизованной реальности в человеке и в мире в глубину непроявленной реальности. В интерпретации Р. Генона основание мироздания Брахман и человека Атман есть субстанциальный и сущностный принцип, неизменный, в «вечном настоящем», разворачивает безграничные возможности, осуществляя переход от потенциальности к актуальности [17, с. 32–33]. Предпоследняя оболочка, доступная подвижнику манифестируется как Свет, есть целостное универсальное Знание [17, с. 89]. «Высшее «Я» (*Атман*) того, кто достиг совершенства Божественного Знания, – пишет Р. Генон, – и кто, следовательно, стяжал окончательное Освобождение, поднимается, покидая свою телесную форму (и минуя промежуточные состояния) к Высшему Свету (духовному), который есть *Брахман*, и отождествляется с ним, становясь сходным с ним и неотделимым от него, как чистая вода, смешиваясь с прозрачным озером (без того, однако, чтобы потеряться в

нем), становится целиком подобной ему» [17, с. 206]. В восточной метафизике в качестве фундаментальной реальности рассматривается только Бог. Поэтому предметом последней является только Бог. В метафизике Пути непременным условием Боговидения становится кардинальное изменение природы субъекта. Для этого необходимо выйти из пространства внешнего мира физиологически (посредством поста, медитации, бдений, и др.) и психически (посредством покаяния, смирения и др.). Необходимо разрушить Я субъекта и достигнуть его перерождения. Поэтому в восточном Богопознании главную роль играет не мыслительная, спекулятивно-философская деятельность, а практика подвижника – Путь. В марксистской философии в учении о практике плодотворно развивалась идея о её объективно-субъективной природе. В практической деятельности человека субъективная реальность и заданная объективная логика объективной реальности постоянно «соприкасаются». Субъективные представления коррелируются с логикой объективного мира, «подстраиваются» под нее. Так и в метафизике Пути в практике подвижника происходит непрерывная борьба по преодолению субъективности, непрерывный поиск той узкой тропинки, которая ведет к сокровенной и фундаментальной реальности всего сущего.

Два типа метафизики существенно различаются и по своим целям. Для метафизики первого типа основная задача сводится к построению философско-спекулятивной модели Божественной реальности, ее обоснованию, мысленному слиянию с Богом. Л. С. Епифанович справедливо назвал этот тип метафизики «философской мистикой», «мистикой ума и отвлеченных созерцаний» [28, с. 28]. В то время как для метафизики другого типа все устремления связываются с вхождением в пространство Божественной реальности посредством преодоления мыслительного восприятия, конечным результатом выступает непосредственное созерцание, Боговидение. В. Н. Лосский удачно отмечает это обстоятельство: ««Говорить о Боге – великое дело, но еще лучшее – очищать себя для Бога», – говорил святой Григорий Богослов. Апофатизм не есть обязательно богословие экстаза; это – прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это – экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта – нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы понять Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом. Путь богопознания есть непременно и путь обожения» [55, с. 137]. Построение же теоретической модели Божественного бытия и ее обоснование для метафизики Пути выступает в качестве подчиненной задачи после достижения Просветления. Само описание Божественного бытия в метафизике Пути происходит через призму переживаний, впечатлений подвижника по мере его преображения, когда Бог приоткрывается ему.

Существенно отличаются и тексты западной и восточной метафизики. Произведения западных метафизиков обращены к разуму человека, носят преимущественно систематический характер, мыслительно нагружены. Труды восточных метафизиков обращены к

тем, кто в Пути. Поэтому они носят преимущественно методический характер. Они в большей или меньшей степени воспроизводят ментальную реальность Пути. Поэтому требуют специфического состояния читателя. Для подвижника, решившего достичь Просветления, они открывают и указывают трудную дорогу к заветной цели, пройденную знаменитыми предшественниками. Поэтому при изучении метафизических текстов читатель всегда должен осознавать, что его интерпретация неизбежно будет существенно отличаться от оригинала, если он будет рассматривать текст как специфическое знание, а свою деятельность как работу чисто лингвистического порядка. Его истолкование будет более адекватным, если он сам встанет на Путь к Освобождению, войдет в ментальное пространство Пути, потому что исследуемый текст является одновременно и знанием, и выражает состояние переживания борения подвижника. Особенно ярко это обстоятельство проявляется в православной метафизике.

За две с половиной тысячи лет западная метафизика прошла богатый путь теоретического развития. Как будто выработав свой ресурс, прошла свой путь до конца и последние три столетия она переживает все более обостряющийся кризис. Постоянно и все громче говорят о смерти западной метафизики. Судьба восточной метафизики примечательна тем, что она не имеет динамики развития. В каждом случае (в индуизме, буддизме, даосизме, православии и суфизме) она начинается с первопроходца, который первый смог достигнуть Просветления и Спасения. Все последователи на протяжении тысячелетий лишь уточняют, частично корректируют Путь. Таким образом, в восточной метафизике постоянно задействован, актуализирован весь наработанный потенциал. В последней кризисы обычно вызываются внешними причинами: притеснениями иноверцев или местных властей.

Православная метафизика

Восточное христианство, безусловно, относится к метафизике Пути, потому что в самом общем плане ценностно-мыслительные ориентации индийского йога и православного монаха совпадают, хотя их подвижнические практики отличаются. Непременным условием достижения цели того и другого является освобождение от зависимости от внешнего мира, основные усилия сосредотачиваются на духовном, нравственном очищении подвижника. В общих чертах совпадают и описания конечного состояния Просветления, Боговидения (созерцание Света, переживание неизъяснимого душевного блаженства и т. д.). Вместе с тем между этими двумя религиозными практиками имеются и существенные различия. Так, согласно Веданте, единение с Атманом возможно только при условии преодоления в себе всяких различий, ограничений собственного «Я». По мере продвижения в этом направлении подвижника происходит слияние с универсально Сущим, растворение в Нем. В Православии также полагается одной из главных трудностей ставшего на Путь монаха преодоление жесткости требований своей Самости, беса гордыни, которая преодолевается посредством покаяния, смирения, любви к ближнему и т. д. Однако после смерти душа каждого верующего имеет свою судьбу. В этом смысле индивидуализм душ

праведников вечен (грешников до страшного Суда). Природа тематических пространств индийской и православной метафизик также существенно отличается. Для индийской метафизики в целом характерно трансцендирование к универсальности, к максимально большей абстракции. Православная метафизика преимущественно экзистенциальна. Продвижение к Спасению в Восточном христианстве в большой степени зависит от глубины переживания земной жизни Иисуса Христа и его учения, Богородицы, апостолов и др.

Описание Просветления Григорием Паламой

В качестве примера подлинной глубины метафизики Восточного христианства приведем несколько фрагментов из известного произведения Г. Паламы «Триады», описывающих состояние Просветления православного подвижника. Религиозный опыт великих подвижников Восточного христианства запечатлен в их трактатах. В творениях Г. Паламы мы находим своеобразное обобщение опыта православного монашеского движения. Примечательно, что обильное цитирование достигших святости иноков не нарушает единства его произведений. И это понятно, ибо религиозный опыт един, внеисторичен, а сокровенное переживание выражает не субъективные мысли и чувства подвижника, а открывшуюся объективную, высшую Божественную реальность.

Согласно Г. Паламе, в постижении Божественной реальности определяющую роль играет подвижнический опыт, а не знания: «Это эллинистическое убеждение, учение ересь стоиков или пифагорейцев, которые целью созерцания считают как раз знание, приобретаемое через усвоение наук; наоборот, мы называем истинным воззрением не знание, добываемое рассуждениями и умозаключениями, а знание, являемое делами и жизнью, единственное не просто истинное, но прочное и непоколебимое: ведь, как говорится, всякое слово борется со словом, но какое – с жизнью? И уж конечно мы не думаем, что приемами различения, умозаключения и расчленения человек способен познать самого себя, если трудным покаянием и напряженным борением не изгонит прежде из собственного ума гордость и лукавство. Потому что кто не приведет своего ума таким путем и к такому устройению, тот не увидит даже своего незнания, а только с этого начинается успешное познание самого себя» [69, с. 451]. В ходе подвижнического борения открывается высшая, сверхразумная способность непосредственного созерцания Бога. Ее афонский монах называет «умным зрением», которое преодолевает ограниченность рассудочного зрения: «И как не приобрести золота чувственно, не держа его осязаемо в руках и не ощущая глазами, хоть тысячу раз представь его мысленно, все равно ты его не имеешь, не видишь и не приобрел, так если даже тысячекратно подумаешь о божьих сокровищах, а Божьего присутствия не испытаешь и не увидишь его умным и превосходящим рассудок зрением, ты не видишь, не имеешь и не приобрел по-настоящему никаких божьих даров. Я сказал «умным зрением», поскольку в него вселяется сила духа, дающая видеть те дары, хотя всесвятое созерцание Божьего и пресветлого света превышает даже умное зрение» [69, с. 472]. «Обрести в себе Бога, в чистоте прилепиться к Нему и слиться с его неслияннейшим светом, насколько доступно человеческой природе, невозможно, если помимо очи-

щения через добродетель мы не станем вовне, а вернее выше самих себя, оставив заодно с ощущением все чувственное, поднявшись над помыслами, рассуждениями и рассудочным знанием, целиком отдавшись в молитве невещественным духовным действиям [энергиям], получив незнание, которое выше знания, и наполнившись в нем пресветлым сиянием духа, так что невидимо увидим награды вечного мира» [69, с. 479–480]. По мере достижения духовной чистоты, «чистоты сердца» открывается сверхразумная способность непосредственного созерцания Бога как сверхприродного духовного света. «Только чистота страстной части души, через бесстрастие действительно отделяя ум от всего в мире, через молитву единит его с духовной благодатью, в которой он начинает вкушать Божьи озарения, делаясь от них ангелоподобным и богоподобным. Недаром позднее Дионисия отцы называли единение духовным чувством, что тоже отвечает таинственному и неизреченному созерцанию, в каком-то смысле даже еще лучше его выражая: поистине человек видит тогда духом, а не умом и не телом; каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света, но чем его видит, он тогда не знает, да и дознаться до природы своего видения не может по неисследимости духа, которым видит» [69, с. 459].

Г. Палама, опираясь на большой накопленный опыт православных подвижников, подчеркивает, что это сокровенное переживание Просветления есть не субъективная, а онтологическая, внеисторическая реальность: «Разумно слушая, ты поймешь, что свет будущего века и что тот самый свет, который осиял учеников при Преображении Христовом, теперь тоже озаряет ум, очищенной добродетелью и молитвой» [69, с. 480].

Приведем еще несколько фрагментов, в которых Г. Палама, используя высказывания крупных православных богословов-подвижников (Василия Великого, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника и других), раскрывает метафизическое пространство Просветления: «То сладостное зрелище, которое восхитило ум, заставило исступить из всего и целиком обратило к себе, святой видит как свет, посылающий откровение, но не откровение чувственно ощущаемых тел, и не ограниченный ни вверх, ни вниз, ни в ширину; он вообще не видит пределов видимого им и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное, чем все в мире, а в середине стоял бы он сам, весь сделавшись зрением, – вот на что это похоже.

Недаром Макарий Великий называет духовный свет бесконечным и небесным. Другой из совершеннейших святых мужей видел, что все сущее в мире как бы объято одним лучом этого умопостигаемого солнца, хоть он тоже видел его не во всем существе и величии, а в той мере, в какой сделал себя способным к его восприятию, узнавая из этого виденья и превышающего ум единения со светом не то, что он есть по своей природе, но что он воистину есть, что он сверхприродный и сверхсущностный и отличается от всего сущего в мире, – просто *бытие* в собственном смысле, таинственно вобравшее в себя всякое бытие. Всегда видеть эту бесконечность не дано ни одному человеку, ни всем людям вместе. Но не видя ее человек понимает, что это он сам бессилен видеть, потому что не пришел в полное согласие с духом через совершенную чистоту, а не то что виденное им прекратилось. А когда виденье приходит, по разливающейся в нем бесстрастной радости, ум-

ному покою и новому пламени любви к Богу видящий точно знает, что это и есть божественный свет, даже если неясно его видит. Всегда стремясь вперед и испытывая все более светлое виденье по мере богоугодного делания, воздержания от всего внешнего, молитвенного усилия и подъема души к Богу, он все равно только еще яснее понимает бесконечность видимого, что она – бесконечность, и не видит пределов ее сиянию, а скудность своей собственной природности к принятию света видит все лучшее» [69, с. 460–461]. «В богоносной душе рождается свет от вселившегося в нее Бога, хотя единение всемогущего Бога с достойными все-таки выше этого света, потому что в своей сверхъестественной силе Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а свою Славу и сияние. Это божественный свет, и святые справедливо называют его божественностью: ведь он обоживает; а если так, то есть начало божественности» [69, с. 461]. «А что говорит святой Диадок? «Не следует сомневаться, что когда ум начинает испытывать непрестанное действие Божьего света, - он становится весь как бы прозрачным, так что сам явственно видит свой свет: ведь он весь становится светом, когда сила души овладевает страстями». А святой Максим? «Человеческий ум не смог бы подняться настолько, чтобы воспринять Божие озарение, если бы Сам Бог не увлекал его, освещая Своими лучами». Что, наконец, вместе с Василием Великим говорит многославный Нил? «Столп истины, Василий Каппадокийский пишет, что человеческое знание достигается трудами и упражнениями, а знание, идущее от Божьей Благодати, праведностью и умилением; и первое знание могут приобрести даже люди, погруженные в страсти, тогда как второе доступно только бесстрастным, которое во время молитвы видят, как их озаряет собственное сияние их ума» [69, с. с.445]. «Совершенное духовное озарение есть не просто какое-то откровение помыслов, а надежное и постоянное воссияние в душах ипостасного света» [69, с. 445–446].

Таким образом, православная метафизика, являясь важнейшей составляющей религиозного опыта Восточного христианства, представляет собой практическую философию. Она выступает в качестве руководства на узком Пути Спасения, достижения Боговидения, которое рассматривается не как субъективная реальность, выражающая экстатическое переживание подвижника, а как субъективно-объективное бытие, как вхождение в метафизическое пространство сокровенного бытия.

Заговор молчания против православной метафизики

Самое большое удивление вызывает «заговор молчания» в западной теологии и философии относительно православной метафизики. Причин этому явлению, надо полагать, было несколько: это и враждебное отношение к анафематизированному течению в христианстве, и снобизм европоцентризма, и традиционализм мышления. Однако, на наш взгляд, ограниченность западного восприятия существенно иных культурных процессов в значительной степени определяется системой координат ментального пространства культуры. В ней как в парадигме отсутствует ось трансцендирования в бесконечность Сущего. Это обстоятельство не позволяет объективно оценить, иногда даже увидеть достоинство

большого массива самодостаточного мыслительного материала, который играл определяющее значение в истории двух великих империй – Византийской и Русской. В подтверждение вышесказанного приведем два высказывания двух глубоких мыслителей XX в. Б. Рассела и П. Тиллиха. Так, Б. Рассел в своем труде «История западной философии», оценивая место св. Бенедикта и его устава в западном монашеском движении, о восточном монашестве высказывается следующим образом: «Этот устав был приноровлен к западным условиям и не требовал такого строгого аскетизма, какой был обычным среди монахов Египта и Сирии. Монахи того времени старались превзойти друг друга в аскетических крайностях, и тот, кто превосходил всех в подобном **никчемном соревновании** (выделено мною – В. М.), почитался столпом святости» [89, с. 43]. Один из самых глубоких теологов XX в. П. Тиллих в своем фундаментальном труде «Систематическая теология», который он писал почти сорок лет, видимо, посчитал нецелесообразным дать хотя бы краткий обзор метафизики Пути Восточного христианства. Для него православная теология не только не достойна элементарного анализа. Она не может быть даже предметом исследования. В его размышлениях о протестантском понимании святого и святости читаем: «Термин «святой» толковалось искаженно и неверно; святость отождествлялась с религиозным или нравственным совершенством. Именно поэтому протестантизм в конце концов изъясил из теологии понятие святости и исключил из религии реальность святого... Протестантизм не допускает различий между святым и обычным верующим. Всякий верующий свят постольку, поскольку он принадлежит к сообществу святых – к той новой реальности, которая священна в своем основании; а всякий святой является обычным верующим постольку, поскольку он принадлежит к числу тех, кто нуждается в прощении грехов. И все-таки даже и на этой основе верующий может стать проводником откровения для других и в *этом* смысле святым» [109, т. 1, с. 125]. В этой протестантской оценке, девальвирующей православное понимание святого и святости, в полной мере проявляется высокомерная ограниченность знаменитого мыслителя. Еще один показательный пример. Р. Генон, один из крупнейших специалистов по восточной метафизике, сам принял суфизм, который в пору своего становления опирался на метафизику Пути Восточного христианства, и этот мыслитель в своих трудах обходит полным молчанием православную практику Богопознания. При этом последний наиболее творческий для него период он проводит в Египте, на родине восточного христианского монашества, теория и практика которого буквально находилась у него под ногами.

Подобного рода поверхностные оценки западных теологов и философов полутора тысячелетней, глубоко проработанной православной метафизики легко можно было бы продолжить. Вызывает недоумение то, что легко доступный большой объем важной информации странным образом остается невостребованным.

Но самое большое удивление вызывает то, что в русской религиозной философии XIX–XX вв. православная метафизика Пути не получила глубокого и всестороннего анализа. Лишь в последнее время в России исследования в этом направлении начинают набирать обороты. Знаменитая плеяда русских философов серебряного века (будь то славяно-

фильмы, западники, евразийцы и др.), разработавшие оригинальные религиозно-философские концепции якобы в русле православной традиции, в действительности оказались представителями одного из подразделений западной религиозной философии, поскольку реализовывали в своей деятельности основные познавательные установки западноевропейской метафизики. Как уже отмечалось выше, для метафизики Логоса характерно теоретическое освоение Божественного бытия как предельной реальности. Поэтому западные метафизики отличались прежде всего своими умственными способностями, были гигантами мысли. Чаще всего, начиная от Пифагора, Платона и Аристотеля, затем теологов Средневековья (Августин, А. Кентерберийский, Д. Скот, Аквинский и др.) и университетских профессоров Нового времени и современности, они были преподавателями, которые писали свои труды за письменным столом или лежа на диване, впоследствии отшлифовывая тексты в преподавательской деятельности.

Метафизики Восточного христианства являются прежде всего мужественными подвижниками, прошедшими весь многотрудный Путь и достигнувшими Просветления. С высоты новой онтологической реальности, которая до конца земной жизни пребывает с ними, они осмысливают и комментируют свой религиозный опыт, сопоставляя его с опытом Учителя и великих предшественников. Обычно они пользуются большим доверием у верующих, потому что они сумели пройти дальше и заглянуть глубже, чем обычные смертные. Поэтому великие русские философы В. Соловьев, Н. Булгаков, Н. Бердяев, П. Флоренский, С. Франк в этом смысле были глубокими мыслителями, метафизиками Логоса европейского класса, но не метафизиками Пути. Таковыми были Антоний и Феодосий Печерские, С. Радонежский, Н. Сорский, П. Величковский и его ученики, оптинские старцы, Ф. Затворник, И. Брянчанинов, И. Кронштадский и многие другие.

Таким образом, в истории философии и теологии целесообразно различать два типа метафизического знания, которые имеют существенно иную природу, предмет и задачи исследования. Западная метафизика носит преимущественно теоретический характер. Восточная метафизика имеет экзистенциально-теоретическую природу. Когда абстрагируются от ее экзистенциальной составляющей (Пути, практики подвижника) и ограничиваются анализом ее концептуальной части, тогда утрачивается потаенная, иррациональная, мистическая ее сторона, которая определяет метафизику Пути. Если цель западной метафизики по существу сводится к познанию Логоса мироздания, построения теоретической модели всего Сущего, то восточную метафизику направляет стремление войти в пространство предельной реальности, достичь Боговидения. В этом смысле интенциональность европейской метафизики имеет горизонтальную направленность, а восточной – вертикальную. Поэтому можно говорить о горизонтальной природе европейского духа в целом и вертикальной индийского, византийского и русского, направленность которого определяет восточная стратегия Спасения и метафизика Пути. Это обстоятельство, характерное для западноевропейского мировосприятия, отмечает и П. Тиллих, когда говорит об ожидании Нового Бытия как преображенной реальности преимущественно в горизонтальном направлении. «Бытие преимущественно ожидается,- пишет он,- скорее в горизонталь-

ном направлении, чем в вертикальном» [109, т. 1, с. 364]. В заключение следует подчеркнуть, что целью этого раздела было желание показать наличие двух существенно различных типов фундаментального теоретического знания, но отнюдь не проводить идею о преимуществе какого-либо из них (например, метафизики Пути). За два с половиной тысячелетия исторического развития каждый тип теоретического знания в полной мере показал свою эффективность и в защите не нуждается. Хотелось бы лишь привлечь внимание к близкой для христиан и богатой подвигами и достижениями христианского духа к православной метафизике. В настоящее время наибольший интерес представляет проблема синтеза этих двух духовных традиций, поскольку они в определенном смысле дополняют друг друга.

§ 3. РАЗОРВАННОСТЬ ЖИЗНЕННОГО МИРА ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В этом разделе мы обратимся к анализу ментального пространства византийской культуры и увидим, что оно было разорванным. За жестоким миром Силы, Насилия и Страх социального бытия скрывалась потаенная, возвышенная духовная реальность – византийское Православие, составляющее сердце византийского духа. Киевская Русь унаследует византийскую разорванность ментального пространства культуры и частицу византийского сердца.

Православное монашество – сердцевина византийского духа

В оценке своеобразия византийской культуры обычно отмечают следующее обстоятельство. Если процесс христианизации в Западной Европе в VI–X вв. сопровождался сильной эрозией мыслительных структур античной культуры, что их регенерация в эпоху позднего Средневековья активно и эмоционально переживалась и рассматривалась как эпоха Возрождения, то, напротив, в истории византийской культуры перерыва античной традиции не наблюдается. Исследователи единодушно подчеркивают главную особенность византийского духа в синтезе греческих, римских и христианских тематических структур в единое, достаточно гармоничное целое. Следует также отметить, что до сих пор в византиеведении преобладает европоцентристская, предвзятая оценка византийской культуры, истоки которой уходят в глубь веков средневековой борьбы Католицизма и Православия, Византийской империи и полуварварских западноевропейских государств. Поскольку в массиве письменных источников голос византийских интеллектуалов практически отсутствует, то в формировании образа Византии доминирует западноевропейская точка зрения, содержащая множество неточностей, устаревших стереотипов и откровенных фальсификаций, которые в последнее время постепенно преодолеваются. Примечательно, что русское византиеведение досоветского периода (труды А. П. Лебедева, И. И. Соколова, Ф. И. Успенского и др.) было гораздо более объективным, но, судя по всему, в европейском научном сообществе влияние не имело.

Исходной установкой в исследовании византийского духа должно быть стремление первоначально уяснить, что было главным в жизни самих византийцев с X в., т. е. в период становления и развития Киевского государства. Обратившись к письменным источникам, мы обнаруживаем, что средоточие византийского духа составляло не просвещенное эллинизированное христианство православного толка, а суровое христианство православного монашества. «Процветание византийского монашества с середины IX до начала XIII в. (842–1204), – справедливо подчеркивает И. Соколов, – находится в тесной связи с духом и характером времени. Византийское общество указанной эпохи по-прежнему оставалось религиозным обществом по преимуществу. Вся жизнь его носила отпечаток церковно-религиозных интересов. Религия составляла для византийцев главное и исключительное начало всей жизни и проникала во все ее стороны. Они были так привязаны к вере, что совершенно не знали отрицания религии из сознательной вражды к ней. Таким образом, в Византии был в наличии самый основной и могущественный двигатель к монашеской жизни – сильное религиозное чувство и его проявление в строго установленных формах Православия. Византийцы были усердными ревнителями церковного благочестия, горячими поборниками установленных правил веры и христианской жизни. О монашестве, как пути к Царству Небесному, они были столь высокого мнения, что сложился обычай принимать пострижение под старость или перед смертью, лишь бы предстать на суде Христа, Царя всех, в ангельском чине. Монашество почиталось непрерывной борьбой за благочестие, тяжким подвигом жизни за Христа, пострадавшего за род человеческий, *жертвой Богу*. Ввиду этого, некоторые родители, по примеру ветхозаветных праведников и прославившихся святостью лиц новозаветной Церкви, обрекали своих детей на монашество при самом их рождении и даже до рождения. Обычай же пострижения в старости и перед смертью сделался идеалом всех классов общества, особенно высшего и при дворе. Редкие из царственных лиц рассматриваемой эпохи, умерших естественной смертью, уходили в вечность, не приняв перед смертью пострижения. Но кажется, не будет преувеличением сказать то же самое и о всяком другом члене тогдашнего византийского общества» [105, с. 60–61].

Согласно византийским представлениям, монастыри были носителями фундаментальной, истинной, наиболее приближенной к Богу реальности. Всенародная поддержка православного монашества была не данью моде, поверхностным увлечением, а выражением метафизической устремленности византийского духа. И. Соколов так пишет о распространении монашества в Византийской империи: «Под покровительством первых пяти императоров монахолобивой Македонской династии византийский иноческий институт вырос к середине X века до громадных размеров. Монастыри были рассеяны по всему пространству Византийской империи; но главные их пункты находились в Константинополе, Фессалонике, Афинах, в особенности же на Афоне, Олимпе, Латре; ими усеяны были также многочисленные острова Пропонтиды и Архипелага; они проникали во все сокровенные уголки Балканского и Малоазийского полуостровов и даже в пределы Италии. Весьма велико было и число монахов. Монашество насчитывало в своих рядах десятки и

даже сотни тысяч любителей иноческого жития. Последние выходили из всех слоев византийского общества. Монашество принимали и императоры, и члены императорского дома, даже царские дочери; монашескую рясу надевали вельможи и высшие иерархические лица из белого духовенства; к ней тяготели лица из податных классов и рабы, убежавшие от своих господ. В монастыри поступали не только в одиночку, но даже целыми семьями, не только взрослые, но и несовершеннолетние. Словом, и при первых императорах Македонского дома почти вся территория Византийского государства была усеяна монастырями, а монахи не имели и счета» [105, с. 106–107]. Византийское монашество IX–XII вв. достигло необычайного развития. Вся Византийская империя была усеяна монастырями, так что с некоторым правом могла быть названа сплошным монастырем [105, с. 67].

Для византийцев православные монахи представляли высший авторитет, лучший образец добродетели. Православный путь к Спасению требует большого мужества от подвижника. «...Византийское монашество IX–XII вв., – отмечает И. Соколов, – осталось при тех принципах и идеале, с которыми оно и возникло на Востоке. Византийский монах имел одну цель – вечное спасение. Средствами к ее достижению были полное отречение от мира и строго подвижническая жизнь с постоянными размышлениями о Боге, молитвами, умерщвлением плоти и трудами в пользу других. Мысль о Боге была основой и центром всей жизни монаха. Она должна была проникать все его существо, быть началом и концом его стремлений и господствовать над всеми его мыслями и действиями» [105, с. 336]. «Обращаясь от монашеского идеала к жизни византийских монахов, нельзя не заметить большого соответствия между тем и другой. Среди византийских иноков было весьма много таких, которые вполне искренно и сознательно стремились к осуществлению монашеских принципов, оставались верны им всю жизнь и достигали столь высокого нравственного совершенства, какое только возможно для человека. История IX–XII вв. весьма богата примерами подвижников такого рода» [105, с. 338]. Строгий ревнитель нравственности Евстафий Фессалоникийский сравнивает сияние их добродетели со светом небесных планет и даже солнца. В них обитает истина; в них сила Божья бывает совершенной; они созерцают Христа, невидимо присутствующего как во время пострижения, так и в последующее время. Они помнят, к кому притекли, с кем заключили договор, от кого отказались. Им и только им одним свойственно достижение цели пострижения, благочестиво жить и свято воспитывать в душе совершенный страх Божий... Они – посредники между Богом и людьми, божественное священное войско, избранники Господни, постоянные борцы с дьяволом, подражатели ангелов, хранящие и тела и души людей, сокровища добродетели, сосуды божественного мира. Они – граждане неба, хотя живут на земле, владыки земли, так как более других стремятся к духовному представительству на земле, художники высшей добродетели. Они составляют святейшее государство на земле и служат единственными спасителями мира, так как непрерывно молятся о нем [105, с. 344–345]. В середине IX в. в Эдессе был известен один столпник – старец Феодосий, который, по рассказам жителей города, провел на столпе около 95 лет [105, с. 231].

И. Соколов отмечает высокий уровень иноческой нравственности и в восточных патриархатах. Гора Синай имела такое же значение в нравственной жизни монахов, какое принадлежало Афону в церкви Константинопольской. Она была главным в глубине Востока приютом для лиц, искавших высшую подвижническую жизнь, светочем Православия и благочестия, местом самого высокого аскетизма, самоотречения и служения духовным интересам, святилищем общеправославного подвижничества. О палестинских монахах святой Савва Сербский в своем «Путешествии» говорит, что хотя они «и человеки естеством», но «малом не бесплотны живут». А египетские «святые и пустынные отцы, – по его словам, – молчанием ангельско и молитвами и пощением мученическо свершаху житие». «Они поистине были ангелами во плоти», – заключает И. Соколов [105, с. 346–347].

Но, безусловно, самым святым местом в Византии, а, по мнению самих ромеев, на всей Земле была гора Афон. И. Соколов приводит следующие оценки византийцами Афона: «Афон был «вторым раем», монашеским «небесным царством» на земле, «убежищем и мастерской всех добродетелей, Горой *святой* по преимуществу. Его обитатели, как яркие звезды, блистали чистотой жизни и существованием вне мира и плоти. Они постоянно мудрствовали горняя, услаждались этим, как единым на потребу, и воздыхали только о том, чтобы *разрешиться и бытии со Христом*. Как многочислен был сонм *святых* подвижников на Афоне, это видно из следующего предания. Однажды один из афонских иноков в молитве просил Божию Матерь открыть ему, как велико число иноков, спасшихся на Афоне. Ночью неизвестный голос повелел ему выйти из келии и посмотреть на соседний холм. Он вышел и увидел над холмом Царицу Небесную, сияющую несказанным светом и окруженную бесчисленным множеством огненных столпов. Вторично был ему голос: «Бесчисленные огненные столпы, которые ты видишь, суть афонские отцы: если ты можешь сосчитать небесные звезды, то исчислишь и афонских преставившихся святых» [105, с. 346]. Больше всех Святую Гору любил император Алексей I Комнин. В письме к афонским подвижникам он пишет: «Святые отцы, обитающие на божественной и святой Горе! Знайте, что как Константинополь есть царь городов и выше всех их, так и царственнейшая и божественная (ваша) Гора превосходит все горы вселенной, вы же, по Писанию, – наш свет и соль. Мы так думаем и так верим. И не только царство христиан, но и все вокруг нас живущие народы вместе с нами радуются вашей жизни по Богу. Итак, радуйтесь и молитесь о нашей державе и о всем мире. Честные же и святые молитвы ваши да подарятся нам и помогут в час нашего исхода» [105, с. 214].

Сокровенное бытие Православия, наиболее чистой, проявленной формой которого было монашество, составляло сердцевину, систему отсчета византийского духа. Для ромеев ничего не было выше православного метафизического Пути к Спасению. Для всех это была очевидная истина, от мала до велика, от последнего бедняка до императора. Абсолютный характер некоторой темы-ценности в полной мере проявляется в тексте, когда все другие темы, даже, казалось, самые высокие рассматриваются как зависимые, второстепенные. Абсолютный, доминирующий характер темы «монашества» становится очевид-

ным при ее сопоставлении с темой «императора». Так, император Лев Философ (886–912) при встрече с подвижником Евфимием склонил свою голову к его ногам, покрыл себя его паллием, лобызал и орошал радостными слезами его одежды, громко возвещая о силе его святой молитвы и благотворности его наставлений [105, с. 86]. Император Роман Лакапин (920–944) имел неограниченное доверие к монахам. Ежегодно он рассылал большие вклады по многим монастырям. Незадолго до смерти он разослал приглашения монахам на остров Порту. Когда собралось до 300 монахов, Роман, сняв с себя верхние одежды и став на виду у всех, во всеуслышание прочитал хартию, на которой были написаны его грехи. Когда монахи со слезами возглашали: «Господи помилуй!», царь, преклонив пред каждым из них голову, просил прощения. Хотя прощение было дано всеми и царь, таким образом, достиг общения, однако он не удовлетворился этим: когда монахи шли в трапезу, Роман дал в руки одному отроку бич, которым этот должен ударять его по ногам со словами: «Входи, злодей в трапезу». В трапезе царь сел после всех, сокрушенно плача и стеная [105, с. 95]. Один из наиболее просвещенных византийских мыслителей XI в. М. Пселл так пишет об отношении к монашеству императора Михаила IV (1034–1041). По всей империи он искал преуспевших в подвижничестве монахов. «А найдя и доставив во дворец, какие только почести им не оказывал: омывал запыленные ноги, а потом обнимал и сладко целовал их, скрываясь от чужих глаз, надевал на себя их рубище, укладывал подвижников на царскую постель, а сам растягивался на низком ложе, подложив под голову большой камень, совершал он и многие другие достойные удивления вещи. Говорю же я об этом не из желания прославить его, а только чтобы сообщить истину» [87, с. 45].

Какие ментальные и экзистенциальные последствия для византийцев имела их православно-монашеская ориентация? Попытаемся обозначить ее позитивную и негативную стороны. Метафизическая направленность византийского духа стимулировала стремление к более глубокому восприятию действительности, следствием чего должен был быть устойчивый и живой интерес к высокодуховным произведениям античной и собственной истории, философии, литературы, искусства и др. Подтверждением тому может служить развитие последних в X–XIII вв. Византийское монашество для ромеев задавало христианские образцы нравственного поведения высшей пробы, по сравнению с которыми меркнут античные образцы добродетели. Этому обстоятельству можно дать следующее объяснение. Православные монахи стремились достигнуть христианские добродетели меньше всего ради славы земной, что было пределом устремлений древнегреческих и римских знаменитостей, а ради Спасения, славы Небесной. В подвижнической деятельности они держали отчет не перед людьми, т. е. мнением относительным, а перед Богом, властью абсолютной. Вместе с тем трансцендентная ориентация имела и обратную сторону. При всем влиянии монашества на жизнь византийского общества оно по своей природе было асоциально, имело отчужденный характер. Поэтому ментальное пространство византийской культуры приобрело своеобразную структуру, чего не было на христианском Западе. Истинная реальность (субпространство монастырей), пространство сокровенного бытия располагалось вне социальной жизни и даже было враждебно ему. Так закладывался раз-

рыв ценностно-мыслительного пространства византийской культуры, во многом предопределивший ее трагическую судьбу.

Метрика социального бытия византийской культуры

Православное монашество по своей природе – это пространство внесоциального бытия. Восточный тип христианского монашеского подвижничества с необходимостью предполагает уход, если угодно, бегство от общественной жизни. Поэтому в православных культурах социальная сфера обладает значительно большей автономией, чем в западноевропейской, строго и непрерывно контролирующей последнюю.

В V–VI вв. система координат (доминирующие темы «разума», «закона», «свободы», «добродетели» и «красоты») ментального пространства Римской империи определяла метрику пространства империи Византийской. Развивались науки, модернизировалось законодательство (кодекс Юстиниана), процветали литература и искусства. Как и в Римской империи, единство ценностно-мыслительного пространства поддерживалось силой императорской власти. Если император был добродетельным, т. е. правил в соответствии с господствующей системой координат, то государство приобретало стабильность, а народ благополучие. Если император был развратным, когда его деяния определяла тематическая структура «натура» – «эрос» – «сила», то насилие и страх заполняли ментальное пространство, империя начинала распадаться. Безусловно, не все было так просто. Необходимость вести постоянные завоевательные и оборонительные войны, нарастающие трудности в экономике и другие факторы существенно усложняли экзистенциальное бытие. Нам важно проследить лишь логику становления системы координат ментального пространства византийской культуры.

К концу первого тысячелетия исламские завоевания, постоянная угроза варварских набегов, иконоборческое движение и другие внешние и внутренние факторы значительно усилили дестабилизацию жизненного мира византийцев. Ценностно-мыслительное пространство византийской культуры оказалось расколотым. Система координат античной культуры давно обрушилась. Темы «разума», «закона», «добродетели» (верности, чести, справедливости и др.), «свободы» (гражданской, а не метафизической) в действительности уже не были абсолютными ценностями, перестали быть системой отсчета всех иных ценностей, хотя официально якобы продолжали быть таковыми. Это обстоятельство отмечает А. Лебедев: «Трудно понять, чем поддерживалось продолжительное существование Империи при той нетвердости, расшатанности государственных основ, какую представляло Византийское государство, бывшее центром церковно-исторических событий времени. Какая-то атмосфера самоволия пропитала все и всех. Это было странное время, когда не стало более доверия ни правительства к народу, ни народа к правительству, ни войска к полководцу, все жило в каком-то тяжелом напряженном состоянии. Каждый пользовался минутой счастья, и хотя искал большего, но редко находил. В отношении народа к императорскому трону повторились печальные времена Римской языческой империи: императоры всходили на него часто для того, чтобы тотчас же снова оставить его с бесчестьем.

Дворцовые перевороты, путем которых теперь занимала престол большая часть императоров, деморализующим образом действовали и на правительство, и на народ. Какое благодетельное влияние на народ могло иметь правительство, которое и на день не уверено было в своей безопасности? Счастливы, окружавшие непрочный трон, были своекорыстны и часто жестоки и мстительны. Народ со своей стороны не мог питать должного уважения к правительству, которое обязано своей властью капризу народа или самовольно, или же при помощи грубой военной силы захватило власть в государстве» [50, с. 8].

Реально метрику социального бытия определяла тематическая структура Силы – Насилия – Страха. «Перевороты и заговоры вредно действовали на общественную нравственность. Они развивали в правительстве неслыханную жестокость. Для заговорщиков изобретались самые ужасные казни. Как будто бы одно правление желало превзойти другое в варварстве в данном случае. Для того чтобы отнять смелость у новых искателей престола, думали прибегнуть к самым жестоким мерам. Виновного сначала подвергали пытке, чтобы узнать от него о его сообщниках, потом отрубали ему руки, или нос, или уши, секли бичами со свинцовыми наконечниками, вырывали глаза, возили на осле по цирку или по улицам города. Иногда узурпатор бывал обезглавлен после того, как претерпел телесное наказание; иногда виновного сжигали живого, сажали на кол. Иногда, впрочем, по какому-нибудь снисхождению довольствовались тем, что обрезали ему волосы или сжигали их на голове, также заключали и в монастырь. Чаще всего бывало, что заговорщик подвергался осклопению» [50, с. 11]. Фукидид в своей «Истории» первый описал анатомию распада и деградации ментального пространства культуры и государства в целом, когда проследил процесс разложения демократического режима на Керкире [126, с. 143–149]. В аналитическом исследовании великого греческого мыслителя четко было показано, как обрушение только темы «закона» как абсолютной ценности повлекло за собой эрозию добродетели, утрату свободы и распад цивилизованного общества. Их место заняли темы «силы», «насилия» и «страха», которые и образовали самодовлеющую ментальную метаструктуру, систему координат ценностно-мыслительного пространства культуры. Но если гражданам Керкиры некуда было деться, то у ромеев было пространство спасения, пространство метафизической свободы – православная Церковь.

Таким образом, жизненный мир византийцев оказался разорванным. Метрику социального бытия определяли доминирующие темы «натуры», «силы», «насилия» и «страха», которое воспринималось как ложное бытие. В нём византийцы вынуждены были существовать. Следует заметить, что тематическую структуру «Сила – Насилие – Страх» не следует понимать эротически, в том смысле, что тебя все время бьют, насилуют и мучают. Формы воздействия этой ментальной структуры бывают явные, когда действительно имеет место период массовых репрессий, и неявные, когда нет разгула преследований, но каждый гражданин испытывает постоянную угрозу, дамоклов меч висит. В России такие периоды передышки народом назывались «тишиной» и обычно воспринимались как периоды благоденствия. А. Лебедев так пишет об атмосфере страха в Византийской империи: «Частые заговоры, нарушавшие общественный покой, поощряя правительство к мерам

жестокости, в то же время развивали в нем крайнюю, болезненную подозрительность. Подозрительность эта простиралась на всех, начиная от собственных детей. А это само развивало чудовищный деспотизм, каким и прославилась Византия. Императоры слишком мало были уверены в своей безопасности и потому всеми мерами старались утвердить за собою трон» [50, с. 12].

Атмосфера насилия и страха разрушила нравственные устои в обществе. «Трудно понять, – восклицает А. Лебедев, – каким образом могли воспитываться такие чудовища безнравственности, каким был, например, Михаил III. Для этого императора, кажется, не было ничего священного. Его бурных порывов страстей не могли сдерживать ни религия, ни власть матери Феодоры, ни даже стыд перед общественным мнением. Едва выходит он из детских лет, как заявляет себя беззастенчивым сладострастником. Оргии составляли главное дело в его жизни. Он окружил себя людьми самой худой нравственности, дворец превратился в место распутства. Пирьы, кончавшиеся пьянством, скандальные интриги, цирковые игры – вот основные занятия этого императора. Самое постыдное кощунство ничего не значило для него. Он обращает в поругание самые святейшие таинства» [50, с. 14–15]. Истинное бытие находилось за пределами этого мира – в субпространстве византийского Православия. «Византийцы, при всех недостатках, были глубоко и искренне преданы Православию, эту преданность можно назвать образцовой. Нельзя не замечать даже того явления, что чем больше слабело государство как политический организм, тем сильнее возрастала в византийцах привязанность к вере отцов» [49, с. 90]. А. Лебедев отмечает и разорванность ментального пространства византийской культуры: «Религиозность была чем-то отдельным от жизни: религиозность – сама по себе, а жизнь – сама по себе. Между ними не было того единения, той тесной связи, которая, поставляя то и другое в гармонические отношения, рождала бы истинно облагороженную, высоконравственную жизнь» [50, с. 7].

Феномен разорванности жизненного мира культуры в целом еще теоретически не осмыслен. Одно дело, когда происходит раскол внутреннего мира человека. Другое дело, когда имеет место разрыв ментальной структуры надличностного порядка, ценностно-мыслительного пространства культуры в целом, который определяет ориентации, поведение индивидов. Жизнь в разорванном пространстве представляет собой нечто вроде маскарада, когда постоянно производится перемена масок. Не сразу поймешь, где маска, где лицо. Однако, исходя из собственного жизненного опыта, всю жизнь прожившего и продолжающего жить в пространстве подобного типа (и иного не знающего), следует заметить, что в расколотых мирах культуры всегда должны быть субпространства подлинных человеческих отношений (в семье, неформальных сообществах и др.). Эта непроявленная реальность ментального пространства культуры, которая обычно не фиксируется в письменных источниках, практически не дана исследователю как внешнему наблюдателю. В Византии подобные субпространства также были. В ходе реконструкции византийского жизненного мира эти субпространства, безусловно, следует обнаружить. В дальнейшем мы попытаемся проследить своеобразие бытия разорванного ценностно-мыслительного

пространства на материале древнерусской и русской культур. А здесь еще раз процитируем А. Лебедева, описывающего этот разрыв в жизни византийских императоров: «Странное зрелище представляют византийские императоры изучаемой нами эпохи в религиозно-нравственном отношении. Это какое-то бесконечное царство контрастов. Добродетель и благочестие то восходят на императорский трон и отсюда действуют в свойственном им духе, то будто совсем оставляют царский трон. Один византийский император – благочестив, образцово нравственен, другой же, рядом следующий, представляет собой чуть не чудовище нечестия и порока. Этого мало: одно и то же царственное лицо действует столь различно в нравственно-религиозном отношении, что приходишь в истинное изумление от такого соединения подобных крайностей. Смена и смесь добра и зла, смесь и смена неуловимая и постоянная – вот религиозно-нравственный характер царственных лиц рассматриваемого периода. Показное благочестие берет верх над благочестием сердца – это и может объяснить, почему у описываемых лиц такое непостоянство в жизни и поступках. Что мы видим? Храмы великолепно украшаются, но как будто бы для того, чтобы было что грабить в них; прилагаются заботы о том, чтобы иметь тонкое богословское образование, а вместе с тем подчас предаются забвению самые элементарные истины христианские; сознаются превосходные благотворительные заведения, а рядом с этим подвергается угнетению весь остальной христианский народ; устанавливаются великолепнейшие религиозные процессии, но сквозь всю эту помпу часто проглядывает грубо чувственная религиозность; издаются законы, воспрещающие монахам роскошь и обогащение, а вместе с тем для этих же монахов, как бы в расчете на неминуемое искушение для них, устанавливаются такие пиршества, о которых, как явлению небывалом, считают долгом оповестить потомство историки; царственное покровительство монашеству, как училищу целомудрия, мирно уживается с самым беззастенчивым, грубым развратом самих покровителей целомудрия; прилежно и тщательно изучается Св. Писание, но как будто только затем, чтобы хвастаться этим знанием, а не затем, чтобы исполнить заповеди Божии и проч. Словом, это какой-то свет во тьме, причем тьма готова, нужно сознаться, объять свет» [49, с. 44–45].

Констатация разорванности ментального пространства византийской культуры представляется очень важной в деле реабилитации славной истории византийского духа. Поскольку для западноевропейского наблюдателя дух Православия есть *terra incognita*, то для него объектом изучения была лишь внешняя сторона византийского жизненного мира, переживавшего глубокий кризис. Многие исследователи в оценке Византии продолжают идти в русле этой традиции. Нас же, преследующих цель проследить византийское влияние на становление культуры Киевской Руси, такое одностороннее видение не может удовлетворить. Ниже мы увидим, как разорванность византийского духа вошла в плоть и кровь духа древнерусского человека.

§ 4. КРЕЩЕНИЕ РУСИ И СКАНДИНАВИИ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

Сопоставление этих двух процессов на однотипном материале позволяет проследить ход христианизации по православному и католическому сценариям. В X в. ментальные пространства славяно-норманнской Руси и Скандинавии представляли собой языческие, натуралистически силовые образования, трансформация которых происходила практически синхронно. Активные попытки западной Церкви обращения в христианство шведов и норвежцев начались несколько раньше, в первой половине IX века. Однако фаза массовой христианизации Киевской Руси и Скандинавии приходится на XI столетие. Важным является также то обстоятельство, что оба народа ранее практически не испытали влияния античной культуры. В этом смысле были чистыми язычниками. Богатый материал для исследования этой эпохи в Скандинавии мы находим в «королевских сагах» или «сагах о конунгах», «Круге Земном» С. Стурлусона и «Саге о Сверире».

Крещение скандинавов происходило в ментальном пространстве, которое насыщала тема «физической силы». Основным критерием всего происходящего была Сила. В «Круге Земном» приводится показательное высказывание язычника Торира Кукушки, решившего присоединиться к Олаву конунгу, прозванному впоследствии Святым, – крестителю норманнов: «У нас у всех нет другой веры, кроме той, что мы верим в самих себя, в свою силу и удачу. Нам этого хватает» [104, с. 346]. В этом силовом пространстве определяющим в восприятии христианства был не ее духовный, нравственный потенциал, а Сила. Иисус Христос побеждал языческих богов, потому что он располагал значительно большей силой и мощью. Когда к Олаву пришел рослый воин Арнльот Геллини, конунг спросил его, «крещен ли он или нет. Арнльот мог сказать о своей вере только то, что он верит в свою мощь и силу» [104, с. 356]. Перед битвой Олав конунг говорит: «Нам нельзя рассчитывать на то, что у нас больше войска, мы должны возложить все наши надежды на бога, ибо его сила и милосердие должны принести нам победу» [104, с. 348].

Судя по «королевским сагам», распространение христианства в Скандинавии в X–XI вв. не влекло за собой существенного преобразования системы координат ментального пространства культуры, которое оставалось преимущественно натуралистическим. Новобращенные норманны-христиане, надо полагать, еще не открыли для себя чисто духовного, нравственного измерения христианского Бытия. Даже в действиях королей, проводников христианства в Скандинавии, не просматривается влияние христианской морали. Натурализм, сила, жестокость, насилие определяют ценностно-мыслительные ориентации норманнов того времени. Олав конунг «грозился убить, искалечить или лишить имущества тех, кто не захочет подчиняться христианским законам. Многих конунг жестоко наказывал, Он велел одинаково наказывать людей и могущественных, и простых» [104, с. 252]. Всех, «кого он считал виновными, он приказал убивать или калечить. Некоторых он изгнал из страны, а у некоторых захватил все добро» [104, с. 255]. С. Стурлусон так описывает наведение христианского порядка в Мэрине: «Конунг подошел к Мэрину ночью и тут же окружил все дома. Эльвир был схвачен, и конунг приказал убить его и многих других.

Конунг захватил все то, что было приготовлено для пира, и велел отнести на свои корабли. Кроме того, он захватил все добро, которое там было: ковры, одежду, дорогие украшения – и разделил эту добычу между своими людьми. Конунг велел также схватить тех бондов, которых считал виноватыми больше всех. Их заковали в кандалы, но некоторым удалось бежать. У многих тогда отобрали все их добро» [104, с. 255]. В королевских сагах мы встречаем достаточно много подобного рода эпизодов, когда христианство насаждалось посредством силы, жестокости и насилия. «Он велел схватить всех лучших людей в Лесьяре и Довраре, и они должны были либо принять христианство, либо лишиться жизни, либо бежать, если это им удавалось. У тех, кто принимал христианство, конунг брал для верности в заложники сыновей» [104, с. 256].

Добыча, пиры оставались нормой и нового «христианского» образа жизни. Так, «Олав конунг разослал своих людей по всей стране и велел объявить, что тот, кто хочет добыть себе добро, захватив его у врагов конунга, пусть присоединяется к нему и следует за ним» [104, с. 346]. «Олав конунг, – пишет С. Стурлусон, – устроил на пасху большой пир и пригласил на него многих жителей города и бондов» [104, с. 254].

Первоначально христианство входило в жизненный мир прозелитов прежде всего как навязанный конунгом новый правопорядок. духовная нравственная сила христианства для них еще в полной мере не открылась. Как сообщает С. Стурлусон, на каждом тинге Олав «велел читать христианские законы и заповеди. Он запрещал многие дурные обычаи и языческие обряды, потому что ярлы жили по старым законам и никому не навязывали христианских обычаев. В то время повсюду на побережье люди были крещены, но большинству христианские законы оставались неизвестны, тогда как в горных долинах и горах все и по-прежнему оставались язычниками, так как, когда люди предоставлены самим себе, они крепко помнят веру, которой их научили в детстве. Тех, кого Олав не мог уговорить принять христианство, он принуждал к этому силой и не смотрел на то, кто перед ними, – могущественный человек или нет» [104, с. 198–199].

Из «Саги о Сверире», описывающей борьбу за королевский трон в начале XII в., мы видим, что процесс насильственной христианизации норманнов продолжается. В этой саге более полно освещены взаимоотношения норвежского короля и Католической церкви, активная роль последней в ходе крещения. Католические епископы, сопровождая короля в походах, по существу руководили этим процессом, оправдывая насилия и жестокость королевских войск. Посланники римского папы организовывали приходы, способствовали строительству храмов. Но главной целью епископов была организация системы побору дани в пользу Церкви и установление католической системы правопорядка. При этом власть Закона Католической церкви должна была постоянно расширяться и укрепляться, сужая полномочия короля. Такое поведение ставленников римского папы вызывало сопротивление Сверира и его окружения. «И мне кажется, – возражал норвежский король, – что это противно и божьим законам, и человеческим законам этой страны. Но, впрочем, если ты, епископ, так увеличиваешь свои права, то я хочу, чтобы ты позволил мне увеличить права конунга в той же мере. И ты будешь отвечать перед богом, и бондами, и людь-

ми этой страны в том, насколько правильно управляется страна. Архиепископ отверг это требование и настаивал на своих правах и сказал, что божьи права должны всегда расти и никогда не уменьшаться» [99, с. 112–113].

Жесткая политика римского папы, проводниками которой в Скандинавии были архиепископ и епископы, отстаивала безусловный приоритет римского права. Внедрение римского церковного права создавало благоприятные предпосылки для формирования на скандинавских землях системы координат западноевропейской культуры, осями которой были темы «разума», «закона», «добродетели», «свободы» и «красоты». Но в эпоху крещения норманнов главными стимулами Католической церкви были власть и добыча. По свидетельству автора «Саги о Сверире», конунг требовал выполнения закона, установленного Олавом Святым, а архиепископ требовал, что нужно следовать римскому Божьему Закону и тому, что есть в хартиях папы с его печатью. Архиепископ говорил, что ему подчиняются все церкви, как только они освящены, и все церкви, в которых он разрешил службу [99, с. 115]. В королевских сагах мы не видим преобразований духовного порядка, разрушения натуралистического мифологического мышления и возникновения системы христианского сознания и духовности. Таким образом, католический сценарий крещения языческих народов был преимущественно социально-политически ориентированным, предполагал установление политического, финансового и правового порядка Католической церкви на подвластной территории.

Византийский сценарий крещения Руси носил существенно иной характер. Крещение славянского населения даже на севере не носило столь ожесточенного, насильственного характера. Социально-политическая, экономическая и правовая власть киевских князей практически не претерпела изменений. Великий князь оставался полным хозяином на подвластной территории. Деятельность Константинопольского патриархата была сконцентрирована на организации структуры Киевской митрополии: епархий, приходов, храмового строительства, внедрение православного богослужения, монастырей как очагов православного стандарта, православной святости и т. д. Константинопольская церковь по существу занималась формированием пространства древнерусского Православия как автономной реальности и обеспечением его расширения. Киевские митрополиты и епископы не только не претендовали на политическую власть, не навязывали финансовый и правовой порядок, но, напротив, постоянно испытывали угрозу собственной автономии. Князья стремились контролировать сферу компетенции церкви, болезненно переносили самостоятельность и неуступчивость митрополитов-греков и епископов, целостной системы Киевской митрополии.

Таким образом, сравнительный анализ крещения народов Скандинавии и Киевской Руси показывает, что католическая модель более прагматична, активно социально-политически ориентирована. Византийская модель, напротив, преимущественно метафизически ориентирована. Жесткая, активная политика Рима навязывала систему координат западноевропейской культуры, способствовала ассимиляции новообращенных народов в единое пространство Католической церкви, а по существу европейской культуры. Нена-

вязчивая политика Константинополя не смогла преобразовать на христианских началах сферу социально-политических отношений, привела к воспроизведению разорванности ментального пространства в Русской земле.

§ 5. ХРИСТИАНСКАЯ МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В КУЛЬТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ В XI В.

Крещение Киевской Руси князем Владимиром положило начало формированию специфической ценностно-тематической системы, которую будем называть христианской субкультурой. Появление христианской субпространственной конфигурации в недрах самодовлеющего языческого ценностно-мыслительного пространства и быстрое её расширение в первой половине XI в. (рост христианских общин, количества монахов и монастырей, церковное строительство и т. д.) было подобно вспышке сверхновой звезды на темном языческом небосклоне, которая взорвала устоявшиеся структуры натуралистически мифологического духа. Суть этого глубокого духовного переворота заключается в разрушении синкретического натуралистически мифологического единства языческого пространства древнерусской культуры, в открытии восхитившей прозелитов, чисто духовной божественной реальности (Троица, Царство Небесное и т. д.) и творении ценностно-мыслительного пространства на другой фундаментальной онтологической основе: сознании несовместимости и противостоянии, прежде всего, двух реальностей – высшей, духовной, божественной и низшей, материальной, тварной, поскольку своеобразие субъективной реальности в XI–XII вв. ещё в полной мере не осознавалось. Вероятно, учение о чисто духовном, божественном мире производило одно из самых сильных впечатлений на язычников. Выслушав проповеди представителей различных религий, князь Владимир, в частности, заметил боярам: «Мудро говорят они, и чудно слушать их, и каждому любо их послушать, рассказывают они и о другом свете...» [74, с. 123].

Разделение универсума на два мира, чувственный и сверхчувственный, стало наиболее фундаментальной и всеобщей характеристикой средневекового мировосприятия в эпоху Киевской Руси. Во всех текстах без исключения этого периода трансцендентный, божественный мир выступает средством объяснения происходящих природных и социальных событий, законообразной посылкой в структуре объяснения. «Размышляй, милый, размышлять надлежит и знать, – пишет в своем «Послании» Климент Смолятич, – как все существует, и управляется, и совершенствуется силой божьей: никакой нет силы, кроме силы божьей, никакой нет помощи, кроме помощи божьей, ибо все, как сказано, что пожелал он, все создал на небесах, и на земле, и в море, во всех безднах и прочее» [72, с. 289]. Владимир Мономах в своем «Поучении» замечает: «Господь наш не человек, но бог всей вселенной, – что захочет, во мгновение ока все сотворит...» [74, с. 411]. Чувственный мир теряет всякую самостоятельность. Так, все победы и поражения в битвах объясняются только божественной причиной. «В том же году, – читаем в Ипатьевской летописи, – побудил бог Святослава, князя Киевского и великого князя Рюрика Ростиславича

пойти войной на половцев... А половцы, увидев отряд Владимира, смело идущий им навстречу, побежали, гонимые гневом божьим и святой богородицы... А великий князь Святослав Всеволодович и Рюрик Ростиславович, получив от бога победу над погаными, возвратились по домам со славой и честью великой» [74, с. 347]. Объясняя нашествие половцев, летописец поучает: «Это бог напустил на нас поганых, не их милуя, а нас наказывая, чтобы мы воздержались от злых дел... Через нашествие поганых и мучения от них познаем владыку, которого мы прогневали: прославлены были – и не прославили его, чествуемы были – и не почитали его, просвещали нас – и не уразумели, наняты были – и не поработали, родились – и не усовестились его как отца, согрешили – и наказаны теперь. Как поступили, так и страдаем: города все опустели; села опустели; пройдем через поля, где паслись стада коней, овцы и волы, и все бесплодным ныне увидим; нивы заросшие стали жилищем зверям. Но надеемся все же на милость божью; наказывает нас хорошо благой владыка...» [74, с. 233–235]. Подобного рода цитирование можно было бы продолжить.

Пространство Божественной реальности

Христианская ФТС, как и всякой развитой религии, состоит из двух подсистем – метафизической, описывающей божественную реальность, и нравственной, определяющей путь к ее достижению. Все другие темы являются производными. Сверхчувственный мир в представлении древнерусских людей выступает как сложное, многослойное, динамичное образование – источник добра и зла – и состоит из божественного и дьявольского миров. Пространство Божественной реальности многослойно. Самым сокровенным, чистым, абсолютно трансцендентным уровнем духовности является Бог (Отец, Сын и Святой дух). Другой слой составляют образы совершенной чистоты и духовности, которые являются в зримом облике в видениях (ангелы, Богородица). Они непосредственно определяют все позитивные процессы в окружающем мире и служат важнейшим источником добродетели, а также средством наказания за грехи. К третьему уровню божественного мира следует отнести людей – рыцарей духа, ставших образцами служения (святых, мучеников), благодаря вошедшей в них Благодати, которые также принимают активное участие в распространении добродетели. «Святослав же и великий князь Рюрик одержали победу по молитвам святых мучеников Бориса и Глеба и пошли каждый восвосяи, славя бога в троице – отца, и сына, и святого духа» [75, с. 351]. В «Киево-Печерском патерике» приводится следующая история. Совсем здоровый, внезапно умирает монах, который притворялся постником и целомудренником, а сам втайне ел и пил и жил распутно. Его тело, из которого исходил большой смрад, положили в пещеру. «И явился святой Антоний пресвитеру Онисифору, с гневом говоря ему: «Что это ты сделал? Такого скверного, и порочного, и лживого, и многогрешного здесь положил, какого еще никогда не было положено, так что осквернил он святое место сие». Очнувшись от видения и пав ниц, Онисифор взмолился богу, говоря: «Господи! Зачем скрыл ты от меня дела человека этого?» И приступил к нему ангел, и сказал: «В назидание всем согрешающим и не покающимся было это, чтобы, ви-

девши, покаялись». И сказав сие, сделался невидимым» [72, с. 487]. Ангелы могут являться в образе праведника. В «Житии Феодосия Печерского» в предсмертный час монаха Дамиана ему является ангел в образе Феодосия и обещает исполнение его молитв [74, с. 353]. Ангел может карать строптивых. Когда монах отказался примириться с другим монахом, то ангел ударил его пламенным копьем, и тот упал мертвым.

Можно выделить еще одну подсистему Царства Небесного – рай, который составляют души праведников. Это субпространство для христиан выступает в качестве абсолютной цели и является носителем абсолютного духовного блаженства, вероятно, в свою очередь также неоднородно.

Мир Сатаны

Исключительно важный мир образуют Сатана или дьявол, бесы, черти, которые являются единственным источником зла. Своеобразие этого мира заключается в том, что он не может быть отнесен ни к материальному миру, поскольку носит сверхчувственный характер, ни к божественному, поскольку выступает воплощением чувственности, натурализма. Дьявол, или Сатана, правит «царством Зла», служит первопричиной всего злого, безнравственного, низкого в мире. Поэтому Сатана, как принцип абсолютного зла служит универсальной посылкой в объяснении всех негативных процессов в мире. Сатана (дьявол) как падший ангел обладает огромной сверхъестественной ангельской силой воздействия и мощью, которая, однако, (поскольку он «падший») имеет абсолютно отрицательную направленность. Сатана (дьявол) неязыческого, а чисто христианского происхождения. Он упорядочивает, организует дьявольское пространство.

Бесы представляют собой народ многоликий. Они образуют как бы второй слой «царства Зла», подчиненный Сатане (дьяволу), хотя нередко именуются Сатаной, дьяволом, т. е. употребляются как синонимы. Если дьявол чаще всего выступает причиной объективных, надличностных, наиболее злых и опасных, приносящих большой материальный и духовный ущерб, событий, то бесы большей частью выполняют функции устрашения, искушения конкретного человека. Они более тесно связаны с индивидуально-психической реальностью, внутренним миром человека и непосредственно на него воздействуют. С точки зрения современного психоанализа, бесы и вся их деятельность могут быть объяснены как порождение бессознательных стремлений. В Древней Руси они, безусловно, рассматривались как объективная реальность. В Древней Руси дьявольское пространство имеет свою специфику. В Восточном христианстве бесы олицетворяют все страсти и чувственные вожелания людей, привязывающие их к последней чувственно-предметной реальности. По существу бесы представляют собой совокупную энергию материального мира. Всякий, кто попытается выйти из этого мира (например, православный монах), в полной мере испытает его мощь. Примечательно, что по мере выхода из пространства материальной действительности, совокупное воздействие бесов не ослабевает, а усиливается. Вот почему праведники страдают от бесовского преследования значительно больше, чем грешники. Последние, правда, бесовского окружения не замечают. Древнерусские хри-

стиане происхождение бесов объясняли дальнейшей деградацией языческих богов после принятия христианства. «Бесы же, не стерпев обиды, – читаем в «Киево-Печерском патерике», – что, некогда почитаемые и ублажаемые неверными и признаваемые за богов, оказались они ныне у угодников Христовых в пренебрежении, и унижении, и бесчестье, и как рабы купленные работают...» [72, с. 581]. Поэтому бесы несут на себе печать языческих мировосприятий. Бесы держат людей на привязи в пространстве материального мира. Такое понимание бесовского мира в полной мере отражает противостояние христианства и язычества в Киевской Руси. Древнерусские христиане не отрицают существование языческих богов. Они отводят им место низшей, очень враждебной объективной реальности. В свою очередь славяне – язычники, надо полагать, рассматривали христианского Бога как чуждую, навязанную извне, самодовлеющую реальность, обладающую значительно большей силой. Однако бесы часто выступают в обозначенных выше функциях дьявола и наоборот. Различие функций дьявола (Сатаны) и бесов можно привести лишь в преобладающей тенденции, не строго однозначно. Мир дьявола и бесов отличается также большим динамизмом. Своеобразное субпространство образует ад, в котором сконцентрированы все возможные страдания.

Таким образом, сверхчувственный мир составляют высший божественный и низший «дьявольский» миры. При этом абсолютное влияние первого несколько не ограничивается. Дьявольские и бесовские деяния осуществляются с «санкции» Бога, в конечном итоге определяются Богом. «Видя дьявольскую силу и злобу беса на нас, – пишет автор «Жития Авраамия Смоленского», – господь не дал ему полной свободы, но допускает по своему усмотрению, чтобы мы соразмерно нашей силе могли вступить с ним в борьбу, ибо господь сказал в Евангелии, что сатана «не имеет власти даже над свиньями без божьего повеления»; пусть так божьи рабы укрепляются» [72, с. 811].

Объективация субъективности

Разделение на мир сверхчувственный, определяющий и мир чувственный, поддерживаемый и управляемый Богом, как известно, является исходной, всеобщей мыслительной структурой европейского средневекового мышления в целом. Наиболее примечательной и важной особенностью древнерусского мировосприятия после принятия христианства стала глобальная объективизация субъективности, которая привела к истолкованию всего разнообразия внутренних переживаний в образах внешних, внеличных, объективных. В текстах древнерусской литературы внутренний мир человека оказывается полностью элиминированным, становится полем битвы внеличных объектов (чаще всего ангелов и бесов). Уникальность древнерусского христианского духа в истории мировой культуры заключается в осмыслении столь близкого, очевидного и понятного нам языка субъективных чувств, страстей, переживаний в языке внеличного порядка, в языке внешних, сверхчувственного и материального, миров. Поэтому повествования христианских (и не только христианских) деятелей Киевской Руси оказываются лишенными субъективной составляющей, какими-то объективистскими, что при поверхностном чтении

создает впечатление упрощенности и даже примитивности внутренней жизни. Поразительность этих текстов заключается в восприятии, осознании индивидуальных, психических образов как внешних, самостоятельных объектов.

Наиболее богатый материал для культурологического анализа представляют, прежде всего, «Киево-Печерский патерик», жития Феодосия Печерского и Авраамия Смоленского, «Повесть временных лет», а также поучения деятелей церкви и др., в которых раскрывается сложная, доходящая до крайнего внутреннего напряжения духовная жизнь древнерусского монашества. Суровый аскетический образ жизни (строгий пост, бдение, затворничество и т. д.), направленные на умерщвление плоти, разрыв связей с внешним миром, приводили к взрывному обострению внутренней жизни. Древнерусские же подвижники внутренние эмоционально-психические, физиологические трудности выносили во внешний план и таким образом рассматривали имманентные коллизии духовного и плотского как борьбу внешних сил ангелов и бесов.

В этом смысле показательна история монаха Киево-Печерского монастыря Арефы, который в келье имел много богатства, но был очень скуп. Однажды ночью пришли воры и украли все его богатство. Арефа очень жалел о потере золота, впал в недуг лютый и уже был при смерти, но и тут не унялся от роптания и хулы. Далее приведем отрывок полностью: «Но господь, который всех хочет спасти, показал ему пришествие ангелов и полки бесов, начал он взывать: «Господи, помилуй! Господи, согрешил я, все твое, и я не жалуясь». Избавившись же от болезни, рассказал он нам, какое было ему явление. «Когда, – говорил он, – пришли ангелы, то пришли также и бесы, и начали они спорить об украденном богатстве моем, и сказали бесы: «Так как не обрадовался он, но возроптал, то теперь он наш и нам предан». Ангелы же говорили мне: «О окаянный человек! Если бы ты благодарил бога о своей потере, то вменилось бы тебе это, как Иову. Если кто милостыню творит, – великое это дело перед Богом, но творят по своей воле; если же кто за взятое насилием благодарит Бога, то это больше милостыни: дьявол, делая это, хочет довести до хулы человека, а он все с благодарением предает господу, – так вот это более милостыни». И вот, когда ангелы сказали мне это, я воскликнул: «Господи, помилуй, Господи, прости! Господи, согрешил я! Господи, все твое, а я не жалуясь». И тотчас бесы исчезли, и ангелы, возрадовавшись, вписали мне в милостыню пропавшее серебро» [72, с. 511–513]. Как мы видим, борьба в душе Арефы между сожалением об утраченном богатстве, привязывавшим к мирскому, и стремлением к духовному спасению воспроизводится как спор ангелов и бесов, а в завершении акцент делается не на внутреннем примирении в предсмертном состоянии, а на исчезновении бесов и ангелов после его покаяния, которое в контексте носит формальный характер признания своей вины, хотя в этих коротких фразах выражается крик души измученного человека.

Противостояние плотского и духовного сопровождает людей на протяжении всей жизни, а среди монахов (причем наиболее преуспевших в подвижничестве) оно принимает наиболее ожесточенный характер, хотя, казалось бы, должно было быть наоборот. Нестор в «Житии Феодосия Печерского» пишет: «И много раз злые духи досаждали ему, являясь

в видениях в той пещере, а порой и раны ему наносили, как пишут и о святом и великом Антонии. Но явился к Феодосию тот, и велел ему дерзать, и невидимо с небес даровал ему силу для победы над ними.

Кто не подивится блаженному, как он, оставаясь один в такой темной пещере, не утратился множества полчищ невидимых бесов, но выстоял в борьбе с ними, как могучий храбрец, молясь богу и призывая себе на помощь господина Иисуса Христа. И так победил их силой Христовой, что не смели они и приближаться к нему и лишь издали являлись ему в видениях. После вечернего пения садился он подремать, ибо никогда не ложился, а если хотел поспать, то садился на стульце и, подремав так немного, снова вставал на ночное пение и коленопреклонение. Когда же садился он, как мы говорили, то тут же слышал в пещере шум от топота множества бесов, как будто одни из них ехали на колеснице, другие били в бубны, иные дудели в сопели, и так все кричали, что даже пещера тряслась от страшного гомона злых духов. Отец же наш Феодосий, все это слыша, не падал духом, не ужасался сердцем, но, оградив себя крестным знаменем, вставал и начинал распевать псалмы Давидовы. И тотчас же страшный шум этот затихал. Но как только, помолвившись, он садился, снова, как и прежде, раздавались крики бесчисленных бесов. Тогда снова вставал преподобный Феодосий и снова начинал распевать псалмы, и тотчас же смолкал этот шум. Вот так много дней и ночей вредили ему злые духи, чтобы не дать ни минуты сна, пока не одолел он их с божьей помощью и не приобрел от Бога власть над ними, так что с тех пор не смели они даже приблизиться к тому месту, где блаженный творил молитву» [74, с. 335–337]. Примечательно, что бесы являлись Феодосию, когда он начинал засыпать. При этом создавалась реальность, в которой трудно было различить субъективное (видения), сверхчувственное (бесы) и чувственно-объективное («пещера тряслась»). Заметим также, что в «Житии...» отсутствует описание важнейшего момента в жизни Феодосия – его Просветления, когда бесы оставили его. К тому же, мастерски убирая в тень роль самого Феодосия в победе над бесами, утверждается, что одолел он их с божьей помощью и приобрел от Бога власть над ними.

Как отмечалось выше, по мере освобождения монаха от страстей, привязывающих к чувственному миру, активность бесов многократно возрастает. Они выступают не только в форме объективаций различных помыслов (бесы тщеславия, сребролюбия, гордыни и др.), но и как обладающие большой физической силой существа. Тот же Нестор пишет о страстях Иллариона: «А вот что поведал мне один из монахов, по имени Илларион, рассказывая, как много зла причиняли ему в келье злые бесы. Как только ложился он на своей постели, появлялось множество бесов и, схватив его за волосы, тащили и толкали, а другие, приподняв стену (! – В. М.), кричали: «Сюда волоките, придавим его стеною!». И творили такое с ним каждую ночь, уже не в силах терпеть, пошел он к преподобному отцу Феодосию и поведал ему о пакостях бесов. И хотел из этого места перейти в другую келью. Но блаженный стал упрашивать его, говоря: «Нет, брат, не покидай этого места, а не то станут похваляться злые духи, что победили тебя и причинили тебе горе, и с тех пор начнут еще больше зла тебе причинять, ибо получают власть над тобою. Но молись Богу в

келье своей, и бог, видя твое терпение, дарует тебе над ними победу, так что не посмеют и приблизиться к тебе». Тот же снова обратился к нему: «Молю тебя, отче, не могу больше находиться в келье из-за множества живущих в ней бесов». Тогда блаженный, перекрестив его, снова сказал: «Иди и оставайся в келье своей, и отныне не только не причинят тебе никакого зла коварные бесы, но и не увидишь их более». Он поверил, и, поклонившись святому, пошел в свою келью, и лег, и выспался сладко. И с тех пор коварные бесы не смели больше приблизиться к тому месту, ибо были отогнаны молитвами преподобного отца нашего Феодосия и обратились в бегство» [74, с. 349].

Приведем еще один фрагмент из «Жития Авраамия Смоленского», в котором показано многообразие превращений «дьявольского» мира, частично его эротическая обусловленность. Этот мир представляет собой специфическую сверхчувственную реальность: «Сатана, видя, что силой Христа побежден он святым, являлся ему иногда ночью, иногда днем, устрашая и угрожая ему, освещая его ночью как огонь, так что многие вместе с ним не могли спать, иногда же сатана пугал его, или являясь ему во многих наваждениях ростом вплоть до потолка и снова нападая на него как лев, устрашая его, как лютые звери, или же нападая и избивая его подобно воинам, иногда даже сбрасывал его с постели. Когда же блаженный пробуждался, вкусив мало сна из-за злых окаянных бесовских видений, тот ему днем еще более досаждал, являясь ему иногда в собственном виде, иногда преображаясь в бесстыдных женщин, как пишется и о Великом Антонии» [74, с. 349].

Неисчерпаемость принимаемых бесами форм так велика, что они могут являться в образе праведника, ангела и даже Иисуса Христа, и таким образом якобы стирается грань между божественным и дьявольским, что опять-таки отражает сложность борьбы между праведным и злым началами. В «Киево-Печерском патерике» приводится история преподобного Исакия пещерника, который затворился в пещере. Великий Антоний через день приносил ему одну просфору и немного воды и подавал в оконце, куда едва проходила рука. «И в таком житии провел семь лет Исакий, не выходя наружу, не ложился на бок, но сидя спал, понемногу. Однажды, как обычно, когда наступил вечер, он стал класть поклоны и петь псалмы, и так до полуночи и, утомившись, сел на сиденье свое. И когда он сидел так, как всегда, свечу погасив, внезапно засиял свет в пещере, как от солнца, такой, что мог ослепить человека. И подошли к нему двое юношей прекрасных с лицами блистающими, как солнце, и сказали ему: «Исакий, мы – ангелы, а вот идет к тебе Христос с ангелами». Исакий встал и увидел толпу бесов, и лица их были ярче солнца, а один среди них светился ярче всех, и от лица его лучи исходили. И сказали ему: «Исакий, это Христос, пав, поклонись ему». Исакий же, не поняв бесовского наваждения и забыв перекреститься, вышел из келии и поклонился, как Христу, бесовскому действию. Тогда бесы воскликнули и сказали: «Теперь ты наш, Исакий!» Ввели они его в келию, посадили и сами стали садиться вокруг него. И вся келия и проход пещерный наполнились бесами. И сказал один из бесов, тот, что назывался Христом: «Возьмите сопели, и бубны, и гусли и играйте, а Исакий нам спляшет». И грянули они в сопели, и в гусли, и в бубны, и начали забавляться. И, измучив его, оставили его еле живого, и ушли, надругавшись над ним» [72,

с. 609]. Любопытно было бы провести психологическую интерпретацию подобного рода текстов.

Основными средствами в борьбе с дьявольскими наваждениями служили пост, физический труд и молитва. Пост способствует умерщвлению плоти, существенно ослабляет телесные желания, приводит к повышенной восприимчивости всего окружающего. Печерский монах Федор «предал себя на работу тяжкую, чтобы не облениться, пребывая в праздности, ибо из-за этого пропадает страх божий, а бесы обретают власть» [72, с. 579]. Приведенные выше фрагменты свидетельствуют, что Сатана и бесы появляются и нападают на подвижника в минуты расслабления, ослабления самоконтроля. Особенно большое значение придавалось молитве, совершение которой обеспечивает непосредственную связь с Богом, концентрирует волевые и духовные усилия на переживание трансцендирующей связи с Богом. Особенное прилежание имел к молитве Григорий-чудотворец, «и за то получил власть над бесами, так что, находясь даже вдали от него, они вопили: «О Григорий, изгоняешь ты нас молитвою своею!» У блаженного был обычай после каждого пения творить запретительные молитвы [72, с. 531].

Если праведник проявляет непреклонную волю в достижении духовного освобождения, то сверхчувственная бесовская активность переключается на внешнее окружение, чтобы помешать достижению подвижником заветной цели. По бесовскому наваждению мать стремилась воспрепятствовать смирению своего сына Феодосия. Когда сын боярина Иоанна постригся в монахи в Печерском монастыре, ненавидящий «все доброе враг наш, дьявол, видя, что побеждаем, он святым стадом, ...начал он злыми кознями разжигать гнев князя на преподобных, чтобы таким образом разогнать святое стадо, но ни в чем не преуспел, и сам был посрамлен молитвами их, и пал в яму, которую сам же выкопал» [74, с. 325]. Когда сатана, искушая Авраамия Смоленского, не смог одолеть блаженного, «тогда воздвиг на него мятеж...», «сатана, войдя в сердца бесчинных, воздвиг их на Авраамия: и начали одни клеветать на него епископу, другие же хулить его и досаждают ему, одни называли его еретиком, другие же говорили о нем: он читает глубинные книги, другие же обвиняли его в блуде...» [70, с. 81].

В «Киево-Печерском патерике» имеется рассказ монаха Иоанна о том, как он достиг просветления. «С того часа, брат, поселился я здесь (в пещере – *В. М.*) в этом тесном и скромном месте, и вот уже тридцатый год, как я живу здесь, и только немного лет назад нашел успокоение. Всю жизнь свою неутомимо боролся я с помыслами плотскими. И сначала жестокой я сделал жизнь свою воздержанием в пище. И потом, не зная, что еще делать, не в силах терпеть борьбы с плотью, задумал я жить нагим, и надел на себя вериги тяжкие, которые с тех пор и донныне остаются на теле моем, и сушит меня холод и железо. Наконец прибег я к тому, в чем и нашел пользу. Вырыл я яму, глубиною до плеч, и, когда пришли дни святого поста, вошел я в яму и своими руками засыпал себя землей, так что свободными были только руки и голова, и так, под этим тяжким гнетом, пробыл я весь пост, не в силах шевельнуть ни одним суставом, но и тут не утихли желания плоти моей. К тому же враг-дьявол страхи разные наводил на меня, чтобы выгнать меня из пещеры, и

ощутил я его злодейство. Ноги мои, засыпанные землей, начали снизу гореть так, что жилы скорчились и кости затрещали, потом пламень достиг до утробы, и загорелись члены мои, я же забыл лютую ту боль и порадовался душою, что она очистит меня от такой скверны, и желал лучше весь сгореть в огне том господа ради, нежели выйти из ямы той. И вот увидел я змея, страшного и свирепого, который хотел всего меня пожрать, дыша пламенем и обжигая меня искрами. И так много дней мучил он меня, чтобы прогнать из пещеры. Когда же наступила ночь воскресения Христова, вдруг напал на меня лютый тот змей и пастью своей ухватил голову и руки мои, и опалились у меня волосы на голове и бороде, как ты можешь видеть и теперь. Я же в пасти змея того уже был и возопил из глубины сердца своего... И когда я окончил молитву, вдруг блеснула молния, и лютый тот змей исчез от меня, и после того я не видел его и доныне. Тогда свет божественный, как солнце, осиял меня... И пришел на меня свет неизреченный, в котором и ныне пребываю, и не имею нужды в свече ни ночью, ни днем; да и все достойные, приходя ко мне, наслаждаются этим светом и ясно видят утешение его, осветившего мне ночь, ради надежды на свет будущий» [72, с. 541–543]. Согласно православной монашеской традиции, непременным условием достижения Спасения должно быть полное покаяние и смирение, которые приводят к ликвидации эгоцентристских устремлений, к разрушению Я-субъекта. Лишь очищенное, как сосуд, от чувственных вожделений пространство внутреннего человека открывается возможность вхождения Божественной Благодати как дара свыше, совершенного дара Божьего.

В «Житии Сергия Радонежского» также дается объективистская интерпретация просветления великого подвижника: «Чтобы преподобный, твердый душой, видимо и невидимо с бесами борющийся, победителем бесов стал, для этого вскоре некая божественная сила внезапно его осенила, и лукавых духов разогнала она быстро, и окончательно без вести рассеяла их, и преподобного утешила, и божественным неким наполнила его весельем, и усладила сердце его сладостью духовной. Сергей же, тотчас осознав быструю помощь Бога и милость и благодать Божью уразумев, благодарность и похвалы к Богу воссылал» [76, с. 311]. Христианская ментальная революция привела к открытию пространства сокровенной божественной реальности. Киево-Печерский монастырь стал местом, куда стекались со всех земель Киевской Руси для овладения религиозным опытом высшей пробы. Своеобразие древнерусского христианства XI–XII вв. выражается в беспредельной чистоте и глубоком иррационализме религиозной веры ее подвижников, святильников древнерусского духа. Строгий пост, ночные бдения, постоянная молитва, вериги и прочее составляли суровый комплекс по умерщвлению плотских желаний, который рассматривался как основной путь к заветной цели – Спасению. При этом они демонстрировали полное равнодушие к мирской славе. Служение совершалось в полном уединении и молчании. Вхождение в божественное бытие, пребывание в нем, его переживание приобретало характер глубоко сокровенного, тщательно оберегаемого от посторонних действия. При поверхностном исследовании христианства эпохи Киевской Руси может сложиться впечатление о его некоторой неполноценности. В письменных источниках, которыми

мы располагаем, весьма отрывочно зафиксирована лишь внешняя сторона религиозного подвига. Практически отсутствовала теологическая деятельность. Но в этой закрытости к демонстрации сокровенного переживания как устойчивой традиции древнерусского христианства и выражается чистота и глубокий иррационализм религиозной веры. В христианстве Киевской Руси без теологических деклараций в реальной религиозной практике последовательно проведен принцип невыразимости сокровенного божественного бытия, благодати Божьей. Именно в этом выявляется высшее достоинство древнерусского религиозного духа.

Христианизация ментального пространства культуры как «переоценка всех ценностей»

Задачей настоящего параграфа является теоретическая реконструкция христианского тематического пространства, которая по существу сводится к построению теоретического объекта. Последний должен воспроизводить существенные моменты структуры и динамики изучаемого явления. Но поскольку языки описания могут быть самыми различными и в принципе отличаются от реально имевших место событий (в данном случае духовной культуры), потому что всякий язык описания выступает способом кодирования информации, создает другую языковую реальность, то теоретическая реконструкция духовной культуры может означать приведение в некоторую систему имеющихся разрозненных фрагментов культурно-исторического материала и определение динамики ее развития. Как известно, теоретический объект – это идеализированный объект, характеристики и свойства которого берутся как бы в «очищенном» виде.

Христианство в Киевской Руси было весьма неоднородно. Оно существенно различалось в народной, княжеско-дружинной среде или же в монашеских общинах. Поэтому для построения теоретического объекта «христианского ментального пространства» целесообразно использовать материал монашеской ментальности, в которой особенности древнерусского христианского духа представлены наиболее ярко и насыщенно. К тому же высшее духовенство, монастыри Киевской Руси служили образцом для всех остальных слоев общества и оставили наибольшее количество письменных источников, дошедших до нас.

Духовный переворот, вызванный формированием христианского субпространства и стремительным его расширением, нашел выражение не только в открытии нового измерения, чисто духовной божественной реальности, но и в тотальной «переоценке всех ценностей». Христианизация ментального пространства древнерусской культуры как сложный диалектический процесс взаимодействия трех ценностно-мыслительных систем, взаимного наложения трех субпространственных конфигураций (земледельческой славянской языческой, княжеско-дружинной и христианской субкультур) будет рассмотрен в следующем параграфе. Здесь же необходимо проследить становление христианского субпространства как формирование новой тематической структуры, выделившейся посредством преодоления, перестройки тематического пространства языческой ментальности.

Тема «натуры»

Одной из главных трудностей в утверждении христианского образа мышления явилось преодоление натуралистического характера языческого мировосприятия и в целом натуралистических ценностных ориентаций. Если в языческой мифологии натуралистические ценности находили благоприятную почву и пышно произрастали, заполнив все духовное пространство, то христианство развернуло кампанию по их разрушению, а в среде монашества – по их ликвидации. Так, знаменитые монахи Печерского монастыря преуспели не только в деле подчинения плотского начала духовному, но и в действительном умерщвлении плоти. Если в языческом ментальном пространстве натуралистическое измерение всех ценностей было абсолютно и универсально, носило аксиоматический характер, то христианство упразднило его, установило в качестве абсолютного и универсального стандарта высшую, чистую, божественную духовность (Царство Небесное, Благодать и т. д.). Все это закладывало совершенно иную шкалу ценностей, когда сознание, весь строй души определяли и направляли высшие христианские добродетели, лишив всякой значимости ценности натуралистические. Светила древнерусского духа князя Борис и Глеб, черноризцы Антоний и Феодосий и многие другие не ограничивались проповедью о Царстве Небесном и духовном спасении, а мужественно следовали христианским заповедям на протяжении всей своей жизни, превратив её в подвиг служения. Примером тому может служить жизнь монаха Моисея Утрина, родом венгра, который, избежав смерти во время убийства князя Бориса, был уведен в качестве пленника в Польшу после изгнания Болеслава из Киева. Моисей был крепок телом и прекрасен лицом. Знатная, красивая, молодая и богатая женщина безумно влюбилась в него. На все её предложения он отвечал безусловным отказом: «Твердо знай, что не исполню я воли твоей; я не хочу ни власти твоей, ни богатства, ибо для меня лучше всего этого душевная чистота, а более того телесная. Не пропадут для меня втуне те пять лет, которые господь даровал мне претерпеть в окопах этих. Не заслужил я таких мук и потому надеюсь, что за них избавлен буду мук вечных» [72, с. 545]. «Я же не Египетского царства хочу и не власти, не хочу быть великим между поляками, почитаемым во всей Русской земле сделаться. Ради высшего царства я всем этим пренебрег» [72, с. 549]. Претерпев от нее истязания, после её гибели Моисей вернулся в Киев, постригся в монахи Печерского монастыря, где и умер.

Рыцарства не было в Киевской Руси, но, начиная с XI века, были рыцари духа, чистые христиане, которые всей своей подвижнической жизнью демонстрировали абсолютный приоритет высших христианских добродетелей, полный разрыв с внешним миром и полное его обесценивание. Еще один пример из «Жития Феодосия Печерского». Когда в 1073 году князя Святослав Черниговский и Всеволод Переяславский изгнали князя Изяслава из Киева, а Киевским князем стал Святослав, то Феодосий резко осудил эти незаконные действия и отказался от всяких контактов со Святославом и его поддержки. Феодосию угрожали заточением, на что он ответил: «Это очень радует меня, братья, ибо ничто мне не мило в этой жизни: разве тревожит меня, что лишусь я благоденствия или богатства? Или опечалит меня разлука с детьми и утрата сел моих? Ничего из этого не при-

нес я с собой в мир сей: нагими рождаемся, так подобает нам нагими же и уйти из мира сего. Поэтому готов я принять смерть» [74, с. 379]. Тема «натуры» как природы не отрицается христианской субкультурой, остается для неё нейтральным пространством, которое было заполнено смыслами, восприятиями и интуициями славянской языческой культуры. А. А. Потебня приводит высказывание Шварца: «Христианство принесло только веру во единого Бога и Христа, пострадавшего за грехи человечества, и затем – немногосложное богослужение. Но оно, вообще исключаящее природу, не дало объяснения многим чудесным явлениям природы, которые язычник объяснил, связавши со своею верою. Только немногие главные явления природы, например, гроза, течение звезд, да и то поверхностно, приведены в связь с христианским Божеством. Поэтому христианство могло лишь несколько ограничить, но не могло вполне устранить той части язычества, которая обращена к природе. Далее, христианство оставляло много незаполненного пространства вокруг событий семейной жизни, рождения, брака, смерти, вокруг занятий, например, охоты, земледелия, скотоводства, прядения» [83, с. 276–277].

Тема «Божественного»

Переосмысление божественной составляющей ментального пространства осуществлялось по двум основным направлениям. Во-первых, непрерывно разворачивалось пространство представлений об абсолютно чистой, духовной божественной реальности. Причем, это пространство неожиданно оказалось безграничным полем для работы древнерусского христианского духа, благодаря собственному религиозному опыту и хлынувшей и все время увеличивающейся религиозной литературе из Византии и Болгарии. Христианство принесло в древнерусскую ментальность неизвестное ранее ощущение трансцендентной связи. Язычеству были известны только натуралистические отношения, в том числе при взаимоотношениях с богом. Языческие боги были невидимы, но не нематериальны. Христианские представления о Боге как высшем, запредельном, всеблагоем начале открывали невиданное ранее, потрясшее и преобразовавшее всю душу древнерусских христиан, переживание трансцендентной связи с Богом. Поэтому молитве отводилось столь большое место в древнерусском Православии. Так, печерский монах Григорий-чудотворец обычно «целые ночи проводил без сна, пел и молился беспрестанно, стоя посреди келии своей» [72, с. 533]. «Если и на коне едучи не будет у вас никакого дела, – поучает Владимир Мономах, – и если других молитв не умеете сказать, то «Господи помилуй» взывайте беспрестанно втайне, ибо эта молитва всех лучше, нежели думать безлепцу, ездя» [74, с. 399].

Во-вторых, была проведена десакрализация языческих богов. Важно было не столько сбросить идолов в реку или разрушить, сколько лишить их внутренней, душевной поддержки. Те из древнерусских славян, кто имел возможность немного познакомиться с христианским учением о Боге, принимали его без особой внутренней борьбы в силу несравненно большей его глубины и привлекательности. Другой вопрос, что христианское учение не было всеохватывающим. Поэтому для осмысления природных явлений остава-

лось место и языческим богам, что служило важнейшим источником двоеверия. Языческие боги превратились в бесов, сверхчувственных, натуралистических сил, источник зла и опасности.

Тема «рода»

Родовые отношения подверглись также дальнейшему разрушению. Если в языческом мыслительном пространстве люди рассматривали себя и весь мир через призму различного рода родственных связей, были словно нитями опутаны кровнородственными и племенными отношениями, то христианство, выдвинув на первый план учение об индивидуальном спасении, главным, определяющим сделало отношение отдельного человека с Богом, жизнь не нынешнюю скоротечную, а вечную в Царстве Небесном. Вместе со всеми другими социальными отношениями родовые связи отходили на второй план, становились второстепенными по сравнению с христианскими ценностями. В этом смысле показательной является история отношений Феодосия с матерью. Неукротимое с юных лет стремление Феодосия к аскетизму, к монашескому образу жизни приводило к разрыву связей с матерью, которая фактически теряла Феодосия как сына. В этой непростой ситуации Феодосий как образец праведника без колебаний делает выбор: уходит из дома и постригается в монахи. В «Житии Феодосия Печерского» приводится история отрока из богатой боярской семьи, который втайне от родителей, жены постригся в монахи Печерского монастыря, и нарекли ему имя Варлаам. Его отец боярин Иоанн насильно забрал Варлаама из монастыря и привел домой. Варлаам решительно отказался принимать пищу и не хотел одевать богатую одежду. «Услышав об этом, сжалился отец его, страшась как бы он не умер от голода и холода. Призвал его к себе и, облобызав, разрешил ему покинуть дом. И было тогда нечто дивное, и плач стоял словно по мертвом. Слуги и служанки оплакивали господина своего как уходящего от них, с плачем шла следом жена, ибо лишилась мужа, отец и мать рыдали о своем сыне, ибо уходил от них, и так с громкими стенаниями провожали его. Тогда воин Христов вышел из дома своего, словно птица, вырвавшаяся из сети или серна из западни, и чуть ли не бегом достиг пещеры» [74, с. 329]. Впоследствии, затворившись в одной из келий пещеры, преподобный Антоний игуменом Печерского монастыря поставил вместо себя блаженного Варлаама.

Таким образом, осуществление христианского идеала требовало однозначного предпочтения самых близких семейно-родственных отношений служению Богу. Однако это, безусловно, не означает разрушение христианством кровнородственных отношений. Приведенные выше две истории относятся к области осуществленного христианского идеала. После принятия христианства в обществе и духовной культуре Киевской Руси Церковь сыграла важную роль в упорядочивании семейно-брачных родовых отношений с точки зрения высокой морали.

Деэротизация ментального пространства

Становление христианского субпространства непременно требовало деэротизации языческого ментального пространства. Эротические вождедения должны были быть жестко подавлены. О трудностях осуществления этой духовной работы в монашеской среде имеются слабые намеки в письменных источниках. Так, в «Житии Авраамия Смоленского» сообщается, что блаженному Авраамии бес являлся «иногда в собственном виде, иногда преображаясь в бесстыдных женщин, как пишется и о Великом Антонии» [106; 81]. Вероятно, бес Эроса изматывал в кельях древнерусских монахов, которые волевым усилием добивались устранения эротических желаний. Однако, заблокированные в подсознании, последние проявлялись в бесовских наваждениях.

В языческой культуре натуралистически-эротические отношения между мужчиной и женщиной носили внеморальный характер. Это были естественные, природные отношения, к которым неприменимы понятия добра и зла. В древнерусской культуре только христианство привнесло нравственную оценку, духовное начало в эти отношения, после чего языческая любовь приобрела характер скверны, греха, а словесное выражение этих отношений стало рассматриваться как сквернословие, грех.

Отрицание физической силы

Наибольшее неприятие и протест со стороны христианской субкультуры в тематическом пространстве дохристианской древнерусской культуры (языческой земледельческой и княжеско-дружинной субкультур) вызвала тема «физической силы», её доминирующее положение. Поэтому одной из главных задач Православной церкви в XI–XIII вв. стала борьба за подавление и вытеснение грубой физической силы как основы общественных отношений и установление нравственного, правового порядка. Развитие христианского субпространства предполагало разрушение доминирующей темы «физической силы» как оси координат ценностно-мыслительного пространства языческой Руси. В рассказе о печерском монахе Лаврентии-затворнике физическая сила приобретает бесовский характер. Когда к нему привели одного бесноватого из Киева, и не мог затворник изгнать из него беса, очень люто был: бревно, которое десять человек снести не могли, он один, подняв, забрасывал. Бесноватый исцелился, как только подошел к Печерскому монастырю [72, с. 521–523]. В том же «Киево-Печерском патерике» повествуется о том, как, обуздав свою плоть и достигнув освобождения, черноризец Феодор получил с помощью молитвы власть над бесами и направил их недюжинные силы в сторону созидания (бесы за ночь измолодили пять возов зерна, перенесли большие бревна от Днепра на гору для постройки церкви) [72, с. 579–581].

Последовательно проводя высокоморальный подход в оценке социальных явлений, христианская церковь Киевской Руси со всей очевидностью показала безнравственность, разрушительный характер языческого «силового» мышления. Столкновение двух «идеологий», языческой и христианской, в яркой форме изображено в «Повести о битве на Ли-

пище». Суть противоборства между новгородцами во главе с князем Мстиславом и суздальцами, возглавляемыми князем Ярославом, выражается во фразе: «Ты, Ярослав, с силою, а мы с крестом» [70, с. 115]. Князь Юрий, союзник Ярослава, кратко излагает свою позицию: «... Пересиль нас, тогда вся земля ваша будет» [70, с. 119]. На что Мстислав отвечает: «... Гора нам не поможет, и не гора нас победит. Надеюсь на крест и правду, пойдете на них» [70, с. 121]. И победил Мстислав, устанавливая справедливость.

Проекция борьбы христианства с языческим культом силы на индивида, отдельного человека носила двоякий характер. С одной стороны, выдвигалось требование подчинения физических сил организма, что для физически крепких славян представляло значительную трудность, подавления чувственных желаний как неперемного условия очищения души, духовного освобождения. Основными средствами на этом тернистом пути для достижения цели являлись пост, бдение, физический труд. «Много размышлял я, – говорит благоверный князь Святоша, в иночестве Николай, – и решил не шадить плоти своей, чтобы снова не поднялась во мне борьба: пусть под гнетом многого труда смиритесь она. Ведь сказано..., что силе совершаться подобает в немощи» [72, с. 501–503], с другой – обуздание гордыни. Нравственными императивами здесь выступали смирение, послушание, милосердие, любовь. Блаженный Авраамий Смоленский как один из образцов древнерусского христианского духа «во всем повиновался игумену, и слушался всех братьев, и был полон любви и смирения, и покорялся всем бога ради» [70, с. 75]. «Как в огне очищается золото, так люди в горниле смирения, – замечает автор в «Киево-Печерском патерике» [72, с. 607].

Трансформация темы «вольницы»

Существенную трансформацию в христианском мыслительном пространстве претерпела тема «вольницы». В древнерусской языческой культуре ощущение вольницы возникало как душевное выражение отсутствия развитой системы социальной регуляции, когда частная жизнь и отношения с природой в значительной степени не охватывались государством. Этот языческий «стихийный анархизм» славян Киевской Руси носил чисто натуралистический характер, как и все тематическое пространство языческой древнерусской культуры, не выходя за горизонт чувственно-материального (природного и социального) мира.

Светила древнерусского духа, монахи, все усилия направляли на преодоление «земного притяжения», оков этого мира, на духовное освобождение. С понятием «языческой вольницы» как одной из ментальных форм варварского неморального существования не сопоставимо понятие «свободы», являющееся одной из главных ценностных опор цивилизованного общества. Применительно к христианской ментальности более уместно употребление понятие «свободы». Христианское понимание свободы мыслилось как результат, вознаграждение за праведную, высоконравственную, строго аскетическую жизнь в тленном мире. Более «приземленное» понимание свободы в христианской субкультуре сводится к достижению независимости от окружающего мира, равнодушия к нему. Дейст-

вительная же свобода как самоцель возможна только в жизни вечной, в Царстве Небесном. Не языческая свобода чувственного произвола, а дощущение действительной свободы в пространстве метафизического бытия было одним из главных императивов поведения древнерусских рыцарей духа. Примечательно, что почти в диаметрально противоположных понятиях «языческой вольницы» и «христианской свободы» есть одна точка соприкосновения – «анархизм» как бегство от государства, от жестокости социальной жизни.

Отрицание духа наживы

Безусловному отрицанию также подверглась доминирующая тема княжеско-дружинной субкультуры – тема «добычи». Ориентируясь на жизнь вечную в Царстве Небесном и презирая жизнь тленную, христианская проповедь в XI–XII веках не принимала не только дух наживы, но и наличие богатства, вообще собственности, которую праведникам рекомендовала раздать в качестве милостыни нищим.

Таким образом, введение и распространение христианства на Руси знаменовало собой существенную перестройку ментального пространства древнерусской культуры. Языческая ценностно-тематическая структура мировосприятия подверглась разрушению и всяческому вытеснению. По мере становления и расширения христианского ментального субпространства формировалась ФТС древнерусского Православия. Основные ценностно-тематические сдвиги выразились преимущественно, с одной стороны, в денатурализации (в отрицании и разложении натуралистического, дионисийского образа жизни), а с другой – в христианской сакрализации, морализации ментального пространства культуры Киевской Руси в XI в. Древнерусский славянин открыл для себя восхитивший его трансцендентный, чисто духовный Божественный мир, загробное бытие Царства Небесного, которые стали главными его ориентирами в жизни, и нравственного человека как основу повседневного существования. При этом осознания специфики субъективной реальности, оценки личностного бытия как абсолютной ценности не произошло. Поэтому слабое выражение индивидуального начала, объективизация внутренней жизни в древнерусском православии XI в. заложили традицию развития на последующие столетия, предопределили ее своеобразие в православном и в целом в христианском мире.

Примечательно, что отмеченные процессы не носили универсального характера, привели к формированию ментального пространства, структуру которого определяла христианская ФТС, христианские темы-ценности. Оно образовало пространство сокровенного бытия, которое выражало высшие, наиболее важные устремления от князя до простолюдина. Сфера социально-политических, семейно-бытовых и других отношений сохранили преимущественно натуралистические ценностно-мыслительные ориентации. В этом жизненном мире продолжали доминировать Добыча, Эрос, Сила, Насилие и Страх. Поэтому ментальное пространство культуры Киевской Руси оказалось разорванным, поскольку состояло из двух существенно различных пространственных конфигураций. Это обстоятельство приводило к разорванности жизненного мира каждого древнерусского славянина. В

пространстве сокровенного бытия князь (Владимир Мономах, Андрей Боголюбский, Игорь Святославович и др.) были искренними христианами: строили церкви, делали большие пожертвования, проявляли смирение и милосердие. За пределами этого пространства князь превращался в хищника, который в междоусобицах разрушал и грабил церкви, города, допускал массовое избиение местного населения, продавал людей (христиан!) в рабство. Так, в борьбе с полоцким князем Всеславом пошел Мономах с половцами (!) к Минску, неожиданно напал на город и, по собственному выражению, не оставил у него ни челядина, ни скотины [см.: 106, кн. 1, с. 356]. Показательным примером также может служить разрушение в 1169 году города Киева войсками под предводительством Андрея Боголюбского. По свидетельству летописца, Киев взяли 12 марта на второй неделе поста (!). Грабили город два дня: Подол, Гору, монастыри, Софию, Десятинную Богородицу. Нигде и никому не было пощады! Церкви горели, христиан убивали, женщин вели в полон, силой разлучая их с мужьями, дети рыдали, глядя на матерей своих. Взяли имущества множество. Оголили церкви от икон, риз, сняли колокола – все святыни были захвачены. Подожгли даже Печерский монастырь, но Бог молитвами Святой Богородицы сберег его от такой беды. И был в Киеве среди всех людей стон, скорбь и слезы [см.: 52, с. 295]. При этом все единодушно признавали примат христианской морали.

**§ 6. ЦЕННОСТНО-МЫСЛИТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО
КУЛЬТУРЫ КИЕВСКОЙ РУСИ В XII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIII вв.
И «СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»**

Из дошедших до нас письменных источников можно заключить, что к началу XII в. христианство приобрело характер доминирующей системы мировосприятия в Киевской Руси, которое выражалось в очевидном, не требующем доказательств для древнерусского человека представлении о божественной реальности как конечной и непосредственной причины всех происходящих событий. Ссылка на христиански истолкованную божественную реальность стала само собой разумеющимся, всеобщим способом объяснения всех природных и социальных процессов. Эта иерархическая структура мирозерцания была настолько универсальной, что, судя по литературным памятникам этой эпохи, не имела исключения. В XIV–XVI вв. эта ментальная структура становилась все более устойчивой и консервативной. В этом смысле жители Киевской Руси, а в последствии и москвиты были гораздо большими мистиками, чем западноевропейцы. Эта обычная для средневековья схема мышления в западноевропейской культуре в XIV–XVI вв. не носила столь жестко детерминированного и универсального характера божественного вмешательства. Социально-политические, межличностные отношения, человек, сфера военных действий и прочее. все более приобретали автономию. Божественный промысел чаще всего выступал в качестве опосредованной, конечной причины, предоставляя относительную свободу действий политику, предпринимателю, полководцу, конкретному человеку, разум, воля, личные добродетели, которых выступают непосредственными причинами происшедших

событий. Поэтому описания западноевропейских мыслителей носят более сложный, многоплановый характер, не сводятся к вышеобозначенной упрощенной схеме мышления, однако при этом в целом и не противоречат ей.

Между тем, ментальное пространство культуры Киевской Руси в XII – первой трети XIII вв. не было столь монолитным и однородным. Оно было разорванным. По мере становления русской культуры во второй половине XIII–XVI вв. этот разлом становился более острым и болезненным. Разрыв тематического пространства культуры произошел вследствие существования двух ценностно-тематических центров, которые были источником двух диаметрально противоположных ценностно-мыслительных ориентаций: одного – легитимного, христианской ФТС, и другого – нелегитимного, официально осуждаемого, языческого. Языческие темы-ценности «натуры», «силы» и «добычи», несмотря на внешнее и всеобщее порицание в греховности, составляли как бы внутреннюю, неотъемлемую природу древнерусского человека, которые как бессознательные стимулы в большой степени определяли мотивацию поведения и характер социальных отношений. Православная церковь, имея поддержку князей, бояр и других не смогла преодолеть этого внутреннего вездесущего врага. В западноевропейской культуре именно в этот период (XII–XIII вв.) этот враг был в большей степени сломлен, повержен, вытеснен в глубины бессознательно-го рыцарским движением. Куртуазность (любовь к даме, честь, верность и т. д.) не только поставила вне закона грубый натурализм и физическую силу как проявления варварства в социальных отношениях, но и преобразовала внутреннего человека, выступая постоянным мотивом его самоусовершенствования, упражнения в добродетели. При этом рыцарство опиралось на христианские ценности, что позволило в значительной степени преодолеть христианско-языческий разрыв ментального пространства культуры. В Киевской Руси рыцарского движения и подобных социально-экономических и политических изменений не было. Отсутствовала и установка на самоусовершенствование внутреннего человека. Доблесть и честь рассматривались как проявления силы. Поэтому в Киевской Руси преобладали не внутренние регуляторы поведения (нравственные добродетели), а внешние. Особое значение приобрело крестное целование как средство стабилизации отношений между князьями, в целом межличностных отношений, в котором просматриваются магические корни. Однако в эпоху нарастания феодальной раздробленности, распада Киевской Руси крестное целование становилось все менее эффективным средством сохранения мира и порядка. В Киевской летописи под 1146 г. сообщается: «Ізяслав же Давидович приїхав скоро, бо він цілував був хреста в /церкві/ святого Спаса з братом Володимиром Ігореві і батькові його Святославу, а єпископ Онофрій пресвітерам своїм сказав: «Якщо хто од цього хресного цілування одступить, хай проклят він буде господніми дванадцятьма праздниками». Та по небагатьох же днях одступили обидва Давидовичі од хресного цілування» [52, с. 200].

Неоднородность ценностно-тематического пространства культуры Киевской Руси также выражается в существовании достаточно большого спектра переходных форм между языческим и христианским ценностными полюсами, от чисто языческих на окраинах и

в наиболее глухих районах Киевского государства, куда культурное влияние практически не доходило, до чистого древнерусского христианства в монастырях, прежде всего, в Киево-Печерском. Однако это обстоятельство не отрицает фундаментальности и универсальности вышеобозначенной дуалистической ценностно-тематической структуры в общей системе ментального пространства древнерусской культуры, в которой христиански осмысленная божественная реальность выступала в качестве определяющей. В письменных источниках XII – первой трети XIII вв., например, в летописях, эта ментальная структура четко просматривается.

Примечательны в этом смысле летописные описания похода князя Игоря Святославича на половцев в 1185 г. (более полное – в Ипатьевском, более краткое – в Лаврентьевском списках). На всех этапах повествования этой печальной истории летописцы со стороны стремятся проследить главное – перст Божий, трансцендентную предопределенность происшедших событий. В начале похода, когда, увидев солнечное затмение, бояре и дружинники опустили головы и высказали опасение о недобром затмении, князь Игорь сказал: «Тайны божественной никто не ведает, а знамение творит Бог, как и весь мир свой. А что нам дарует Бог – на благо или на горе нам – это мы увидим» [72, с. 353]. Когда разведчики сообщили о военной готовности половцев и предостерегали о неблагоприятности выбора времени похода, Игорь обратился к братии своей: «Если нам придется без битвы вернуться, то позор нам будет хуже смерти; так будет же так, как нам Бог даст» [72, с. 353]. При первой встрече с половцами в пятницу было принято решение вступить с ними в сражение. Летописец Ипатьевского списка при этом замечает: «И двинулись на половцев, возложив на Бога надежды свои» [72, с. 353]. Когда собрались все полки после победы над половцами, «обратился Игорь к братии своей и к мужам своим: «Вот Бог силой обрек врагов наших на поражение, а нам даровал честь и славу» [72, с. 355]. Летописец Лаврентьевском списка относительно этой победы замечает: «Даровал Господь победу великую нашим князьям и воинам их над врагами нашими» [72, с. 367]. После катастрофического поражения в битве с половцами в воскресенье летописец Ипатьевского списка пишет: «И так в день святого воскресения низвел на нас Господь гнев свой, вместо радости обрек нас на плач и вместо веселья – на горе на реке Каялы. Воскликнул тогда, говорят, Игорь: «Вспомнил я о грехах своих перед Господом Богом моим (а не людьми! – В. М.), что немало убийств и кровопролития совершил на земле христианской: как не пощадил я, христиан, а предал разграблению город Глебов у Переяславля. Тогда немало бед испытали безвинные христиане: разлучаемы были отцы с детьми своими, брат с братом, друг с другом своим, жены с мужьями своими, дочери с матерями своими, подруга с подругой своей. И все были в смятении: тогда были полон и скорбь, живые мертвым завидовали, а мертвые радовались, что они, как святые мученики, в огне очистились от скверны этой жизни. Старцев пинали, юные страдали от жестоких и немилостивых побоев, мужей убивали и рассекали, женщин оскверняли. И все это сделал я, – воскликнул Игорь, – и не достоин я остаться жить! И вот теперь вижу отмщение от Господа Бога моего: где ныне возлюбленный мой брат? Где ныне брата моего сын? Где чадо,

мною рожденное? Где бояре, советники мои? Где мужи-воители? Где строй полков? Где кони и оружие драгоценное? Не всего ли этого лишен я теперь! И связанного предал меня бог в руки беззаконникам. Это все воздал мне господь за беззакония мои и за жестокость мою, и обрушились содеянные мною грехи на мою же голову. Неподкупен Господь, и всегда справедлив суд его. И я не должен разделить участи живых. Но ныне вижу, что другие принимают венец мученичества, так почему же я – один виноватый – не претерпел страданий за все это? Но, владыка Господи, Боже мой, не отвергни меня навсегда, но какова будет воля твоя, Господа, такова и милость нам, рабам твоим» [72, с. 357].

В древнерусской литературе мы нередко наблюдаем, что в кризисной ситуации происходит раскаяние героя, проявления разорванности внутреннего мира, осуждение греховности языческой стороны в себе. Однако это раскаяние обычно не приводит к внутреннему, нравственному очищению. Факт раскаяния рассматривается как достаточное основание для прощения предыдущих грехов, подтверждением чему является последующая милость Бога по отношению к раскаявшемуся. Безличностный характер ментального пространства культуры Киевской Руси оставляет происшедшее без последствий для духовного и нравственного оздоровления и совершенствования личности. Субъект очищения возвращается в омут натурализма, силы и добычи. И все повторяется по кругу. Лишь в конце жизни, перед лицом смерти на смертном одре происходит последняя процедура раскаяния и якобы окончательное очищение, победа христианского начала в человеке. Князь просит посвящения в монахи и просьба его удовлетворяется. Узнав о случившемся в Половецкой земле, князь Святослав сказал, утирая слезы: «Даровал мне Бог победу над погаными, а вы, не удержав пыла молодости, открыли ворота на Русскую землю. Воля Господня да будет во всем!» [72, с. 359]. Завершая описание грабежей и насилий, совершенных половцами после победы над Игорем, летописец Ипатьевского списка делает стандартное в подобных случаях заключение – мораль: «Вот так Бог казнит нас за грехи наши, привел на нас поганых не для того, чтобы порадовать их, а нас наказывая и призывая к покаянию, чтобы мы отрешились от своих дурных деяний. И наказывает нас набегами поганых, чтобы мы, смирившись, опомнились и сошли с пагубного своего пути [72, с. 361]. «Игорь же Святославич в то время находился у половцев, и говорил он постоянно: «Я по делам своим заслужил поражение и по воле твоей, владыка Господь мой, а не доблесть поганых сломила силу рабов твоих. Не стою я жалости, ибо за злодеяния свои обрек себя на несчастья, которые я испытал» [72, с. 361].

Чтобы склонить боявшегося бесчестья Игоря к побегу, сын тысяцкого и конюший его убеждали князя: «Беги, князь, в землю Русскую, если будет на то Божья воля – спасешься». Перед самым побегом, согласно Ипатьевской летописи, встал «Игорь в страхе и смятении, поклонился образу Божьему и кресту частному, говоря: «Господи, в сердцах читающий! О, если бы ты спас меня, владыка, недостойного!». Летописец Ипатьевского списка заключает: «Принес ему господь избавление это в пятницу вечером» [72, с. 363].

Этот подбор цитат преследовал цель показать базовый и всеобщий характер христианского мировосприятия в XII в. как обычной, устоявшейся системы в древнерусской ли-

тературе, ставшей традицией. При этом следует заметить, что с точки зрения исторической достоверности повествование в Ипатьевской летописи вызывает особое доверие. Автор, видимо, собирал материалы от непосредственных очевидцев описываемых событий. Поэтому приведенные летописцем речи действующих лиц, вероятно, не только плод его фантазии. Хотя, как уже отмечалось, в историко-культурологической реконструкции, не столь важна историческая правда текстов, сколько выраженная в них ценностно-тематическая ментальность.

Обращаясь к «Слову о полку Игореве», мы попадаем в другой мир, в котором отсутствует христианская мистика и доминирует мистика языческая, натуралистическая мистика природы. Если христианская душа дружинника или монаха была в большой степени равнодушна к природе, пытаясь за ней усмотреть божественное деяние, то «Слово полку Игореве» – это произведение поэтического натурализма. В «Слове» исходной и конечной реальностью выступает природа. За природой высшая трансцендентная реальность не просматривается. «Игорь взглянул на светлое солнце и увидел, что от него тенью все его войско покрыто», – так пишет автор «Слова» о солнечном затмении [72, с. 375]. «... Вступил Игорь-князь в золотое стремя и поехал по чистому полю. Солнце ему тьмой путь преграждало, ночь стенаниями грозными птиц пробудила, свист звериный поднялся, встрепенулся Див, кличет на вершине дерева и велит прислушаться чужой земле: Волге, и Поморию, и Посулию, и Сурожу, и Корсуню, и тебе, Тмутороканский идол» [72, с. 375]. Не христианский Бог промыслил печальную судьбу похода князя Игоря Святославича, потому что отсутствует осуждение в греховности как нравственной, главной причине в поражении. Сама природа, натуралистический ход событий, предопределил трагическую развязку: «Игорь к Дону войско ведет. Уже гибели его ожидают птицы по дубравам, волки грозу навывают по яругам, орлы клетотом зверей на кости зовут, лисицы брешут на червленые щиты» [72, с. 375]. Князя, бояре, дружинники погружены в этот натуралистический мир, являются его действующими субъектами.

Узнав о поражении князя Игоря и нашествии половцев на Русскую землю, князь Святослав, согласно «Слову», также не обращается к Богу, а ищет причину в деяниях Игоря и Всеволода: «О племянники мои, Игорь и Всеволод! Рано вы начали Половецкую землю мечами терзать, а себе искать славу. Но не по чести одолели, не по чести кровь поганых пролили» [72, с. 381]. В отличие от христианской интерпретации, ищущей в божественном, трансцендентном мире объяснение всего происходящего, в натуралистическом мире «Слова» субъекты событий несут полную ответственность за свои деяния, без ссылки на бога.

В «Слове» читаем: «Всеслав-князь людям суд правил, князьям города рядил, а сам ночью волком рыскал: из Киева до рассвета дорыскивал до Тмуторокани, великому Хорсу волком путь перебегал» [72, с. 383, 385].

О полоцком князе Всеславе Вячеславовиче в Ипатьевской летописи под 1044 г. сообщается: «Когда мать родила его, на голове его оказалась сорочка, и сказали волхвы матери его: «Эту сорочку навяжи на него, пусть носит ее до смерти». И носит ее на себе Все-

слав и до сего дня; оттого и не милостив на кровопролитие» [74, с. 169]. В 1067 г. князья Изяслав, Святослав и Всеволод, поцеловав крест честной Всеславу, сказали ему: «Прийди к нам, не сотворим тебе зла». Когда он приехал к ним в ладье через Днепр, они, преступив крестоцелованье, схватили его и посадили в темницу с двумя его сыновьями в Киеве. В сентябре 1068 г. восставшие против Изяслава киевляне освободили Всеслава и посадили в Киеве. Летописец пишет: «... Всеслава же явно избавил крест честной! Ибо в день Воздвижения Всеслав, вздохнув, сказал: «О крест честной! Так как верил я в тебя, ты и избавил меня от темницы». Бог же показал силу креста в поученье земле Русской» [74, с. 187]. Таким образом, в «Слове» последовательно убирается христианская сторона событий, характеров и, напротив, существенно преувеличивается, умело поэтизируется сторона языческая.

Ярославна в своем плаче призывает не Бога, Богородицу, святых-заступников о спасении своего мужа как главных божественных сил-ценностей. Она обращается к ветру, ветриле, Днепру Славутичу, светлому и пресветлому солнцу. Следует заметить, что Дунай выступает не просто собирательным образом реки. «На Дунае Ярославнин голос слышится, чайкою неведомой она рано кличет». В украинском песенном фольклоре Дунай представляет собой часто употребляемый, чрезвычайно сложный мифологический, еще не раскрытый образ. Иногда он означает границу с иным миром, нередко загробным, или сам этот мир. Во время побега из половецкого плена князь Игорь сказал реке Донцу (опять же не Богу): «О Донец! Разве не мало тебе величия, что лелеял ты князя на волнах, расстилал ему зеленую траву на своих серебряных берегах, укрывал его теплыми туманами под сенью зеленого дерева...» [72, с. 387].

В «Слове о полку Игореве» христианские образы практически отсутствуют, лишь трижды служат в качестве фона: «... Святополк бережно повез отца своего между венгерскими иноходцами к святой Софии, к Киеву» [72, с. 377]. В другой раз, когда автор «Слова» повествует о князе Всеславе-оборотне, пишет: «Ему в Полоцке позвонили к заутрене рано у Святой Софии в колокола, а он в Киеве звон тот слышал» [72, с. 385]. И в третий, когда князь Игорь уже в Русской земле «едет по Боричеву к святой Богородице Пирогощей» [72, с. 387]. Лишь в заключении «Слова», в здравнице, проявляется христианский мотив: «Здравы будьте, князья и дружина, выступая за христиан против полков поганых! Князьям слава и дружине! Аминь» [72, с. 387]. Примечательно, что призыв «за христиан» является очень редким в древнерусской литературе. Обычно в трудную годину, например, перед битвой, говорили «за веру христианскую и церкви». В древнерусских былинах призыв «за христиан» никогда не употребляется. Богатыри сражались «за веру христианскую, церкви и князя Владимира». Лишь в былине «Илья Муромец и Батый Батыевич» князь Владимир обращается к богатырю:

«Постарайся за веру христианскую
Не для меня, князя Володимира,
Не для-ради княгини Апраксии,
Не для церквей и монастырей,

В литературно-историческом анализе «Слова» часто сопоставляют с литературным памятником конца XIV в. «Задонщиной». Действительно, бросается в глаза образное и другое подобие между ними. Вместе с тем, в отличие от «Слова» «Задонщина» не выпадает из общего ряда русской литературы конца XIV – начала XV вв. В «Задонщине», как и в других памятниках русской литературы, победа и поражение в битве определяется божественным промыслом. Автор «Задонщины» старается раскрыть связь событийного ряда подготовки к самой Куликовской битве с предопределением и божественным волеизъявлением. духовное напряжение сосредоточено в обнаружении промысла Бога. Природные знамения получают существенно иное описание и истолкование: «Тогда князь великий Дмитрий Иванович вступил в золотое свое стремя, сел на своего борзого коня, и взял свой меч в правую руку, и помолился Богу и пречистой его матери. Солнце ему ясно на востоке сияет и путь указывает, а Борис и Глеб молитву возносят за сродников своих» [76, с. 103]. Молитва князя Дмитрия Ивановича выражает искренний христианский порыв: «Господи, Боже мой, на тебя уповаю, да не будет на мне позора никогда, да не посмеются надо мною враги мои!» И помолился он Богу, и пречистой его матери, и всем святым, и прослезился горько, и утер слезы» [76, с. 107]. В молитвах, призывах, в обращениях перечисляются традиционно высшие ценности. «Положили вы головы свои, – говорит князь Дмитрий Иванович, – за святые церкви, за землю за Русскую и за веру христианскую» [76, с. 111]. Вместе с тем, следует заметить, что тема «божественного промысла» в «Задонщине» выражена в значительно меньшей степени, чем в «Летописной повести о Куликовской битве», «Сказании о Мамаевом побоище», «Слове о житии великого князя Дмитрия Игоревича» и др., что также свидетельствует о влиянии «Слова о полку Игореве».

Таким образом, возникает проблема культурологической оценки «Слова», которое выступает как произведение другой эпохи. Она может быть двоякой. С одной стороны, можно исходить из гениальности автора и его творения, который, будучи, безусловно, христиански образованным человеком (монахом или дружинником), смог в поэтическом творчестве преодолеть традиционность средневекового мировосприятия и столь талантливо реконструировать ушедшее в прошлое языческое. Поэтому «Слово», выпадая из общего ряда произведений литературы Киевской Руси, не нашло должного отклика у современников, не было широко включено в систему культуры, не получило распространения в читающей среде. Списков «Слова» было немного.

Как известно, существует диаметрально противоположная оценка «Слова» относительно немногочисленной группы исследователей, которые рассматривают его как подделку, и проведенный выше ценностно-тематический анализ добавляет к филологическим и конкретно-историческим доказательствам обнаружения списка и его пропаже культурологический аргумент – «Слово» как литературный памятник другой эпохи. Однако, на наш взгляд, и здесь возникает проблема гениальности, гениальности подделки. Отсылка к гениальности методологически означает прорыв, возможность чего-то, что непосредст-

венно культурно-исторически недетерминировано и как выражение обычных условий и обстоятельств невозможно. При том уровне развития исторической, филологической и мифологической наук в конце XVIII в. столь тонко «сделать» «Слово» представляется не меньшим достижением, чем написать его в конце XII в. Для автора настоящего исследования этот вопрос остается открытым, вместе с тем следует констатировать, что даже если исходить из подлинности «Слова», в деле культурологической реконструкции ценностно-тематического пространства культуры Киевской Руси в конце XII – начале XIII вв. использование его, с одной стороны, пока остается малоэффективным, а с другой стороны, должно быть очень осторожным.

Прогрессирующий процесс феодальной раздробленности приводил к дальнейшему размножению рассмотренной выше ценностно-тематической структуры во все более меньших размерах удельных княжеств северо-восточной Руси. Таким образом, ментальное пространство каждого княжества и культуры Киевской Руси в целом генерируется двумя существенно различными ценностными источниками как двумя полюсами магнита, – языческой и христианской ФТС, что и обусловило разорванность ценностно-тематического пространства культуры.

§ 7. КИЕВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ В СИСТЕМЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА

В русской исторической литературе сложилась традиция рассматривать Киевскую, а затем Московскую митрополии как практически самостоятельные образования. В письменных источниках очень трудно найти сведения о роли Константинопольского патриархата, митрополитов-греков, епископов-греков на землях Киевской Руси. Складывается впечатление, что влияние Константинопольского патриарха на Киевскую и Московскую церкви было настолько незначительным, что сводилось лишь к решению вопроса о сохранении или упразднении Киевской митрополии после разрушения Киевской Руси татарами-монголами и препятствию введения Московской патриархии.

В действительности взаимоотношения Константинопольской патриархии и Киевской митрополии просто не могли быть таковыми. Крещение Киевской Руси не было успехом одного князя Владимира, навязавшего свою волю Константинопольскому императору. В обстановке сильного и постоянного давления Арабского халифата на Византию в конце X в., утрату последней значительных православных территорий Киевская Русь представляла собой для империи и Константинопольской церкви важную сферу влияния. Крещение Киевской Руси – одна из важнейших побед Византии. Русский византист Ф. И. Успенский справедливо отмечает: «Не оружием, не воинскими доблестями одержала Византия эту победу, а своим моральным воздействием на Русь и удовлетворением ее духовных потребностей» [111, т. 3, с. 628]. От Константинопольской патриархии потребовались значительные и систематические усилия на огромном пространстве Киевской Руси по христианскому просвещению варварского народа, пребывавшего в язычестве.

Каково было византийское влияние на становление древнерусского христианства и культуры в целом? Древнерусские письменные источники, прошедшие через фильтр жесткой антивизантийской цензуры, стали почти стерильными в этом отношении. По нашему мнению, безусловно, прав был К. Леонтьев, когда утверждал, что «византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм» [51, с. 36]. «Византизм организовал нас, – продолжает великий русский философ, – система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым в начале, славянским материалом» [51, с. 40]. Попытаемся показать справедливость этих утверждений.

Развивая мысль А. Карташева, можно сказать, что христианство в Киевской Руси представляет собой синтез византийской первоосновы и местных своеобразных условий и культурных традиций. Начнем с того, где воздействие Византии проявилось вполне очевидно. Организация епархий и их непрерывной жизнедеятельности, целостной системы Киевской митрополии, финансового управления, церковного законодательства, христианского просвещения – все это имело истоки в Константинополе, без благоприятного влияния которого при полной автономии, надо полагать, подобного уровня организации не было бы. «Административный контроль греков над русской церковью, – отмечает И. Мейендорф, – в значительной степени объясняет буквальное тождество русских и византийских литургических текстов и обрядов» [66, с. 350].

На наш взгляд, назначение Константинопольским патриархом митрополита в Киеве или епископов в Древнерусском государстве следует рассматривать как важные и ответственные задания. «Византия исполняла свою миссию с полным самоотвержением, – пишет Ф. Успенский, – и в этом величайший успех греческого духовенства и разнообразных влияний Византии между восточноевропейскими народами. Она не налагала тяжелого и неудобноносимого ярма на новопросвещенных, отличалась значительной терпимостью в делах веры: припомним хоть то, что греческое духовенство на Руси не имело политического значения и не стремилось к организации, ограничивающей светскую власть» [111, т. 3, с. 626].

Для нас важно подчеркнуть, что пространство Киевской митрополии есть составная часть единого пространства Константинопольской церкви, для христиан которой не было государственных границ. Так, в житии святой Ефросиньи Полоцкой читаем, как она пожелала иметь в обители своей икону Пресвятой Богородицы, именуемую «Одигитрия», одну из трех икон, написанных самим Лукой. Одна икона находилась в Иерусалиме, другая в Константинополе и третья в Эфесе. Она обратилась в Константинополь и просила прислать ей эфесскую икону. Ее просьба была удовлетворена. [32, т. 1. с. 186–187]. А. Шмеман отмечает органическое единство византийского и славянского христианства: «Но характерно, что смертельная вражда славянских царств против Византии, длившаяся несколько веков, пролившая столько православной крови, ни в чем не нарушила единство самого византийского стиля Православия, и славянское христианство было и осталось,

прежде всего, точным отображением, повторением и развитием христианства византийского. И если это славянское Православие отделить от внешних, политических судеб его, то остается действительно единый православный мир, имеющий одно лицо, питающийся одними и теми же корнями, насыщенный одним и тем же духом. И это единство оказалось сильнее политических и национальных разделений. Славянство явило себя творчески восприимчивым к лучшим плодам византийского церковного Предания» [122, с. 297–298]. Влияние Византии проявляется также в том, что основу древнерусского вероисповедания составляло переживание пространства сокровенного бытия в литургии, в обряде. «Вся духовная культура, богословская начитанность византийца и гражданина Святой Руси, – пишет Киприан Керн, – кажущаяся сынам гордой европейской культуры чем-то диким и мрачным, получалась ими в церкви, в храме, в литургическом богословии, как живом опыте Церкви. Не было семинарий, академий и теологических факультетов, а боголюбивые иноки и благочестивые христиане пили живую воду боговедения из стихир, канона, седальнов, пролога, четий-миней. Церковный клирос и амвон заменяли тогда профессорскую кафедру» [122, с. 256–357].

Управляющим и координирующим центром громоздкой структуры русской митрополии, безусловно, был Киевский митрополит при поддержке Константинопольского патриарха. То обстоятельство, что в Константинополе строго придерживались практики поставления митрополитом в Киеве грека по национальности, свидетельствует о важном значении для Византии Русских земель как сферы влияния, а также о том, что прошедшие суровую школу византийского православия митрополиты-греки будут надежными проводниками интересов не только патриарха, но, надо полагать, и императора. «Как порядок поставления епископов, так и другие исторические свидетельства, – пишет И. Мейендорф, – говорят о том, что ни епископы, ни князья не могли тягаться с исключительной властью митрополита, которого ставили в Константинополе и который, особенно если он был греком, пользовался статусом иностранного дипломата, признаваемого татарами. В распоряжении митрополита находилось огромное недвижимое имущество в нескольких княжествах» [61, с. 393]. Поскольку в Киевской Руси как, и в Византии, идеал христианского служения задавало монашество, то и система координат древнерусского христианства была сориентирована преимущественно на выход из пространства социальной реальности. Ее составляли темы «покаяния», «Страха Божьего», «смирения», «поста», «молитвы» и др. Если монашество стремилось к абсолютной их реализации, то для мирян эти требования в значительной степени были смягчены.

Киево-Печерский монастырь – сердце древнерусского духа

Если бы не было в истории Киевской Руси Киево-Печерского монастыря, то можно было бы говорить о недоразвитости, неполноценности древнерусского Православия и культуры в целом; не было бы полноценного религиозного и нравственного идеала, высокого духовного стандарта. В определенном смысле можно сказать, что Киево-Печерский монастырь был маяком для восточных славян на обширной территории Русской земли.

В настоящее время распространено упрощенное представление об истории возникновения Печерского монастыря, навязанное многовековой традицией, согласно которой пришел из Афона монах Антоний (обычно тому обстоятельству, что Антоний как монах сформировался на Святой Горе, не придается значения), на окраине Киева вырыл себе пещеру и занялся подвижничеством. К нему присоединился юный подвижник, ведомый Божьей благодатью, Феодосий, который в отличие от отшельника Антония обладал еще и организаторским талантом. Он, достав Устав Феодора Студита, и организовал монастырь. Феодосий Печерский считается отцом древнерусского монашества. Однако справедливости ради следует отметить, что Антоний был первым монахом исихастского толка на Руси, задавшим высокий уровень монашеского подвижничества, метафизическую направленность древнерусского духа. При этом обычно подчеркивается автономный характер происхождения Печерского монастыря: он был организован не по чьей-либо инициативе (например, какого-либо князя), а за счет средств и тяжелого труда самих печерских монахов. Нужно быть очень наивным в Православии или идеологически сильно zaangażированным, чтобы принять эту версию.

В пещерах монастыря покоятся мощи 122 святых. По сообщению «Киево-Печерского патерика», «народы дивятся отцам, бывшим в ней, которые воссияли, как звезды, на тверди церковной: исполнителями заповедей божиих явились они, чудотворцами стали, и даром пророчества Бог сподобил их, дар прозрения от Святого духа восприняли и слова божественного были учителями» [72, с. 463]. В Православии подобные характеристики подвижников рассматриваются как высшее достижение христианского духа. «Религиозный идеал древнего монашества, – пишет С. Смирнов, – как он истолкован лучшими писателями-подвижниками, состоит в *обожении* человека, т. е. в соединении, слиянии духовной человеческой природы со Христом в духе Святом, – в слиянии не только нравственном, но и, по существу, в проникновении физической природы благодатию Святого духа. Все подвижничество: и физическое – разные виды воздержания и борьбы с плотью, и духовное – отсечение своей воли и обращение мысли к Богу – это только средства к очищению природы человека, путь к ее обожению. Путь этот признавали если не единственно возможным для спасения, то во всяком случае самым удобным и в его удобстве усматривали решительное преимущество монашества перед мирским состоянием. Обоженный подвижник становится богом, богоносным, духоносным, Он обладает целым рядом *духовных дарований* – тех дарований, которые были так обильны в древнейшей Церкви, известия о которых читаются в памятниках трех первых веков христианства. Обладает даром различения духов, властью над бесами, проявляющейся в борьбе с искусительными нападениями злых духов и победе над ними, а также в изгнании демонов из одержимых; в исцелении болезней, даже в воскресении мертвых, в откровениях горнего мира, чаще всего в видениях света; в прозрении и прорицании будущего. В монашестве, таким образом, возродились харизматические явления первых веков. Энтузиазм (обладание духом) харизматиков, подавленный в Церкви после победы над монтанизмом, возник теперь снова, и , может быть, с не меньшей силой» [103, с. 54–55]. Из «Киево-Печерского

патерика» мы знаем, что печерские монахи подобными способностями обладали. Знакомство с многовековой исихастской традицией в Православии показывает, насколько трудным был Путь к Спасению. Многие, встав на этот Путь, всю жизнь занимались аскезой и не достигали желанной цели. Без учителей-наставников, передающих свой религиозный опыт непосредственно ученикам-восприимчикам, ни о каком успехе нельзя и помыслить. В конце XI – начале XII вв., в период расцвета Киево-Печерского монастыря, из 180 черноризцев 30 (т. е. каждый шестой!) обладали способностью изгонять бесов [72, с. 523]. Трудно допустить, что почти на пустом месте, на энтузиазме двух пусть даже великих подвижников могло возникнуть столь мощное аскетическое движение, достигшее столь высоких результатов.

По нашему мнению, без византийской материнской опеки в Киеве такое одаренное дитя просто не могло бы родиться. Для Византии, для которой лишь в монашестве исихастского толка в подлинном смысле выражается Православие, должно было быть вполне очевидным, что процесс крещения Руси окажется не завершенным, а вера прозелитов будет неглубокой и ненадежной, если у них не возникнет настоящее православное монашеское движение. Сложность заключается в том, что его нельзя навязать, искусственно привить. Новообращенные сами должны созреть до византийски понимаемой глубины православной веры.

Глубоко символичны имена, которые дали основателям древнерусского монашества при пострижении в монахи: Антоний – основоположник христианского монашества, Феодосий – основоположник палестинского монашества. Их имена указывают, что еще при пострижении, в самом начале их подвижнического пути в них уже видели отцов монашества в Киевской Руси. Если мы сосредоточим внимание на анализе лишь фактического материала, приведенного в «Киево-Печерском патерике», отвлекаясь от описаний чудес, то нам откроется действительно материнская опека Константинопольского патриархата и Киевского митрополита (грека) Печерского монастыря. Так в Слове 2 сообщается о приходе из Царьграда четырех мастеров-греков, которые принесли с собой «золота с избытком» для строительства церкви Богородицы, икону и мощи святых мучеников: Артемия и Полиевкта, Леонтия, Акакия, Арефы, Якова, Феодора [72, с. 419]. В Слове 3 повествуется об основании церкви Богородицы: «А из Греции икона пришла с мастерами, и мощи святых мучеников положены были подо всеми стенами, и были изображены эти святые над мощами по стенам» [72, с. 423]. Мощи великих святых-греков в основании церкви и их изображения на стенах! Можно ли найти более значимый символ византийского влияния? К этому следует добавить, что было указание измерить церковь принесенным мастерами золотым поясом, т. е. размеры, архитектурный проект был полностью задан в Константинополе. В Слове 4 мы узнаем, что «и со временем те и другие, мастера и иконописцы, окончили жизнь свою в монашеском чину в Печерском монастыре и положены в своем притворе; свиты их и ныне лежат на полотах, и книги их греческие хранятся в память такого чуда» [72, с. 427]. Оказывается, что эти мастера-греки и другие всю оставшуюся жизнь были монахами монастыря. В Слове 4 сообщается, что не было плиты каменной

для сооружения жертвенника. «Тогда сделали деревянную доску и положили ее. Но митрополит Иоанн не хотел, чтобы в столь великой церкви был деревянный жертвенник» [72, с. 431]. Когда у алтарной ограды чудесным образом появилась каменная плита, «тотчас дали знать об этом митрополиту. Он же восхвалил Бога и повелел свершить освящение и вечерню» [72, с. 431]. Выходит, что митрополит Иоанн, проявляя большую заинтересованность, постоянно контролировал процесс строительства. На освящение церкви пришли с митрополитом Иоанном епископ Иоанн Черниговский, Исаяя Ростовский, епископ Антоний Юрьевский, епископ Лука Белгородский, никем не званые, пришли они на чин освящения [72, с. 431–433]. В Слове 7 мы находим описание пребывания Антония на Святой Горе: «Игумен же, прозрев, что он свершит великие добрые дела, послушал его, постриг под именем Антония, наставив и обучив иноческому житию. Антоний же, угождая во всем Богу, в остальном подвизался в покорности и послушании, так что все радовались за него. И сказал ему однажды игумен: «Антоний, иди снова на Русь, да будешь там и другим примером их успеха и утверждения в вере, и будет с тобой благословение Святой Горы» [72, с. 435]. Таким образом, афонские монахи специально готовили Антония для ответственной миссии в Русской земле. Поэтому при пострижении братии в 12 человек Антоний подчеркивал признательность монахам Святой Горы: «Это, братия, Бог объединил нас, и благословение на нас Святой Горы, с которым меня постриг игумен Святой Горы, я же вас постриг, и да будет же на вас благословение, во-первых, от Бога и пречистой Богородицы, во-вторых, от Святой Горы!» [72, с. 437]. Когда число черноризцев стало быстро умножаться, то братия обратилась к Антонию с предложением построить монастырь, на что Антоний сказал: «Благословен Бог за все, молитва святой Богородицы и отцов Святой Горы да будет с вами» [72, с. 439]. «И с тех пор называется он Печерским монастырем, и на нем благословение Святой Горы» [72, с. 439]. В Слове 8 сообщается, что Феодосий списал устав у инока Михаила из монастыря Студитского, который пришел из Греции с митрополитом Георгием [72, с. 441].

Таким образом, лишь с созданием Киево-Печерского монастыря можно говорить о завершении крещения Киевской Руси. В конце XI века Киевская митрополия представляла собой клон византийского Православия на начальном этапе развития. Как известно, храмовое строительство в Киеве с главным собором Святой Софии преследовало цель воспроизведения в миниатюре Константинопольского храмового комплекса. Киево-Печерский монастырь по существу выполнял функции Святой Горы в Византии как идеала монашества, высшего стандарта православной веры. Черноризцы, прошедшие школу Печерского монашества, впоследствии занимали основные должности в Киевской митрополии, становясь епископами.

В организации Киевской митрополии есть и мистическая сторона, которая, безусловно, не может быть принята рациональной наукой. Надо полагать, в Византии было достаточно много подвижников, обладавший пророческим даром, для которых было открыто видение катастрофы XIII в. Константинополя от нашествия крестоносцев и конца империи в XV в. Поэтому они могли видеть в Киевской, а затем в Московской митропо-

лии правонаследницу византийского православного духа. При обсуждении хождения апостол Андрей на славянские в будущем земли и его пророчества по этому поводу И. Брянчанинов попытался дать мистическое обоснование этого важного для славян события. С точки зрения рациональной науки это хождение апостола Андрея есть слабо сработанная легенда. И. Брянчанинов допускал, что апостола Андрей пророчески прозревал важное место и трудную судьбу славянского Православия в истории Восточного христианства и таким образом отдал дань уважения славянским носителям высокого христианского духа. Два брата Петр и Андрей были первыми учениками Иисуса, стояли у истоков и благословили два основных потока христианского движения (Западное и Восточное) и мученически погибли, чтобы дать им жизнь. Это обстоятельство, безусловно, имеет глубокий смысл.

Древнерусская культура унаследовала разорванность ментального пространства византийской культуры и, самое главное, сердце византийского духа – монашество исихастского толка, которое только и было носителем истинного бытия, Бытия Иисуса Христа. Черноризцы Киево-Печерского монастыря были родоначальниками подобного рода субпространства на Русской земле. Совокупность таких субпространств впоследствии будет называться Святой Русью. Печерские монахи задали главную ориентацию древнерусского, а затем русского духа – его метафизическую направленность.

Какие имеются основания для подобного рода утверждений? Общеизвестно, что древнерусское Православие отличается полным отсутствием богословской и слаборазвитой просветительской деятельности. Исследователи единодушно справедливо отмечают молчание как характерную черту древнерусского христианства. Из «Киево-Печерского патерика» мы знаем, что монахи этого монастыря были подвержены страстям чревоугодия, стяжательства, блуда, а их подвиги сводились к истязанию плоти посредством поста, затворничества и др. Напротив, возникает образ Печерского монашества как достаточно примитивного подвижничества, имеющего мало сходства с действительно православным монашеством. Мы попытаемся показать, что эти представления отражают ограниченность метафизики Логоса, выражающей западную парадигму, основу которой составляет теоретическое отношение к действительности.

Полное молчание древнерусских черноризцев есть явный признак их принадлежности к метафизике Пути, средоточием которой является религиозный опыт Боговидения. Из того же патерика мы узнаем, что Печерские монахи владели большим разнообразием способов религиозного подвижничества. «Как пресветлые светила сияли они в Русской земле: одни были постниками, другие подвизались в бдении, иные в земных поклонах, некоторые постились через день или через два, иные питались лишь хлебом и водой, а другие только вареными или сырыми овощами, и все в любви жили: меньшие покорялись старшим и не смели при них говорить, и все это делали с покорностью и с великим послушанием; также и старшие имели любовь к младшим, наставляя и утешая их, как детей своих возлюбленных» [72, с. 469]. Многие из них достигли святости, получив в дар чудесные способности излечивать больных, изгонять бесов, видения, прозорливости [72, с. 471,

485, 523]. Повествуя о многообразии форм умерщвления плоти, патерик может сформировать упрощенное представление о древнерусском подвижничестве и тем самым ввести в заблуждение. В нем не показана воспитательная, направляющая роль наставничества. В Православии, как и в восточной стратегии Спасения в целом, самостоятельно нельзя достичь никакого успеха. Подвижник обречен на поражение. Объективизм древнерусского мышления элиминирует субъективную сторону процесса духовного, нравственного очищения монаха. Автор текста работает как бы в режиме констатации факта, фиксирует лишь событийную сторону происходящего. Однако, зная веками отшлифованную практику достижения Боговидения в Православии, мы можем в общих чертах реконструировать духовную составляющую этого процесса. духовная борьба была полна напряжения и драматизма. Это мы видим из описания борьбы монахов с бесами. Однако при описании подвижнической деятельности самых знаменитых печерских черноризцев выступает на первый план безупречная чистота их добродетели и духа. Причем высшие проявления духа были присущи не только Антонию и Феодосию, но и Никону-черноризцу, князю Святоше, Агапиту, Григорию-чудотворцу и др. В патерике дается такая характеристика Онисифору: «Был там в это время муж, совершенный во всякой добродетели, именем Онисифор, пресвитер саном, и сподобился он от бога дара прозорливости, так что видел согрешения человека всякого» [72, с. 485].

«Молчание» древнерусского Православия, неразвитость богословской традиции также нетрудно объяснить. Как отмечалось выше, метафизика Пути носит преимущественно методический характер. До нас дошли тексты лишь самых знаменитых подвижников восточного монашества, в которых был запечатлен пройденный ими Путь для последующих поколений. Основной же массив эзотерического знания передавался устной традицией от учителя к ученику. Этот многовековой опыт был открыт печерским монахам как посредством наставников, так и путем изучения произведений восточного христианства. В поучениях Поликарпу епископ Владимирский и Суздальский Симон цитирует Иоанна Лествичника, Евагрия. В Слове 28, посвященном святому Григорию чудотворцу, читаем: «Он же не имел ничего, кроме книг» [72, с. 531].

Это обстоятельство отмечает И. Мейендорф, анализируя русское Православие XIV–XV вв.: «В древнейшей библиотеке Троицкой Лавры были в славянском переводе XIV–XV веков книги таких классиков исихастской духовности, как св. Иоанн Лествичник, св. Дорофей, св. Исаак Ниневиец, св. Симеон Новый Богослав, св. Григорий Синайский. Их же сочинения находились в XV веке в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря. Если сравнить собрания главных русских монастырских библиотек с современными им византийскими книжными собраниями на Афоне, Патмосе или Синае, то поражаешься сходству: русские монахи читали тех же святых отцов и те же жития святых, что и их греческие братья» [61, с. 423]. Относительно наставничества в описании жития угрина Моисея читаем: «В те дни пришел один инок со Святой Горы, саном иерей; по наставлению Божию, пришел он к блаженному и облек его в иноческий образ, и, много поучив его о чистоте, о том, как избавиться от этой скверной женщины, чтобы не предать себя во власть врага, он

ушел от него» [72, с. 549]. По нашему мнению, в исследовании древнерусского Православия целесообразно мыслить не национально-политическими категориями, беря за систему отсчета независимое Киевское государство с иноземцами-греками митрополитами и епископами, а церковными. Тогда Киевская митрополия будет рассматриваться как часть целостной системы Константинопольского патриархата. В этом едином пространстве Киево-Печерский монастырь выступает первым форпостом византийского исихастского монашества на Русской земле. Поэтому Печерским черноризцам не было необходимости описывать свой религиозный опыт. Очевидно, что у них это получилось бы значительно хуже, чем у Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Феодора Студита и др. Следует заметить, что «молчание» – это наиболее благоприятный режим подвижничества православного монашества. Если бы Варлаам не затеял спор о православном монашестве, то, надо полагать, Г. Палама не написал бы свои основные произведения. Лишь сознавая большую угрозу исихастскому движению в Византии, он активно включился в борьбу.

Таким образом, монашество Киево-Печерского монастыря представляло собой передовой отряд византийского Православия на Русской земле, который верно служил делу укрепления и дальнейшего развития древнерусского Православия. Епископ Симон так осмысливает значение Печерского монастыря: «Не в том совершенство, брат, чтобы славили нас все, но чтобы правильно вести житие свое и чистым себя соблюсти. Поэтому-то, брат, из Печерского монастыря пречистой богоматери многие епископы поставлены были, как от Христа, Бога нашего, во всю вселенную посланы были апостолы, и, как светила светлые, осветили они всю Русскую землю святым крещением. Первый из них – Леонтий, епископ ростовский, великий святитель, которого бог прославил нетлением, он был первопрестольник; его, после многих мучений, убили неверные.... Про Илариона же, митрополита, ты и сам читал в житии святого Антония, что им он пострижен был и святительства сподобился. Потом были епископами: Николай и Ефрем – в Переяславле, Исая – в Ростове, Герман – в Новгороде, Стефан – во Владимире, Нифонт – в Новгороде, Марин – в Юрьеве, Мина – в Полоцке, Николай – в Тмуторокани, Феоктист – в Чернигове, Лаврентий – в Турове, Лука – в Белгороде, Ефрем – в Суздале. Да если хочешь узнать всех, читай старую Ростовскую летопись: там их всех более тридцати; а после них и до нас грешных будет, я думаю, около пятидесяти» [72, с. 483]. Согласно одному из авторов «Киево-Печерского патерика» иноку Нестору, от игумена Феодосия «порядок и устройство всех в Руси монастырей происходят» [72, с. 457]. «Потому и честь Печерского монастыря, так как древнее он всех и честью выше всех» [72, с. 441].

Завершая общую характеристику Печерского монашества, нельзя не остановиться на памятнике культуры Киевской Руси – «Киево-Печерском патерике».

«Киево-Печерский патерик» – сокровище древнерусской литературы

Этот важный письменный источник эпохи Киевской Руси почему-то обходят вниманием историки, богословы, культурологи, литературоведы и другие. Он до сих пор ждет своего настоящего исследователя, который бы в полной мере раскрыл его духовное богат-

ство. Поскольку этот памятник литературы не один раз редактировался, дополнялся новыми разделами вплоть до XVI в., то он представляет собой наслоение текстов различных исторических эпох, в которых перемешана повествовательная (фактологическая) и мистическая стороны. На них неизбежно накладывается историческая оценка материала. Патерик по существу является единственным источником о монашестве в Киевской Руси – сердце древнерусского духа. Авторы-редакторы дополняли его доступными им важными материалами из других источников, создав сложный комплекс монашеской жизни. «Киево-Печерский патерик» – это письменный источник для внутреннего пользования. Он обращен к тем, кто в этой жизни находится в Пути. Поэтому текст предельно лаконичен. Для инока он понятен, поучителен, значительно более информативен, чем для нас, «внешних наблюдателей», представителей другой ментальности, далеких от традиции христианской метафизики Пути. Вероятно, это обстоятельство является главной причиной непопулярности Патерики у исследователей. Маленькому по объему «Слову о полку Игореве» – произведению (если это не подделка) неизвестного автора, плоду его игры в языческое воображение – посвящено множество статей и монографий. Единственному произведению древнерусской литературы, достоверность которого не вызывает сомнений, описывающему самые высокие духовные борения и переживания в культуре Киевской Руси, средоточие древнерусского духа, маленькое субпространство Святой Руси, за величие духа самую большую нашу гордость, мы обходим стороной как что-то чужое, темное и непонятное.

Следует отметить глубокий реализм этого произведения. Оно могло быть написано в жанре панегирика, совокупности повествований житий святых всемирного масштаба. Напротив, в нем откровенно показаны слабости некоторых иноков, суровый путь монашеского борения, что при поверхностном чтении не видно никакого света, того, ради чего все это делается. О достижении состояния просветления Печерских черноризцев в патерике мы можем судить по косвенным признакам, по появлению у них способности к чудотворению. Восполнить этот пробел, чтобы показать действительные достижения древнерусского Православия, главные завоевания древнерусского духа, мы можем обратиться к литературе, которая описывает этот опыт исихастского монашества.

В оценке древнерусского Православия важно избежать крайних оценок, как его идеализации, так и его варваризации. Метафизическая интенциональность Восточного христианства предопределила своеобразие ментального пространства византийской культуры. В греко-православной метрике тематического пространства культуры имело место сокровенное, потаенное субпространство, носителем которого являлось византийское монашество. Это субпространство в конечном итоге выстраивало всю последовательность ценностно-мыслительных ориентаций. Это обстоятельство позволяет объяснить стремление императоров, политических деятелей, интеллектуалов постричься в монахи. Оно создавало глубину, непрявленность византийского духа. В настоящее время постепенно преодолевается устоявшаяся упрощенная западноевропейская оценка культурного наследия Византийской империи, в котором ее сокровенная, потаенная часть оказалась практически вне поля изучения. Исследователям еще предстоит открыть подлинные достоинства

и глубину византийского духа. Это потаенное субпространство возникло и укрепилось в ментальном пространстве культуры Киевской Руси, также составив ее сокровенное бытие. В отличие от Византии в древнерусской культуре оно осталось еще более непроявленным, практически незапечатленным в письменных источниках.

В XI в. древнерусское монашество было одной из наиболее развивающихся, плодотворных ветвей Константинопольской церкви и Восточного христианства в целом. Его произрастание происходило на почве многовекового подвижничества опыта египетских, палестинских и сирийских черноризцев. «Вчитываясь в жития палестинских аскетов, – справедливо замечает Г. Федотов, – особенно после патериков Египта и Сирии, мы невольно поражаемся близостью палестинского идеала святости и религиозной жизни Руси. Палестинское монашество было нашей школой спасения, той веткой восточного монашеского дерева, от которой отделилась русская отрасль... Древняя Русь обладала в переводах полным сводом древних патериков, большим числом аскетических житий и аскетико-учительных трактатов. Было из чего сделать выбор, и этот выбор был сделан сознательно» [112, с. 39–40]. Пространство монашеского подвижничества было открыто для древнерусских монахов не столько благодаря обширной литературе, сколько посредством восприятия живой, существующей традиции восточнохристианской аскезы. В этом отношении, надо полагать, важную роль сыграл Афонский монастырь.

Для монахов Киево-Печерского монастыря главной, организующей всю жизнь целью было достижение пространства сокровенного бытия, по мере восхождения к которому мирские цели и стремления обрушались и умирали. Подвижники становились «внешними» наблюдателями социального бытия. Им чуждой была мирская слава. В древнерусском монашестве не было потребности и необходимости в фиксации собственного религиозного опыта. Последний передавался непосредственно от учителя к ученику. Поэтому древнерусское, а впоследствии и русское монашество отличается почти полным молчанием. В пещерах Киево-Печерского монастыря почивают мощи 118 святых, большинство которых известно лишь по имени, есть даже безымянные. Из этих скудных, рассеянных черт, – пишет Г. Федотов, – встает перед нами необычный на Руси образ аскета с напряженной внутренней жизнью, ...суровый учитель, одушевленный, может быть, пророческим вдохновением. Если искать духовной школы, где мог воспитываться такой тип подвижника, то найти его можно лишь в монашеской Сирии» [112, с. 67].

Таким образом, принятие христианства по православному образцу осуществило прорыв натуралистического жизненного мира восточных славян к Богу, как к совершенной, чисто духовной, субстанциональной реальности. Византийцы открыли и отечески провели своих благодарных учеников по пути к Спасению, который прокладывали подвижники Восточного христианства многие столетия. Прозелиты Киевской Руси нашли в себе мужество и волю к Спасению, чтобы встать и уверенно продолжить движение по этому пути. Подтверждением тому является сияние высокого духа черноризцев Киево-Печерского монастыря. В это «осевое время» закладывалась главная, определяющая особенность древнерусского духа – метафизическая устремленность к Богу. Вместе с тем в

нагрузку восточные славяне приобрели и хроническую болезнь византийского духа – его разорванность, которая станет родимым пятном русского духа.

ГЛАВА IV. РАЗОРВАННОСТЬ ЖИЗНЕННОГО МИРА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В XIV–XVII ВВ.

*Россию и русский народ можно характеризовать
лишь противоречиями.*

*Здесь тайна русского духа. Дух этот устремлён к
последнему и к окончательному, к абсолютному
во всём; к абсолютной свободе и к абсолютной
любви.*

Н. Бердяев

§ 1. РАЗРУШЕНИЕ ЦЕННОСТНО-МЫСЛИТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА КИЕВСКОЙ РУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIII В.

Какое значение имело татаро-монгольское нашествие на Русь? Какое влияние оно оказало на развитие ценностно-мыслительного пространства Киевской Руси? Установление владычества золотоордынских ханов привело к существенной трансформации древнерусского пространства, которая выразилась, с одной стороны, в его окончательном распаде на три субпространственных образования (юго-западную, северо-восточную Русь и Новгородско-псковскую республику) и последующем делении первых двух на множество более мелких миров, уделов-княжеств, а с другой – в значительной перестройке фундаментальных тематических структур.

Предметом анализа этой главы станут культуротворческие процессы северо-восточного и северо-западного регионов распавшейся Киевской Руси как областей становления русской культуры. Рассмотрение княжеско-удельного и республиканско-городского регионов как ценностно-мыслительных систем, как исходных составляющих формирования духа русского народа обусловлено существенными различиями построения их тематических пространств.

Становление русской культуры происходило в процессе образования русского централизованного государства и охватывает период с середины XIII вплоть до начала XVI в., в котором в свою очередь можно выделить этапы: когда преобладают разрушительные явления в ментальном пространстве (вторая половина XIII в.), этап формирования русской культуры по мере возвышения московского княжества (XIV – первая половина XV вв.) и этап стабилизации ценностно-ментального пространства в ходе генезиса русского самодержавного государства во время правления Ивана III (вторая половина XV в.). Последнюю границу можно отодвинуть до окончания царствования Ивана IV Грозного, когда те-

тематическое пространство русской культуры словно «окостеневает», приобретает жесткую структуру. В целом правление Ивана IV приобретает «осевое» значение. Внешним подтверждением тому является устойчивая фиксация его в русском фольклоре. Переломные эпохи в истории культуры порождают идейно-тематические «кусты» в фольклоре как относительно целостные ментальные единства. Так, в русском народном творчестве имеют место три самых больших «куста», связанных со святым Владимиром, Иваном Грозным и Петром I.

Установление владычества татаро-монгольских ханов нависло тяжелым духовным гнетом и определило существенную перестройку ценностно-мыслительного пространства древнерусской культуры. В ментальное пространство вошла тема «царя» как неотвратимой, непобедимой, абсолютной силы власти золотоордынских ханов. Это обстоятельство традиционно недостаточно учитывается историками, культурологами и другими учёными в исследованиях. После описания больших потерь во время завоевательного похода татаро-монгол на Русь обычно констатируется, что впоследствии татары ограничивались сбором дани, не занимались непосредственно управлением завоеванных территорий, не вмешивались в духовную и религиозную жизнь подчиненных народов, а после получения московскими князьями права от Золотой Орды собирать дань и вовсе установилась «тишина».

Абсолютная власть Силы татаро-монгольского царя зловещим роком вошла в сознание каждого славянина, парализуя волю и формируя рабскую психологию. Психическим проявлением этой всемогущей Силы власти было постоянное напряжение, пронизывающее весь строй души и духовной культуры в целом, ощущение страха. «И было видеть страшно и трепетно, – пишет летописец в Лаврентиевской летописи, – как в христианском роде страх, и сомнение, и несчастье распространялись» [70, с. 106; 139]. Когда великий князь московский Дмитрий Иванович узнал о походе Мамаю на Русь, он в спасительной молитве сказал: «Ты же, Господи, царь, владыка, светодатель, не сотвори нам, Господи, того, что отцам нашим сотворил, наведя на них и на их города злого Батыя, ибо еще и сейчас, Господи, тот страх и трепет великий в нас живет» [76, с. 107; 141].

Тема «страха»

Тема «страха», источником которой в конечном итоге была воля и произвол татаро-монгольского хана («царя»), составила важнейшую тему общественного сознания в формирующейся русской культуре вплоть до начала XVI в., когда междоусобицы золотоордынских ханов и прочее, приведшие к распаду Золотой Орды, повлекли за собой утрату неотвратимого характера внешней угрозы.

«Княжество Московское постоянно усиливалось, его князья еще со времен Калиты привыкали располагать полками князей подручных, убеждались все более и более в своей силе, тогда как Орда видимо ослабевала вследствие внутренних смут и усобиц, и ничтожные ханы, подчиненные могущественным вельможам, свергаемые ими, теряли все более и более свое значение, переставали внушать страх. От страха перед татарами начал отвы-

кать русский народ и потому, что со времен Калиты перестал испытывать их нашествия и опустошения; возмужало целое поколение, которому чужд был трепет отцов перед именем татарским», – отмечал С. М. Соловьев, характеризуя период правления Дмитрия Донского [106, кн. 2, с. 271]. Однако после Куликовской битвы был свирепый поход Тохтамыша. Дмитрий Донской, не успев подготовиться, бежал. Москва была разграблена, сожжена, множество людей погибло. Атмосфера страха была восстановлена. «И кто из нас, братья, – восклицает автор «Повести о нашествии Тохтамыша», – не устрашится, видя такое смятение Русской земли!» [76, с. 107; 203]. Страх перед татарами глубоко сидел еще в сердце уже могущественного Ивана III. Послание ростовского архиепископа Вассиана Рыло Ивану III, увещевавшего русского самодержца решительно выступить против хана Ахмата, хорошо передает паническое состояние царя и в целом русского общества: «Отложи весь страх, будь силен помощью господя, его властью и силой...» [73, с. 527]. «Вся кровь христианская падет на тебя за то, что, выдавши христианство, бежишь прочь, бою с татарами не поставивши и не бившись с ними; зачем боишься смерти? Не бессмертный ты человек, смертный, а без року смерти нет ни человеку, ни птице, ни зверю. Дай мне, старику, войско в руки, увидишь, уклоню ли я лицо перед татарами!» [106, кн. 3, с. 76]. Следует отметить существенное отличие страха перед татаро-монголами от ощущения опасности, исходящей от набегов печенегов, половцев. Угроза последних не была неотвратимой, не носила характера абсолютной, всеподавляющей силы. С половцами на равных, с переменным успехом воевали древнерусские князья. Власть татаро-монголов своей свирепой жестокостью тяжелым катком раздавила волю к сопротивлению не только в народной массе, но и у князей, потому что малейший протест подавлялся самым суровым образом. Например, после истребления в Твери в 1327 г. ханского посла Шевкала (или Щелкана) и сопровождающих его людей было послано татарское войско, которое пожгло города и села, вывело в плен много людей, положив, по словам летописца, пустую всю землю Русскую. Когда смоленский князь Иван Алексеевич не подчинился Орде и отказался выплачивать дань, то хан Узбек в 1340 г. послал войско в Смоленское княжество и опустошил его.

Татарские насилия получили религиозное объяснение. Основополагающей мыслительной схемой древнерусского мировосприятия оставалось представление о непосредственном божественном участии в жизни людей, как трансцендентной причины всего происходящего. Поэтому все победы и успехи рассматривались исключительно как знак божественной помощи и поддержки, а все природные и социальные невзгоды и потрясения как возмездие за грехи. При этом непосредственным носителем зла как исходной сверхчувственной причины является дьявол, выступающий в качестве средства божественного наказания. Татарские злодеяния, таким образом, происходили с санкции и по воле Бога, сверхчувственным исполнителем которой являлся дьявол, направлявший татар. Или, как в приведенном ниже отрывке, столь тяжелые всеобщие испытания, обусловленные коллективной виной людей, вызвали кару непосредственно Бога, а индивидуальные проступки (княжеские усобицы, например) относятся к компетенции дьявола и наказание менее су-

рово, носит локальный характер. Наказание Бога есть испытание, ориентированное на добро. Дьявольское деяние есть чистое зло. «Кто, братья, и отцы, и дети не восплачет, – пишет летописец, – видя такое божье наказание всей Русской земле? За грехи наши Бог напустил на нас поганых; ведь Бог в гнев своем приводит иноплеменников на землю, чтобы побежденные ими люди обратились к нему, а междоусобные войны бывают из-за наваждения дьявола. Ведь Бог хочет не зла, но добра людям, а дьявол радуется жестокому убийству и кровопролитию. А если какая-нибудь земля согрешит, Бог наказывает ее смертью, или голодом, или нашествием поганых, или засухой, или сильным дождем, или пожаром, или иными наказаниями, и нужно нам покаяться и жить, как велит Бог, который говорит нам устами пророка: «Обратитесь ко мне всем вашим сердцем, с постом, и плачем, и стенанием». Если так сделаем, простятся нам все грехи. Но мы возвращаемся к злодеяниям, как псы на свою блевотину, и как свинья постоянно валяется в греховных нечистотах, так и мы живем. Поэтому и наказание приемлем от Бога – нашествие поганых по повелению Бога за наши грехи» [79, с. 169]. Кара Бога носит двоякий характер: как наказание за грехи и как крайнее средство для наставления на путь исправления. При описании взятия татарами Киева летописец пишет: «И стоял в городе из-за наших грехов и несправедливости великий плач, а не радость. За умножение беззаконий наших привел на нас бог поганых, не им покровительствуя, но нас наказывая, чтобы мы воздержались от злых дел. Такими карами казнит нас бог – нашествием поганых; ведь это бичь его, чтобы мы свернули с нашего дурного пути» [70, с. 139]. Татары рассматривались как абсолютное зло, и они будут в свое время с необходимостью наказаны. Летописец о печальной судьбе половцев замечает: «И мы слышали, что татары многие народы пленили: ясов, обезов, касогов и избили множество безбожных половцев, а других прогнали. И так погибли половцы, убиваемые гневом Бога и пречистой его матери. Ведь эти окаянные половцы сотворили много зла Русской земле. Поэтому всемиловитый Бог хотел погубить и наказать безбожных сыновей Измаила, куманов, чтобы отомстить за христианскую кровь; что и случилось с ними, беззаконными» [70, с. 133]. Произвол татаро-монгол создал атмосферу насилия как норму социального бытия, которая приобрела всеобъемлющий характер. С. М. Соловьев приводит эпизод, как татары водили русских князей (волынских и заднепровских) на поляков в 1287 г.: «Князья, каждый на границе своей волости, встречали хана с напитками и дарами; они боялись, что татары перебьют их и города возьмут себе. Этого не случилось, но насилиям татарским в городах и по волости не было конца. Телебуга, отправившись в Польшу, оставил около Владимира отряд татар кормить любимых коней своих; эти татары опустошили всю землю Владимирскую, не давали никому выйти из города за съестными припасами: кто выедет, тот непременно будет или убит, или схвачен, или ограблен, и от того в городе Владимире померло людей бесчисленное множество. Пробывши десять дней в Польше, Телебуга на возвратном пути остановился в Галицком княжестве на две недели и опустошил его так же, как татары его опустошили Волынское» [106, кн. 2, с. 199].

Потеря князьями своего лица

Жизнь не только личности, целого народа оказалась психически раздавленной. Особенно деморализующее воздействие сила власти золото-ордынского царя, татарские насилие и вызванный ими страх оказали на русских князей. Древнерусские князья задавали, но и были носителями абсолютных ценностей культуры Киевской Руси: власти, силы, славы, восточнославянски понимаемой доблести и др. Эти качества, которые они проявляли постоянно (можно сказать ежедневно), казалось, были их незыблемым природным придатком со времен Рюрика. Личность князя была неприкосновенной, абсолютной ценностью. Князья умирали или естественной смертью, или погибали в бою. Физическое оскорбление достоинства князя или его казнь были немыслимы в Киевской Руси. Несмотря на постоянные ссоры, раздоры, усобицы, за всю историю Киевского государства было лишь несколько случаев физического увечия или казни князя, которые вызвали потрясение всего древнерусского общества и остались аномалиями. Все эти ценности и основополагающий образец князя были разрушены Золотой Ордой. Можно сказать, что князья потеряли свое лицо.

Владение князя своим уделом стало условным, зависело от воли и произвола татаро-монгольского царя. Каждый князь должен был ездить с подарками в Золотую Орду, демонстрируя свою зависимость, верноподданничество хану, терпеть, подобно рабу, всяческие унижения и оскорбления. Ездить в Орду вынуждены были даже два самых сильных и независимых князя Данило Романович Галицкий и Александр Ярославович Невский. С. М. Соловьев так описывает издевательства и казнь тверских князей Михаила и Александра в Золотой Орде. Князь Михаил, несмотря на опасность, вызванную интригами московского князя Юрия, отправился в Орду. По обычаю отнес подарки всем князьям ордынским, женам ханским, самому хану и полтора месяца жил спокойно. Наконец хан Узбек вспомнил о деле и назначил суд. Михаил защищался, но судьи стояли явно за Юрия и его сообщника татарина Кавгадыя; причем последний был вместе и обвинителем, и судьей. Решение суда было неопределенным. Однако у Михаила отобрали платье, отобрали бояр, слуг и духовника, наложили на шею тяжелую колоду и повели за ханом, который ехал на охоту; по ночам руки у Михаила забивали в колодки, и так как он постоянно читал псалтырь, то отрок сидел перед ним и перелистывал листы. Уже двадцать четыре дня Михаил терпел всякую нужду, как однажды Кавгадый велел привести его на торг, созвал всех заимодавцев, велел поставить князя перед собою на колени, величался и говорил много досадных слов Михаилу, около него собралась большая толпа греков, немцев, Литвы и Руси, тогда один из приближенных сказал ему: «Господин князь! Видишь, сколько народа стоит и смотрит на твой позор, а прежде они слыхали, что ты был князем в земле своей. Пошел бы ты в свою вежу». Михаил встал и пошел домой. С тех пор на глазах его были всегда слезы, потому что он предугадывал свою участь. Прошел еще день, и Михаил велел отпеть заутреню, причастился, исповедался, призвал своего сына Константина, чтоб объявить последнюю свою волю... Когда Михаил перестал читать псалтырь, вдруг вскочил отрок в вежу, бледный и едва мог выговорить: «Господин князь! Идут от хана Кавгадый и

князь Юрий Данилович со множеством народа прямо к твоей веже!» Михаил тотчас встал и со вздохом сказал: «Знаю зачем идут, убить меня», – и послал сына своего Константина к ханше. Юрий и Кавгадый отрядили к Михаилу в вежу убийц, а сами сошли с коней на торгу, потому что торг был близко от вежи, на перелет камня. Убийцы (не палачи! – *В. М.*) вскочили в вежу, разогнали всех людей, схватили Михаила за колоду и ударили его об стену так, что вежа проломилась; несмотря на то, Михаил вскочил на ноги, но тогда бросилось на него множество убийц, повалили на землю и били пятами нещадно, наконец один из них, именем Романец, выхватил большой нож, ударил им Михаила в ребро и вырезал сердце. Вежу разграбили *русь* (выделено мною – *В. М.*) и татары, тело мученика бросили нагое. Когда Юрию и Кавгадыю дали знать, что Михаил уже убит, то они приехали к нему, и Кавгадый с сердцем сказал Юрию: «Старший брат тебе вместо отца, чего же ты смотришь, что тело его брошенное нагое?» Юрий велел своим прикрыть тело, потом положили его на доску, доску привязали к телеге и перевезли в город Маджары. Здесь гости, знавшие покойника, хотели прикрыть тело его дорогими тканями и поставить в церкви с честью, со свечами, но бояре московские не дали им и поглядеть на покойника и с бранью поставили его в хлеве со сторожами [106, кн. 2. с. 215–217]. Детали поведения князя Юрия и московских бояр показательны по своей дикой, не христианской жестокости. В 1339 г., оклеветанный уже Иваном Юрьевичем Калитой, тверской князь Александр Михайлович был осужден в Орде на смерть. Александр вышел сам навстречу убийцам и был рознят по составам вместе с сыном Федором Александровичем. Калита еще прежде уехал из Орды с великим пожалованием и с честью (какой? – *В. М.*); сыновья его возвращались после смерти Александровой, приехали в Москву с великой радостью и весельем, по словам летописи [106, кн. 2, с. 225–226].

В «Сказании об убиении в Орде князя Михаила Черниговского» описывается смерть князя Михаила, отказавшегося пойти на компромисс с христианской верой: «И тут приехали убийцы, соскочили с коней и, схватив Михаила и растянув ему руки, начали бить его кулаками по сердцу. После этого повергли ниц на землю и стали избивать его ногами. Так продолжалось долго. И вот некто, бывший прежде христианином, а потом отвергшийся христианской веры и ставший поганым законопреступником по имени Доман, отрезал голову святому мученику Михаилу и отшвырнул ее прочь. После этого сказали Феодору: «Если ты поклонись богам нашим, то получишь все княжество князя своего». И ответил Феодор: «Княжения не хочу и богам вашим не поклонюсь, а хочу пострадать за Христа, как и князь мой!» Тогда начали мучать Феодора, как прежде Михаила, после чего отрезали честную его голову. ... Святые же тела их повержены были псам на съедение. И много дней лежали, однако божьею благодатью оставались невредимыми» [70, с. 235]. Русских князей в Орде не казнили, их резали, как свиней или баранов. Если личность князя, его достоинство оказались раздавленными, то что можно говорить о представителях других социальных слоев.

Таким образом, внешним фоном формирования ценностно-мыслительного пространства русской культуры выступали: абсолютная Сила власти хана (царя), вакханалия

Насилия со стороны татар, отбрасывавших какое-либо правовое регулирование, и представление о ценности личности и человеческой жизни, и посеянный ими страх. Как и в предыдущей главе, мы ограничимся анализом доминирующих тем как абсолютных ценностей, фундаментальных опор, определяющих основополагающую структуру смыслового поля, метрику ментального пространства культуры. На наш взгляд, решением этой задачи в общем плане было бы отслеживание изменения содержания и структуры доминирующих тем древнерусской культуры эпохи Киевской Руси, которую, как отмечалось, составляют темы «силы», «вольницы», «рода», «добычи», «бога», а также «Русской земли».

Тема «силы»

Тема «силы» являлась одной из универсалий тематического пространства культуры Киевской Руси. Ставка на силу, силовое решение оставалась нормой социальной жизни, которая обеспечивала успех, придавала надежность социальному положению. В отличие от западноевропейской культуры, важнейшим средством построения пространства которой, его стабилизации выступал Закон, в древнерусской культуре, а затем и в русской эту функцию выполняла Сила. Одну из фундаментальных основ (если не сказать главную опору) западноевропейской культуры, начиная с Древней Греции, составлял Закон, абсолютная сила Закона, власть Закона. В древнерусской культуре, а затем и в русской – это закон Силы, власть Силы. Как уже отмечалось, при переходе от варварства к цивилизации, в процессе культуuroобразования нет более важной проблемы, как разрушить «силовое мышление» натуралистического варварского сознания. Это универсальный Вызов для всякой возникающей культуры. Можно сказать, что от того, насколько удастся обществу подорвать древние корни дикого культа силы, зависит плодотворность генезиса культуры. Универсальным ответом является опора на Закон и высшие формы религии, открывшие царство чистого духа, божественного бытия. Русской же культуре найти эффективный Ответ не удалось вплоть до настоящего времени, что предопределило жестокий, насильственный характер социально-экономического и политического развития, в котором нельзя отыскать ни одного периода относительного благоденствия, «с человеческим лицом». Даже периоды культурного взлета русского духа всегда происходят на фоне дикости, зверства, крови..., как бы вопреки зловещему царству Силы. Если в период Киевской Руси культ силы как дионисийское начало выступал проявлением языческих корней, природных сил носил жизнеутверждающий характер а богатство природных ресурсов придавало ему смягченные формы, то татаро-монгольское иго во второй половине XIII века превратило культ силы в культ насилия как форму внешнего, противоестественного угнетения. А в условиях постоянного грабежа, оттока природных богатств и произведенного продукта насилие приняло более жесткие формы. Превенция ушла. «Сила наших князей и воевод исчезла», – сожалеет Серапион Владимирский [70, с. 449]. Внешняя атмосфера насилия, созданная татаро-монголами, постепенно интериоризировалась, стала имманентным выражением внутреннего надломленного духа и духовного пространства культуры.

Тема «рода»

Тема «рода» как универсальный способ восприятия, мира в терминах кровнородственных отношений во второй половине XIII века разрушается, теряет характер доминирующей темы. В культуре Киевской Руси «родовой» и «силовой» способы мышления как проявления дохристианского мировосприятия, подобно чашам весов, уравнивали друг друга. Это обстоятельство находило отражение в отношениях между князьями, которые в своих усобицах как в формах силовых взаимоотношений всегда исходили из представлений о коллективном владении Русской землей и кровнородственном его распределении в рамках всего рода. Однако после распада древнерусского государства разваливается разросшееся родовое древо на множество ветвей, утрачивается сознание кровнородственного единства. «В старой Киевской Руси XI–XII вв., – отмечает В. О. Ключевский, – мысль об общем нераздельном княжеском владении признавалась нормой, основанием владыческих отношений даже между далекими друг от друга по родству князьями. Трюродные, четверюродные Ярославичи все еще живо сознают себя членами одного владельческого рода, внуками единого деда, которые должны владеть своей отчиной и дединой, Русской землей, сообща, по очереди. Такой владельческой солидарности, мысли о нераздельном владении не заметно в потомстве Всеволода и между близкими родственниками, братьями двоюродными и даже родными: несмотря на близкое родство свое, Всеволодовичи спешат разделить свою вотчину на отдельные наследственные части. Внуки Всеволода как будто скорее забыли своего деда, чем внуки Ярослава – своего» [39, т. 1, с. 302].

Наращение процесса феодальной раздробленности приводит к дальнейшей партикуляризации мышления, к восприятию мира во все более частных категориях, узких границах. Для князей в эпоху Киевской Руси характерно метавосприятие Русской земли, туземного народа, как бы сверху, над. Это видение утрачивается. На смену «рода» приходит «семья». Наследственные отношения теперь ограничиваются рамками семьи. Границы удела определяют горизонт княжеской семьи, расширить который может только сила. Аргумент силы и здесь становится решающим. «Мы достигли того времени, – пишет С. М. Соловьев, – когда прежние понятия о праве старшинства исчезают; великие князья показывают ясно, что они добиваются не старшинства, но силы. Каждый князь, получив область Владимирскую, старается увеличить свою собственность за счет других княжеств. Но когда преобладание понятия о собственности, отдельности владения заставляло каждого великого князя заботиться только о самом себе, то все остальные князья не могут уже более доверять родственной связи, должны также заботиться о самих себе, всеми средствами должны стараться приобрести силу, потому что им оставалось на выбор: быть жертвою сильнейшего или других сделать жертвами своей силы. Вот почему мы видим теперь восстания князей на великого с попранием всех старинных прав, родовых отношений» [106, кн. 2, с. 186].

Тема «вольницы»

Установление татаро-монгольского ига привело к исчезновению духа «вольницы» Киевской Руси как доминирующей темы, который переполнял душу древнерусского славянина, финна, тюрка и других – от холопа до князя. Дух «вольницы», как глубинное мироощущение необъятного простора, раздолья, отсутствия жестокого социального и духовного гнета (всегда можно было от него уйти в другую землю) и развитой системы правовых ограничений, сети законодательства, варварской свободы, был одним из живительных источников духовной культуры Киевской Руси, придававший ей своеобразное очарование. Внешне неупорядоченный, безалаберный, рационально не организованный образ жизни оказался уникальной реализацией в истории мировой культуры стремления к свободе.

Это мироощущение во второй половине XIII века исчезло. Оно как бы ушло в коллективное бессознательное и осталось в виде щемящей тоски, ностальгии в русской культуре по безвозвратно утраченному празднику натуралистической свободы, душевному простору. Как мы увидим ниже, строящееся на насилии ментальное пространство русской культуры в своем основании обнаружит фундаментальный разлом между нарастающим тотальным деспотизмом и загнанным в глубины бессознательного, «натуралистическим анархизмом». Этот духовный конфликт будет частично «сняться» устойчивой традицией к пьянству, а также в так называемой «колонизации», бегстве от насилия на окраины российского государства, где не достает царский, чиновничий и помещичий гнет. Но последние, как волки зайца, преследуют «вольницу», неотступно вытесняя ее за границы своего пространственного господства и таким образом стимулируя дальнейшую «колонизацию».

Колонизация чаще всего имеет два источника: или перенаселенность метрополии, как в Древней Греции, или насилие, как бегство протестантов в Новый Свет от религиозных притеснений. В России при постоянной нехватке трудовых ресурсов, запустении центральных районов «колонизация» запредельных деспотическому государству земель была испытанным способом бегства от тотального социального и духовного насилия. Впоследствии «вольница» будет, подобно вспышке, эпизодически возгораться в виде разбоев новгородских ушкуйников, в крестьянских восстаниях, особенно, под предводительством С. Разина, образ которого являет собой яркий образец и воплощение духа «вольницы», и Е. Пугачева, будет тлеть в среде разбойников. Дух «вольницы» полноценно «живет» лишь в русских народных сказках, переполняет их, а в русских народных песнях – звучит с тоскливой грустью, как ностальгия по утраченной вольнице. С монгольского периода русский человек чувствовал себя свободным, когда находился в субпространстве свободы за пределами государственного регулирования и классового гнета. Какова природа этих субпространств свободы? Трудно судить, потому что насилие проникает в семейные, любовные отношения. Однако в жизненном мире русского человека эти островки свободы как экзистенциальные реальности обязательно должны быть, занимая в нем важное место. Пьяное состояние было одним из жизненно значимых «островов свободы», на котором русские люди «отдыхали» в полной мере.

Тема «добычи»

Наряду с Силой и Добыча остается главной всепоглощающей страстью, доминирующей темой как абсолютной ценностью, важнейшей осью координат ментального пространства. Добыча оказывается штурвалом, направляющим применение Силы, и не только Силы – всех средств для достижения заветной цели. Абсолютный характер «добычи» как доминирующей темы выражается в том, что нет другой ценности, которая могла бы ограничить сферу ее приложения. Ни закон, ни мораль, ни религия не создают ей препятствия. Только противостояние сил уравнивает, смиряет жажду Добычи. Тема «добычи» – сложная, комплексная категория, смысловым стержнем которой является глубокая страсть к наживе, ко всем формам материального богатства. Если в эпоху Киевской Руси неутолимая жажда наживы прикрывалась спорами о старшинстве, что придавало видимость справедливости, давало внешнее оправдание княжеским грабёжам и разбоям во время усобиц, то после установления татаро-монгольского ига стремление к добыче не скрывается ни за какими моральными и религиозными одеждами, а выступает в обнаженном виде, как самодостаточная ценность, не требующая других оснований для своего оправдания. В атмосфере насилия Добыча выступает как основополагающая норма социальной жизни. В северо-восточной Руси получение добычи было возможно только за счет соседнего удельного княжества. Поэтому показательно, что князья для увеличения силы активно привлекали татар, как ранее половцев, не смущаясь тем, что сами наводят разорение, страдания и гибель собратьям по вере и крови. Шкурный интерес среди князей, безусловно, преобладал. Один из главных «патриотов» и защитников северо-восточной Руси Александр Ярославович Невский в борьбе со своим родным братом Андреем за Владимирскую землю, которому она досталась по наследственному завещанию от отца Ярослава, в 1252 г. отправился в Орду к сыну Батыя Сартану с жалобой на брата. Александр получил старшинство и привел татар (один из первых!) под начальством Неврюя в Суздальскую землю. Андрей при этой вести сказал: «Что это, Господи! Покуда нам между собой ссориться и наводить друг на друга татар; лучше мне бежать в чужую землю, чем дружиться с татарами и служить им». Собравши войско, он вышел против Неврюя, но был разбит и бежал в Новгород, не был там принят и удалился в Швецию, где был принят с честью. Татары взяли Переяславль, захватили здесь семейство Ярослава, брата Андреева, убили его воеводу, попленили жителей и пошли назад в Орду. Александр приехал княжить во Владимир [106, кн. 2, с. 152]. Когда князь Ярослав в 1270 г. был принужден новгородцами выехать из Новгорода, он стал копить полки для похода на Новгород и обратился за помощью к татарскому хану. Великий Новгород спас костромской князь Василий Ярославович, но, как замечает С. М. Соловьев, не из сострадания к новгородцам, а из соперничества с братом Ярославом, боясь усиления последнего. Он приехал в Орду и возвратил с дороги татарскую рать [106, кн. 2, с. 159]. Даже близкие родственные отношения не сдерживают князей, когда стоит вопрос о добыче, о расширении власти.

С. М. Соловьев описывает, как значительно позже, в 1411 г., князь Даниил Борисович, призвавши к себе какого-то татарского царевича Талыча, взял город Владимир. «Та-

тары и дружина Даниилова подкрались к городу в полдень, когда все жители спали, захватили городское стадо, взяли посады и пожгли их, людей побили множество. В соборной Богородичной церкви затворился ключарь, священник Патрикий, родом грек; он забрал сколько мог сосудов церковных и других вещей, снес все это в церковь, посадил там несколько людей, запер их, сошел вниз, отбросил лестницы и стал молиться со слезами перед образом богородицы. И вот татары прискакали к церкви..., татары отбили двери, вошли, ободрали икону богородицы и другие образа, ограбили всю церковь, а Патрикия схватили и стали пытаться: где остальная казна церковная и где люди, которые были с ним вместе? Ставили его на огненную сковородку, втыкали щепы за ногти, драли кожу – Патрикий не сказал ни слова; тогда привязали его за ноги к лошадиному хвосту и таким образом умертвили. Весь город после того был пожжен и пограблен, жителей повели в плен; всей добычи татары не могли взять с собою, так складывали в копны и жгли, а деньги делили мерками; колокола растопились от пожара, город и окрестности наполнились трупами [106, кн. 2, с. 347–348]. «Ханский баскак Ахмат однажды заметил: «Князь Олег и родственник его, князь Святослав... именем только князья, а на самом деле разбойники» [106, кн. 2, с. 207]. Эту оценку можно отнести ко многим князьям.

Жажда добычи вытесняет на периферию ценностно-мыслительного пространства культуры общерусские, общечеловеческие, религиозные ценности (представление о народе, Русской земле, чести и справедливости, церкви и т. д.), которые теряют абсолютный характер. Критерием различения доминирующей темы является абсолютность предпочтения, безусловный приоритет выбора по сравнению с другими темами-ценностями, что и придает ей характер абсолютной ценности. Доминирующее значение темы «добычи» существенно сужает горизонт мировосприятия. Поэтому для нашего современного мировоззрения, в котором национальным, общечеловеческим ценностям, определяющим построение ценностно-мыслительного пространства современной культуры (народ, Родина, права человека и др.), отдается очевидное предпочтение, кажется странным, когда в период Киевской Руси или в XIII–XVI вв. какой-либо князь или царь (например, Владимир Мономах, Андрей Боголюбский, Иван III, Иван IV), безусловно, набожный, истинный христианин, разоряя землю своего соперника, избивает местное население, разрушает церкви. И, что удивительно, все эти злодеяния воспринимаются всеми как норма, несмотря на критику со стороны церковных деятелей. Впрочем, последним это не мешает давать впоследствии высокую оценку тем же князьям и царям как христианнейшим, любимым церковью.

Тема «Бога»

Тема «Бога» представляет собой сложное, понятийно разветвленное образование, выражает нуминозную насыщенность духовной культуры в целом, особенности религиозного сознания. Тема «Бога» рассматриваемого периода охватывает развитие христианских представлений в северо-восточной Руси, а также элементы языческих мировосприятий.

Татаро-монгольское иго углубило разлом ментального пространства, возникший еще в культуре Киевской Руси, который выражался в несовместимости, противостоянии хри-

стианских ценностно-мыслительных ориентаций и строящейся на насилии социальной жизни. Христианство к тому времени вошло в плоть и кровь древнерусского славянина, определяло фундаментальную структуру его мировосприятия и строй образа жизни. Это обстоятельство при описании критических ситуаций в древнерусской литературе (в молитвах, клятвах, речах перед битвой и др.) выражается в словах «за веру». С другой стороны, оказалось, что жить в соответствии с христианскими требованиями в обществе, пропитанном духом насилия, силы и добычи, нельзя. Ментальный мир как бы раскололся на две реальности: царство скверны (натурализма, силы, насилия и наживы) и царство чистой духовности (умерщвления плоти, покаяния, стремления к вечной жизни). Этот раскол прошел через душу каждого древнерусского славянина. В древнерусских источниках князья подобны двуликтому Янусу: с одной стороны, глубоко верующие христиане, постоянно молящиеся о спасении души, строящие церкви, сражающиеся за веру, церкви и христиан, с другой – подобно диким варварам, ради власти и наживы творят кровавые злодеяния, разрушают города и церкви, избивают христиан и пр. Поэтому во второй половине XIII в. в северо-восточной Руси становится достаточно массовым бегство от мерзости окружающей жизни в монастыри.

Православная церковь оставалась мощным источником насыщения ментального пространства культуры христианскими представлениями и переживаниями, а монастыри составляли субпространство Святой Руси. Большая часть монашества и вышедшего из него духовенства служили живыми образцами христианской жизни. В древнерусской и русской культурах вплоть до петровских времен примеры величия духа, духовного подвига, безупречного поведения находим только и исключительно среди монашества и служителей церкви, когда ради жизни вечной, высоких христианских идеалов приносилась в жертву собственная жизнь. Примечательно, что среди князей, высшей социально-политической элиты эпохи Киевской Руси, Московского государства вплоть до XVIII в. мы не находим примеров образцовых благородных поступков, не говоря уже о безупречно прожитой жизни. Ни княгиня Ольга, ни Святослав, ни Владимир, ни Ярослав, ни Владимир Мономах, ни Александр Невский, ни Дмитрий Донской, ни других таковыми примерами не являются. Жизнь и мученическая смерть Бориса и Глеба, строгое монашеское подвижничество Печерского монаха из князей Святоши, мученическая смерть черниговского князя Михаила за веру в Орде являются образцами христианского служения, воплощения христианского идеала, христианских ценностей, но не княжеского идеала и ценностей.

И это вполне понятно. Здесь проходит существенное различие древнерусской, русской и западноевропейской культур. Если высокая древнерусская, а впоследствии и русская культуры до XVIII в. строились только и исключительно на христианском идеале, то ценностная структура западноевропейской культуры оказывается значительно разнообразнее. В западноевропейской культуре в XII в., в эпоху расцвета средневековья, получило мощное развитие рыцарское движение, основные ценности которой носили светский характер (честь, верность, служение даме и под.).

Таким образом, во второй половине XIII века в северо-восточной Руси пространство социального бытия претерпело существенные изменения. Обрушились доминирующие темы «князя», «рода», «вольницы», «Русской земли». Определяющую роль в новой системе координат стала играть доминирующая тема «царя» (татарского хана), которая порожидала атмосферу насилия и страха.

Татаро-монгольское завоевание княжеской северо-восточной Руси привело к еще большей разорванности ментального пространства. Жизненное пространство замыкали поверхности, образуемые осями координат доминирующими темами «добычи», «силы», «насилия» и пр. Эта жесткая структура ценностно-мыслительного пространства выступала как навязанная извне, заданная реальность, источником которой была неукротимая мощь золотоордынского хана. В этом пространстве движение согласно закону, разуму, добродетели было невозможно. В формирующейся ментальности уже русского духа закладывается традиция отторжения, невосприятости этих ценностей как фундаментальных. В Западной Европе, Византии также было достаточно жажды добычи, силы, насилия. Однако в их ментальности темы «закона», «разума», «добродетели» и др. выступали предельными основаниями оценки всего происходящего, поверхностями, замыкающими ценностно-мыслительное пространство. Это обстоятельство запечатлено во всем разнообразии текстов этой эпохи, чего в русских письменных источниках мы не обнаруживаем. Нельзя сказать, что ментальное пространство русской культуры второй половины XIII в. неразумно, недобродетельно и т. д. Оно несоизмеримо, имеет иную систему координат.

§ 2. ФОРМИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ КООРДИНАТ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПЕРИОД ВОЗВЫШЕНИЯ МОСКОВСКОГО КНЯЖЕСТВА (XIV – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XV ВВ.)

Проанализированная в предыдущем параграфе пространственная конфигурация составляет исходную структуру формирования ментального пространства русской культуры, развитие которой будет прослежено в настоящем параграфе.

В распавшемся на множество миров-княжеств и разорванном натуралистическими и христианскими ценностями ментальном пространстве культуры Киевской Руси, когда татаро-монгольское иго задавало эмоционально-психологическую атмосферу насилия и страха, наибольшую приспособленность показали московские князья. «Как город новый и крайний, – отмечает В. О. Ключевский, – Москва досталась одной из младших линий Всеволодова племени. Поэтому московский князь не мог питать надежды дожить до старшинства и по очереди занять старший великокняжеский стол. ... Он должен был обеспечивать свое положение иными средствами, независимо от родословных отношений, от очереди старшинства. Благодаря тому московские князья рано вырабатывают своеобразную политику, с первых шагов начинают действовать не по обычаю, раньше и решительнее других сходят с привычной колеи княжеских отношений, ищут новых путей, не заду-

мываясь над старинными счетами, над политическими преданиями и приличиями» [37, т. 2, с. 12–13].

Если другие князья, например, тверские, во взаимоотношениях пытались опереться на право старшинства, нравственные добродетели, сохраняли надежду на успех в освободительной борьбе против татар (тверской князь Александр Михайлович призывал русских князей «друг за друга и брат за брата стоять, а татарам не выдавать и всем вместе противиться им, оборонять Русскую землю и всех православных христиан» [37, т. 2, с. 19]), то московские князья, начиная с Даниила, в борьбе за власть над удельными княжествами отбросили всякие представления о добродетели и с жестким прагматизмом сделали ставку на силу. Сохранилось множество примеров их коварства, хитрости, предательства, нехристианской жестокости, раболепия перед татарами, выступавших как норма поведения, как добродетель. В. О. Ключевский выделяет пять главных способов, которыми пользовались московские князья для расширения своего княжества: это были скупка, захват вооруженный, захват дипломатический с помощью Орды, служебный договор с удельным князем и расселение из московских владений за Волгу.

Московский князь и золотоордынский хан

Взаимоотношения московских князей с Золотой Ордой требуют специального рассмотрения и культурологической оценки. Татары ввели в формирующуюся русскую культуру представление о хане как царе, неограниченная власть которого является выражением сконцентрированной в нем абсолютной силы и строится на его произволе. Царь стоит по ту сторону добра и зла, по ту сторону закона. Всякое его деяние есть добродетель, закон для подданных, которые, подобно рабам, в той или иной степени зависят от его волеизъявления. В Киевской Руси великий князь таким статусом не обладал. В письменных источниках второй половины XIII–XIV вв. слово «царь» употребляется только применительно к татарскому хану, выступает как синоним слова «хан». Автор «Жития Александра Невского», оправдывая неблагоприятный поступок своего героя по отношению к родному брату, пишет: «Решил князь Александр пойти к царю в Орду, и благословил его епископ Кирилл. И увидел его царь Батый, и поразился, и сказал вельможам своим: «Истину мне сказали, что нет князя, подобного ему». Почтив же его достойно, он отпустил Александра. После этого разгневался царь Батый на меньшего брата его Андрея и послал воеводу своего Неврюя разорить землю Суздальскую» [70, с. 435, 437]. В «Повести о нашествии Тохтамышы» читаем: «Когда князь великий услышал весть о том, что идет на него сам царь во множестве сил своих, то начал собирать воинов, и составлять полки свои, и выехал из города Москвы, чтобы пойти против татар» [76, с. 193]. Когда же князья, воеводы и советники не захотели помогать друг другу, «то поняв, и уразумев, и рассмотрев, благоверный князь пришел в недоумение и в раздумье великое и побоялся встать против самого царя. И не пошел на бой против него, и не поднял руки на царя, но поехал в город свой Переяславль» [76, с. 193].

В ментальном пространстве русской культуры слово «царь» византийского происхождения содержательное наполнение получило под татарским влиянием. В строящейся на насилии, а не на законе, как в западноевропейской культуре, системе управления Золотой Орды, в орбиту влияния которой входила и северо-восточная Русь, установились отношения рабской зависимости низших этажей власти по отношению к высшим. В отличие от западноевропейской средневековой культуры, складывающейся преимущественно на правовых отношениях, когда, с одной стороны, постепенно очерчиваются границы компетенции властных структур, а с другой – обеспечиваются определенные гарантии безопасности зависимых субъектов правовых отношений, в государстве золотоордынских ханов имела место лишь иерархия отношений подчинения, в которую вынуждено было встраиваться и древнерусское население. На вершине этой пирамиды насилия стоял хан (царь). Частое употребление в литературных памятниках этого периода выражения «сам царь», авторами которых большей частью были отстраненные от общественной жизни монахи, свидетельствует о глубоком внедрении в русское общественное сознание идеи абсолютной Власти-Силы татаро-монгольского царя.

Русские князья оказались включенными в территориальную систему управления Золотой Орды не в качестве вассалов, поскольку вассальные отношения предполагают законодательно закрепленные взаимные обязательства, в явном виде фиксирующие права и обязанности каждой из сторон, а слуг, поскольку служебные отношения не предполагают ни гарантий прав личности и собственности, ни наличия каких-либо обязательств с ханской стороны. «...Княжества тогдашней Северной Руси, – пишет В. О. Ключевский, – были не самостоятельные владения, а даннические «улусы» татар, их князья звались холопами «вольного царя», как величали у нас ордынского хана» [37, с. 41]. Жизнь и владения князя целиком и полностью зависели от ханского произвола. Так, когда тверской князь Димитрий, надеясь на благоволение хана, убил московского князя Юрия, хан Узбек, однако, сильно рассердился на это самоуправство, долго думал, наконец велел убить Димитрия (1325 г.), но великое княжение отдал его брату Александру [106, кн. 2, с. 217–218]. Когда тверскому князю Михаилу в Орде наложили на шею тяжелую колоду, то татарин Кавгадый сказал ему: «Михайло! Таков ханский обычай: если хан рассердится на кого и из родственников своих, то также велит держать его в колодке, а потом, когда гнев минет, то возвращает ему прежнюю честь [106, кн. 2, с. 215–216]. Как известно, князь Михаил вскоре был убит в Орде. Подтверждением зависимого положения русских князей от золотоордынского хана также является поездка их всех в Орду после смерти Ивана Калиты.

Московские князья, начиная с Даниила, стали инициаторами движения укрепления связей с Золотой Ордой, стремясь использовать силу татаро-монгольского хана для расширения своего влияния в междоусобной борьбе. Уже Юрий Данилович сумел сблизиться с семейством хана и женился на его сестре, Кончаке, которую при крещении назвали Агафьей. Ханский зять возвратился на Русь с сильными послами татарскими, из которых главным был Кавгадый [106, кн. 2, с. 213]. Завоевав доверие хана Узбека, Иван Данилович Калита еще более укрепил отношения с Ордой. «Они пока не думали, – замечает

В. О. Ключевский, – о борьбе с татарами... Никто из князей чаще Калиты не ездил на поклон к хану, и там он был всегда желанным гостем, потому что приезжал туда не с пустыми руками [37, с. 197].

Возвышение Московского княжества было обусловлено не стечением благоприятных социально-экономических, политических и других обстоятельств, а, напротив, как убедительно показал А. А. Зимин, вопреки им, Москва не обладала удобным географическим положением, поскольку никаких «удобных» путей в районе Москвы не существовало. Московское княжество сложилось на территории, обладавшей сравнительно скудными природными ресурсами. Здесь относительно мало было хлебородной земли. Не был Московский край и сосредоточием каких-либо промыслов. В районах, прилегающих к Москве, не было никаких богатств – ни ископаемых, ни соляных колодезей, ни дремучих лесов. Дорогостоящий пушной зверь был выбит [30, с. 191–198]. Это обстоятельство отмечает С. Герберштейн: «Область Московская не отличается ни пространностью, ни плодородием; плодородности препятствует главным образом ее нежная повсюду почва, в которой посева погибают при незначительном избытке сухости или влаги» [18, с. 129]. Поэтому в эпоху произвола и насилия московские князья и бояре для достижения своих целей сделали ставку на Силу. Заручившись поддержкой золотоордынского царя и таким образом умножив свои силы, они значительно расширили свои владения.

Два мифа в русской истории

Обращаясь к анализу периода возникновения русской культуры, сталкиваешься с двумя мифами, которые препятствуют выявлению ценностно-мыслительных детерминант ментального пространства культуры. Это миф о «собирании русских земель вокруг Москвы» и миф о «тишине», установившейся в Русской земле в результате их объединения. Выражение «собираение русских земель вокруг Москвы» предполагает, по меньшей мере, две неявные смысловые посылки: во-первых, наличие глубоко патриотических конечных целей освобождения от татаро-монгольского ига и, во-вторых, бережное отношение московских правителей к субъектам объединения, всеобщую поддержку этого процесса.

Анализ письменных источников показывает, что, с одной стороны, именно антипатриотическая деятельность московских князей до Дмитрия Донского явилась важнейшим условием достижения успеха возвышения Московского княжества. Это обстоятельство четко фиксируют и сторонники мифа «собираения», например, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский и других. С другой стороны, отслеживание процесса присоединения удельных княжеств к Москве показывает, что он представляет собой череду разбойных захватов, завоеваний, сопровождавшихся разрушениями, кровопролитием, насилиями. Поэтому более уместным было бы здесь говорить о захвате, завоевании, подчинении. «Первый московский князь Александрова племени, Даниил, по рассказу летописца... врасплох напал на своего рязанского соседа князя Константина, победил его «некоей хитростью», т. е. обманом, взял его в плен и отнял у него Коломну» [37, т. 2, с. 13]. «... Юрий московский начал стремиться к усилению своей волости, не разбирая средств: он убил ря-

занского князя, плененного отцом его Даниилом, и удержал за собою Коломну» [106, кн. 2, с. 210]. «В 1368 году великий князь Димитрий и митрополит Алексей зазвали ласкою к себе в Москву князя Михаила на третейский суд; после этого суда тверского князя схватили вместе со всеми боярами и посадили в заключение, но вдруг узнали о неожиданном приезде трех князей ордынских. Этот приезд напугал врагов Михаила, и они выпустили его на свободу... в августе 1370 года... сам великий князь Димитрий явился в тверских владениях с большою силою, взял и пожег города – Зубцов, Микулин, пожег также все волости и села, а людей многое множество вывел в свою землю со всем их богатством и скотом» [106, кн. 2, с. 260–262]. Подобные примеры можно было бы без труда продолжить.

Безусловно, установление и постепенное укрепление единовластия московских князей имело благоприятные последствия – избавление от внутренних усобиц и внешней угрозы татарских походов, которые несли большие разрушения и людские потери. Однако утверждение о нормализации внутренней жизни, установлении правового порядка было бы неоправданным, явной модернизацией, представлением желаемого за действительное. «Тишина» была весьма относительной. Установление «тишины» не означало прекращение насилия. Насилие не только не ослабевало, но получило дальнейшее своеобразное развитие как развертывание московского насилия.

Московское насилие

На смену татарскому насилию пришло московское насилие. «Начало княжения Калиты было, по выражению летописца, началом насилия для других княжеств, где московский собственник распоряжался своевольно. Горькая участь, – восклицает С. М. Соловьев, – постигла знаменитый Ростов Великий...» [106, кн. 2, с. 226]. Реалистическую картину бедствий ростовчан, в том числе родителей Сергия Радонежского, мы находим в «Житии Сергия Радонежского»: «Этот ранее названный раб божий Кирилл прежде обладал большим имением в Ростовской области, был он боярином, одним из славных и известных бояр, владел большим богатством, но к концу жизни в старости обнищал и впал в бедность. Скажем и о том, как и почему он обнищал: из-за частых хождений с князем в Орду, из-за частых набегов татарских на Русь, из-за частых посольств татарских, из-за многих даней тяжких и сборов ордынских, из-за частого недостатка в хлебе. Но хуже всех этих бед было в то время великое нашествие татар во главе с Федорчуком Туралыком, и после него год продолжалось насилие, потому что княжение великое досталось князю великому Ивану Даниловичу, и княжение Ростовское также отошло к Москве. Увы, плохо тогда было городу Ростову, а особенно князьям ростовским, так как отнята была у них власть, и княжество, и имущество, и честь, и слава, и все прочее отошло к Москве.

Тогда по повелению великого князя был послан и выехал из Москвы в Ростов воеводой один из вельмож по имени Василий, по прозвищу Кочева, и с ним Мина. И когда они вошли в город Ростов, то принесли великое несчастье в город и всем живущим в нем, и многие гонения в Ростове умножились. И многие из ростовцев москвичам имущество свое

поневоле отдавали, а сами вместо этого удары по телам своим с укором получали и с пустыми руками уходили, являя собой образ крайнего бедствия, так как не только имущества лишились, но удары по телу своему получали и со следами побоев печально ходили и терпели это. Да к чему много говорить? Так осмелели в Ростове москвичи, что и самого градоначальника, старейшего боярина ростовского по имени Аверкий повесили вниз головой, и подняли на него руки свои, и оставили, надругавшись. И страх великий объял всех, кто видел и слышал это, не только в Ростове, но и во всех окрестностях его» [76, с. 289, 291].

«По смерти Александра, – пишет С. М. Соловьев, – и Тверь не избежала насилий московских: Калита велел снять от Св. Спаса колокол и привезти в Москву – насилие очень чувствительное по тогдашним понятиям о колоколе вообще, и особенно о колоколе главной церкви в городе» [106, кн. 2, с. 227]. Симеон, рассматривая город Торжок как свою собственность, послал туда за сбором дани, причем сборщики стали притеснять жителей. Новоторжцы возмутились и послали просить помощи у новгородцев, между тем последние послали в Москву сказать Симеону: «Ты еще не сел у нас на княжении, а уже бояре твои насильничают» [106, кн. 2, с. 241].

Москва стала источником распространения насилия. По мере присоединения, а точнее, захвата новых земель расширялось пространство московского насилия, прежде всего наместников, московских бояр, которые разбойничали подобно татарским баскакам. В целом система московского управления складывалась по аналогии с татарской – на основе жесткого подчинения. Новая «московская администрация» навязывалась сверху из Москвы. Она подчинялась только великому князю. Местное население фактически было лишено права голоса. Происходило как бы замещение власти татарского хана властью московского великого князя. По мере усиления последнего влияние Орды становилось все более опосредованным. Эта замена татарского насилия московским для немосковского населения существенного улучшения не принесла. Напротив, поскольку в отличие от татарских баскаков, занимавшихся только сбором дани, московские бояре-наместники сконцентрировали в своих руках всю полноту власти на местах, и насилие приняло еще более систематический, всесторонний, неотвратимый характер. Рассказывая о возвращении Калиты от хана в 1328 г. с пожалованием, летописец прибавляет: «... Оттоле тишина велика по всей Русской земле на сорок лет и пересташе татарове воевати землю Русскую» [37, т. 2, с. 20]. Эта ретроспективная оценка летописца свидетельствует о том, что внутреннее московское насилие во второй половине XIV века стало незаметным, превратилось в норму русской обыденной жизни.

Таким образом, разрушение мифов о «собираательстве» и «тишине» открывает существенную особенность становления ментального пространства русской культуры, остающуюся, как правило, за пределами внимания исследователей: возвышение Москвы положило начало раскручиванию маховика насилия, которое наполнило все ценностно-мыслительное пространство формирующейся русской культуры.

Куликовская битва

Примечательным событием в развитии ментального пространства русской культуры стала подготовка и сама Куликовская битва. Этот непродолжительный период можно было бы назвать бытием в пограничной ситуации, временем очищения, подъема, предельной мобилизации формирующегося национального духа. Для освобождения от татаро-монгольского ига были собраны все силы, которые включали не только людские ресурсы, северо-восточной Руси. «От начала мира не бывало такой силы русской, – пишет летописец, – князей русских, как при этом князе [76, с. 117]. Сознание правоты своего дела, непосредственной поддержки божественных сил составляли главную опору русских людей. Князь Дмитрий Иванович перед битвой возрев на небо с мольбою и преисполнивший скорби сказал словами псалма: «Братья, Бог нам прибежище и сила» [76, с. 123]. Автор «Сказания о Мамаевом побоище» пишет: «Это мы слышали от верного очевидца, который находился в полку Владимира Андреевича; он поведал великому князю, говоря: «В шестой час этого дня видел я, как над вами разверзлось небо, из которого вышло облако, будто багряная заря над войском великого князя, скользя низко. Облако же то было наполнено руками человеческими, и те руки распростерлись над великим полком как бы проведенчески или пророчески. В седьмой час дня облако то много венцов держало и опустило их на войско, на головы христиан» [76, с. 177]. Вступая в битву из засады, Дмитрий Боброк Волынец сказал: «Братья моя, друзья, смелее: сила Святого духа помогает нам» [76, с. 179].

Русским полкам противостояла огромная мощь татарского войска. Обращаясь к послам Ольгерда Литовского и Олега Рязанского, Мамай сказал: «Мне ведь ваша помощь не очень нужна: если бы я теперь пожелал, то своею силою великою я бы и древний Иерусалим покорил, как прежде халдеи» [76, с. 139]. В «силовом» мышлении той эпохи невиданная ранее концентрация сил на Куликовом поле выступала как апофеоз Силы, принявший впервые за период возвышения Московского княжества патриотический, общенациональный характер. «И тотчас сошлись на многие часы обе силы великие, – пишет летописец, – и покрыли полки поле верст на десять – такое было множество воинов. И была сеча лютая и великая, и битва жестокая, и грохот страшный; от сотворения мира не было такой битвы у русских великих князей, как при этом великом князе всея Руси. Когда бились они, от шестого часа до девятого, словно дождь из тучи, лилась кровь и русских сынов, и поганных, и бесчисленное множество пало мертвыми с обеих сторон. И много руси было побито татарами, и татар – русью. И падал труп на труп, падало тело татарское на тело христианское» [76, с. 123].

В этой битве проявилось непосредственное участие в событиях божественной реальности, которая, как полагали, и явилась решающей силой в победе русского оружия. «Видели благочестивые в девятом часу, как ангелы, сражаясь, помогали христианам, и святых мучеников полк, и воина Георгия, и славного Дмитрия, и великих князей тезоименных – Бориса и Глеба. Среди них был и воевода совершенного полка небесных воинов – архистратиг Михаил. Двое воевод видели полки поганных, и три солнечный полк, и огненные стрелы, летящие на них; безбожные же татары падали, объятые страхом Божиим от ору-

жия христианского. И воздвиг ббог десницу нашего князя на одоление иноплеменников» [76, с. 125]. Примечательно, что в битве были задействованы все небесные силы: ангелы во главе с архангелом Михаилом, мученики, святые, в том числе Борис и Глеб. С распадом ментального пространства культуры Киевской Руси северо-восточная Русь осталась без главных святынь, которые питали преимущественно Киевскую землю. Поэтому становление русской культуры, центром которой стала Москва, не имеющая больших религиозных традиций, сопровождалось формированием пантеона святых, мучеников, имеющих местные корни. Киевские святыни как бы отошли на второй план. В отличие от киевских святых, обязанных поклонением прежде всего своим личным достоинствам, безупречному поведению и силе духа (Борис и Глеб, святые Антоний и Феодосий, печерские монахи и другие), московские святые возвышаются главным образом своими державными добродетелями, «работе» на Московское государство (московские митрополиты, Александр Невский, Дмитрий Донской и другие).

Куликовские события всколыхнули ментальное пространство русской культуры, подняв из глубин образы культуры Киевской Руси. «Вспомним давние времена, – читаем в «Задонщине» – восхвалим вещего Бояна, искусного гусляра в Киеве. Тот ведь вещий Боян, перебирая быстрыми своими перстами живые струны, пел русским князьям славы: первую славу великому князю киевскому Игорю Рюриковичу, вторую – великому князю Владимиру Святославичу Киевскому, третью – великому князю Ярославу Владимировичу» [76, с. 99].

В этом стремительном духовном порыве люди ощутили неизвестное ранее единство духовного подъема, общность судеб. Впервые со времен образования Киевского государства великий князь, обращаясь к своему войску, называет своих воинов братьями. Окончив молитву и сев на коня своего, Дмитрий Иванович стал по полкам ездить с князьями и воеводами и каждому полку говорил: «Братья мои милые, сыны русские, все от мала до великого! Уже, братья, ночь наступила, и день грозный приблизился – в эту ночь бдите и молитесь, мужайтесь и крепитесь, Господь с нами, сильный в битвах» [76, с. 167]. Перед самой битвой великий князь Дмитрий Иванович поехал по полкам и говорил в великой печали сердца своего, и слезы потоками текли из очей его: «Отцы и братья мои, господа ради сражайтесь и святых ради церквей и веры ради христианской, ибо эта смерть нам ныне не смерть, но жизнь вечная» [76, с. 171].

Куликовская битва явилась военным выражением противоборства двух культур: русской и татарской, и показала равновесие их противостояния. У русских, победителей, из более чем четырехсот тысяч человек осталось в живых сорок тысяч. «Страшно и горестно, братья, – пишет автор «Задонщины», – было в то время смотреть: лежат трупы христианские, словно сенные стога у Дона великого на берегу, а Дон-река три дня кровью текла» [76, с. 111]. После Куликовской битвы был поход Тохтамыша на Москву и татарское влияние было восстановлено. «Не только же одна Москва взята была, но и прочие города и земли пленены были... И кто из нас, братья, – восклицает автор «Повести о Нашествии Тохтамыша» – не устрашится, видя такое смятение Русской земли!» [76, с. 209].

Эволюция темы «Русская земля»

Примечательна эволюция содержания понятия «Русская земля». С образованием государства Киевская Русь словосочетание «Русская земля» в XI веке употребляется в трех основных значениях: во-первых, как некое множество земель, находящихся в коллективном владении рода княжеского, который с них собирает дань: во-вторых, – как синоним понятия «Киевская Русь», древнерусское государство; в-третьих, – как одна из основных абстракций, обозначающая совокупность людей христиан, проживающих на этой территории, городов, церквей, лесов, рек и т. п., то есть всего того, что имеет место на контролируемом князьями пространстве. По мере нарастания феодальной раздробленности в XII – первой половине XIII века объем понятия «Русская земля» сужается до территории первоначального ядра Киевской Руси – Киевского, Черниговского и Переяславского княжеств. Во второй половине XIII века вследствие дальнейшего дробления Руси на уделы термин «Русская земля» почти выходит из употребления.

По мере возвышения Московского княжества, начиная с Ивана Калиты, московские великие князья и их сторонники начали активно использовать словосочетание «Русская земля» для обозначения, с одной стороны, совокупности уже присоединенных к Москве земель, составляющих их собственность, а с другой – всех земель северо-восточной Руси.

Получив от Орды ярлык на великое княжение и право сбора для татар дани со всей Руси, московские князья выступили в качестве представителей всей Русской земли. Между тем, татары отождествляли слово «Русская земля», «Русь» с северо-восточной Русью. Когда Мамай перешел Волгу со всеми своими силами, то сказал воинам: «Пойдем на Русскую землю и разбогатеем от русского золота!» [76, с. 135]. По свидетельству летописца, Мамай «начал злой заговор плести, созывать своих поганых темников-князей и сказал им: «Пойдем на русского князя и на всю землю Русскую...» [76, с. 113]. Те же князья, которые враждовали с Москвой, к Русской земле себя не относили. Например, князь Олег Рязанский писал Мамаю в грамоте: «Слышал я, господин, что хочешь идти на Русскую землю, на своего слугу князя Дмитрия Ивановича Московского, утратить его хочешь» [76, с. 135]. Автор «Повести о нашествии Тохтамыша» пишет: «А князь Олег Рязанский встретил царя Тохтамыша, когда он еще не вступил в землю Рязанскую, и бил ему челом, и стал ему помощником в одолении Руси, и пособником на пакость христианам» [76, с. 191].

Князь Дмитрий Донской, в свою очередь, относился к Рязанской земле и населявшим ее людям как к чужой территории. «По прошествии же нескольких дней князь Дмитрий послал свою рать на князя Олега Рязанского. Олег же с небольшой дружиной едва спасся бегством, а землю его Рязанскую всю захватили и разорили – страшнее ему было, чем татарская рать» [76, с. 206, 207]. О справедливости возмездия, христианском милосердии и сострадании москвитов по отношению к рязанцам-христианам речи никакой не ведется.

В произведениях о Куликовой битве слова «Русь», «Русская земля» употребляются русскими воинами в смысле Родины, Отечества, в защиту которого они мужественно при-

няли бой. «И слышно было – восклицает летописец, – рыданье безысходное..., ибо пошли с великим князем на острые копья за всю землю Русскую!» [76, с. 119].

В литературе о Дмитрии Донском послекуликовского периода в терминологическом значении «Русской земли» на первый план выходит Русская земля как собственность, как отчина московского князя. После описания битвы на реке Воже автор «Слова о житии великого князя Дмитрия Ивановича» пишет: «...и возвратился Дмитрий с великой победой. И так вот защищал он Русскую землю, отчину свою» [76, с. 211]. В том же «Слове о житии...» сообщается, что князь Дмитрий Иванович перед смертью, «призвав сначала сына своего старшего, князя Василия, на старейший путь, передал в руки его великое княжение – стол отца его, и деда, и прадеда, со всеми пошлинами, и передал ему отчину свою – Русскую землю» [76, с. 219]. В плаче о смерти своего мужа Дмитрия Донского княгиня восклицает: «Господином всей земли Русской был – ныне же мертв лежишь, никем не владеешь!» [76, с. 221]. Любопытно, что при употреблении понятий «Русь», «Русская земля» постоянно имеет место смешение их объемов: узкого, как совокупности владений московского князя, которые он в завещании передает своим наследникам, и широкого, чаще всего фиксируемого в титуле «всёя Руси», выражающего его претензии не только на власть, но и на владение как отчиной во всей северо-восточной земле, в том числе и на территории, которые ему формально не принадлежали (например, Новгородские, Псковские и другие земли).

Тема «царя»

Победы на реке Воже и Куликовском поле обнаружили сокровенные цели московских князей, которые до этого времени скрывались, держались в уме, – это претензии на царский титул. Как в сообщающихся сосудах, ослабление власти Золотой Орды сопровождалось усилением власти московского князя. По мере возвышения последнего к нему стал переходить и титул царя от ордынского хана.

Ретроспективное описание куликовских событий автором «Слова о житии...», датированным приблизительно серединой XV века, так выражается в ответе князей и бояр на призыв великого князя Дмитрия Московского встать на защиту Русской земли: «Господин наш русский царь! Обещали мы, служа тебе, жизнь свою отдать, и ныне ради тебя кровь свою прольем и своею кровью второе крещение примем» [76, с. 213].

Конец XIV – первая половина XV века прошли под знаком зарождения и развития фундаментальной ценности, центральной темы русской культуры – темы «русского царя». Этому не могла помешать, а может быть, напротив, способствовала феодальная война 30-х – 50-х годов XV века между московским князем Василием II и галицкими князьями за великокняжеский стол. Машина по раскручиванию идеи московской власти как царской, созданию и внедрению в общественное сознание культа московского царя помимо воли людей включалась в работу, набирая все большие обороты. «Когда же уснул вечным сном великий царь земли Русской – Дмитрий, воздух взмутился, и земля тряслась, и люди пришли в смятение» [76, с. 223]. Уже в это неблагоприятное для становления самодержавия

время культ царя набирает в московских владениях вселенские масштабы: «Без колебаний скажу о нем (Дмитрии Донском – *В. М.*), что по всей земле пронеслась слава его и в концы вселенной – величие его» [76, с. 227].

Примечательно, что определяющим смысловым моментом становящейся доминирующей темы «царя» в русской культуре выступают: абсолютная Сила (преодолев абсолютную мощь войска татарского царя, московский князь продемонстрировал обладание ею) и абсолютная Власть, никем не ограниченная. Генезис темы «царя» происходил стихийно, как бы сам собой, помимо какой-либо работы по ее правовому обоснованию и регуляции. Однако, пока тема «царя» еще не получила религиозного освящения, религиозного характера. Таким образом, четко прослеживаются татарские корни в формировании самодержавия в русской культуре. В этой связи С. М. Соловьев справедливо отмечает: «Самый большой почет в формах дипломатических сношений, даже в ущерб двору московскому... оказывался хану крымскому; здесь действовало кроме сознания пользы крымского союза еще предание о прежних недавних отношениях к татарским ханам; предание это было так сильно, что вело к странности: не требуя равенства в сношениях с Менгли-Гиреем, московский двор требовал полного равенства в сношениях с султаном турецким, которого Менгли-Гирей был подручником» [106, кн. 3, с. 199]. Становление темы «царя» в русской культуре происходило как под византийским, так и под татарским внешним влиянием. Однако татарское воздействие было более интенсивным и культурологически более всеохватывающим.

Таким образом, возвышение Московского княжества, не собирание, а захват, завоевание московскими князьями русских земель не несли с собой оздоровительного, облагораживающего, гуманного начала в формирующейся русской культуре. Московизация северо-восточной Руси по существу означала интериоризацию сложившейся после установления татаро-монгольского ига деспотической ментальной структуры, рассмотренной в предыдущем параграфе. Насилие и страх становятся неотъемлемой составляющей, нормой внутренней русской жизни.

Восприятие Русской земли как отчины московского князя, формирует традицию понимания жизни как средства. В этом мире все является средством Московского князя. Только он является абсолютной ценностью, целью самой по себе. Это представление органически порождает идею царя как важнейшую, всеобщую, политическую, социально-экономическую и жизненную потребность. Однако в конце XIV – первой половине XV вв. царская власть еще воспринималась как внешняя, самодовлеющая сила татарского хана. Пока лишь изредка, в подражание последнему, Московский князь примеряет царский титул. Первую заявку на царские почести сделал великий князь Дмитрий Иванович. В русской литературе высшим комплиментом московскому князю было величание его титулом царя. Поскольку процесс интериоризации этой внешней деспотической структуры в формирующейся русской культуре лишь начался, то целесообразно оставить без изменений ФТС русской культуры, выделенную в предыдущем параграфе.

§ 3. ОСОБЕННОСТИ ТЕМАТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА НОВГОРОДСКО-ПСКОВСКОГО КУЛЬТУРНОГО РЕГИОНА И ЕГО РАЗРУШЕНИЕ В ХОДЕ МОСКОВСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ

Распад Киевской Руси на удельные княжества во второй четверти XII столетия положил начало формированию своеобразной ценностно-мыслительной системы республиканского новгородского духа, или новгородской культуры. «До второй четверти XII в., – пишет В. О. Ключевский, – в быте Новгородской земли незаметно никаких политических особенностей, которые выделяли бы ее из других областей Русской земли... Но со смерти Владимира Мономаха новгородцы все успешнее приобретают преимущества, ставшие основанием новгородской вольности» [37, т. 2, с. 55]. С этого момента эволюция ментальных пространств новгородского и удельно-княжеского регионов северо-восточной Руси происходит в существенно различных направлениях.

Ментальное пространство удельно-княжеской Руси вплоть до татаро-монгольского нашествия продолжало дробиться и проявляло явные признаки упадка, которые выражались в его «схлопывании» (т. е. росте культурной изоляции), упрощении (т. е. в сокращении тематического разнообразия). Общим критерием развития или деградации ценностно-мыслительного пространства культуры может служить развертывание или свертывание его тематических субпространств. О развертывании субпространственных конфигураций можно говорить, когда наблюдается нарастание тематического разнообразия, развитие их смыслового содержания, усложнение связей и отношений между ними и т. д. Тогда создается впечатление расширения пространства культуры. Обратные процессы оставляют ощущение сужения, распада духовного пространства культуры и, как правило, оцениваются как периоды ее кризиса. Однако чаще всего развитие и деградация субпространственных конфигураций происходит несинхронно. Поэтому однозначно говорить о развитии или упадке культуры не представляется возможным. Так, в эпоху раннего христианства в поздней Римской империи развитие христианства означало стремительное тематическое расширение христианского субпространства. В это же время происходило падение материального производства, уровня жизни, добродетели, достоинства человека, индивидуальной свободы и проч., что являлось выражением сокращения и распада социально-экономического субпространства. В XIX и XX вв., напротив, кризис религии выражался в вытеснении на периферию ценностно-мыслительного пространства культуры религиозных представлений, в то время как бурное развитие науки, материальной сферы жизни, индивидуализма, расширения прав и свобод человека и т. д. являлось проявлением развертывания социально-политического и индивидуального жизненного мира.

Проблема обуздания Силы в Новгороде

Если после установления татаро-монгольского ига лейтмотивом духовной культуры удельной, княжеской северо-восточной Руси, как отмечалось выше, была тема «силы», культ силы, переходящий в тотальное насилие, а по мере возвышения Московского кня-

жества происходит невиданная ранее среди древнерусских князей концентрация Силы в руках московского князя, то основным мотивом формирования ментального пространства новгородской культуры становится задача подавления Силы, недопущение ее централизации и, таким образом, создание предпосылок для цивилизованного развития.

Одним из главных направлений ослабления Силы в Новгородском государстве была деятельность по ограничению власти князя. В договорных грамотах тщательно выписывались условия, на которых князь осуществлял управление Новгородской землей. Они определяли судебную-административные, финансовые, торговые отношения между городом и князем. Судебная и административная деятельность князя была под постоянным надзором новгородского представителя. «Князь был в Новгороде, – пишет В. О. Ключевский, – высшей правительственной и судебной властью, руководил управлением и судом, определял частные гражданские отношения согласно с местным обычаем и законом, скреплял сделки и утверждал в правах. Но все эти судебные и административные действия он совершал не один и не по личному усмотрению, а в присутствии и с согласия выборного новгородского посадника...» [37, т. 2, с. 59]. В грамоте (1304–1305 гг.) Новгорода тверскому великому князю Михаилу Ярославичу читаем: «А бес посадника ти волости не раздавати, ни суда ти судити, ни грамоть давати» [20, с. 17]. Князю, его княгине, боярам и дворянам запрещалось приобретать села и слободы в Новгородской земле: «А сель ти не ставити по Новгородской волости, ни твоеи княгыни, ни твоимъ бояромъ, ни твоимъ дворяномъ, ни купити, ни даромъ примати. А слободъ ти не ставити по Новгородской волости» [20, с. 17]. Во внешней торговле князь мог принимать участие только через новгородских посредников. «А въ Немечкомъ дворе тебе, княже, тьрговати нашею братиею» [20, с. 17]. Договорные грамоты с князьями по существу представляют собой список ограничений деятельности князя. Нигде, кроме Новгородской земли, подобной традиции в Киевской Руси не было. Князь в своей земле был царь и бог, ничем не ограниченный.

Другим важнейшим направлением обуздания силовой стихии явилось установление разделения властей и упорядочивание внутригородской с сельскими районами жизни. Высшую исполнительную власть осуществляли посадники и тысяцкий, которые с помощью подчиненных им должностных лиц (приставов, тиунов, половников, изветников и других) вели текущие дела управления и суда. Новгород подразделялся на пять административных округов – концов, во главе которых стоял выборный кончанский староста, который вел текущие дела конца. Как отмечает В. О. Ключевский, «он правил концом не один, а при содействии коллегии знатных обывателей конца, которая составляла кончанскую управу. Эта управа была исполнительным учреждением, действовавшим под надзором кончанского веча, имевшего распорядительную власть. Союз концов и составлял общину Великого Новгорода» [37, т. 2, с. 63]. Каждый конец в свою очередь состоял из двух сотен. Каждую сотню возглавлял выборный соцкий, обладавший определенной самостоятельностью и опиравшийся на свое вече. Сотни подразделялись на самые мелкие административные части города – улицы, каждая из которых возглавлялась выборным уличским старостой, пользовавшимся самоуправлением. «Таким образом, – подчеркивает

В. О. Ключевский, – Новгород представлял многостепенное соединение мелких и крупных местных миров, из которых большие составлялись сложением меньших» [37, т. 2, с. 63]. Пяти концам города подчинялись областные округа, пятины, являвшиеся их радикальным продолжением. «Вообще в устройстве областного управления Новгородской земли, – пишет В. О. Ключевский, – заметен решительный перевес центробежных сил, парализовавших действие политического центра» [37, т. 2, с. 71]. «Жизненные стихии Новгородской земли сложились в такое сочетание, которое сделало из нее обширный набор крупных и мелких местных миров, устроившихся по образцу центра, с большей или меньшей долей уступленной или присвоенной державности» [37, т. 2, с. 72].

Организация Новгородского государства представляла собой децентрализованную систему с предоставлением большой автономии и самостоятельности ее различным административным единицам. Эта стихийно сложившаяся демократическая административная система составляла сложный механизм распределения и дозировки для предотвращения установления тиранической власти, ущемления фундаментальной ценности Новгородской республики – новгородской вольности. Вместе с тем этот с виду громоздкий и неповоротливый механизм государственного управления оказывался достаточно отлаженным и эффективным в случаях необходимости защиты отечества, Великого Новгорода и святой Софии. В преодолении языческих традиций силового мышления важную роль сыграло христианство и Церковь, которые главным образом формировали представление о безнравственности, пагубности физической силы как основы социального поведения.

Новгородские былины о Василии Буслаеве, воспевающие физическую силу даже в ее разрушительной функции, отражали представления низших, бедных слоев новгородского общества на ранних этапах развития Киевской Руси. Они убедительно показывают, сколь трудный и длинный путь ему пришлось пройти в преодолении демонизма физической силы. Этот процесс до падения Новгородской республики в 1477 г. так и не был завершен. Наиболее ярким подтверждением тому являются периодически повторяющиеся набеги, сопровождавшиеся грабежами, насилиями, разрушениями новгородских разбойников, называемых ушкуйниками. Однако следует заметить, что ушкуйники представляли собой голытьбу, деклассированный элемент, по существу не являлись полноценными представителями новгородского общества. Примечательно, что эти всплески насилия новгородских разбойников происходил за пределами Новгородского государства, в чужой земле. В Новгородской земле им развернуться не представлялось возможным.

Другим показательным примером может служить силовой способ решения вопросов в новгородском вече. Когда при обсуждении вопроса голоса распределялись приблизительно поровну и вече разделялось на партии, тогда Право уступало место физической Силе. Вопрос решался посредством драки: претензии победившей, осилившей стороны приобретали юридический характер законодательно оправданного решения.

Таким образом, в ментальном пространстве новгородской культуры тема «силы» не имела доминирующего значения. Более того, по мере упрочения христианства и демократических традиций наблюдается процесс ее постепенного ослабления. «Метрику» ее цен-

ностно-мыслительного пространства определяла фундаментальная структура, образуемая двумя тематическими центрами: христианскими ценностями и ценностями гражданскими. В то время как в удельно-княжеской, а затем в Московской Руси по мере насыщения ментального пространства энергией Силы звучание темы «вольности» в большей степени ослабевает, дух вольности подавляется. Это существенное отличие новгородского духа и дает основание для названия его новгородской культурой.

Тема «вольности»

Обратимся к анализу темы «вольности» как важнейшего ценностно-тематического источника, и ее роли в становлении новгородской культуры. Самую очевидную, не требующую доказательств истину новгородского духа составляла идея равенства всех граждан новгородского общества перед законом. В первой статье Новгородской Судной грамоты утверждается: « а судити ему всех равно, как боярина, так и житьего, так и молодчого человека» [92, т. 1, с. 304]. Идея равенства, пропитавшая весь строй новгородской жизни, заключалась не в имущественном и политическом положении. Равенство заключалось в свободе.

В социальном составе новгородского общества выделяют следующие социальные слои: бояр, местной правительственной знати, первоначально выдвинувшейся на высшие управленческие должности по назначению князя, а затем ставшей получать свои правительственные полномочия от новгородского веча; житых (житых) людей, крупных землевладельцев и капиталистов, принимавших активное участие в торговле; купцов, составлявших класс чистых торговцев; черных людей (мелких ремесленников и рабочих); земцев, образовавших класс крестьян, которые владели землей на правах собственности, по мнению В. О. Ключевского, земцы – довольно многочисленный класс. «Этого класса мы не встречаем на всем пространстве княжеской Руси: там все крестьяне работали либо на государственных, либо на частных господских землях») [37, т. 2, с. 77]. Все свободное крестьянское население в Новгородской земле носило общее название смердов, в составе которого различают два разряда: смерды в узком смысле слова, обрабатывающие государственные земли Новгорода, и половники, сидевшие на землях частных владельцев на условиях поземельной аренды. В наиболее угнетенном состоянии находились холопы [37, т. 2, с. 74–78].

Оценивая социально-политическое устройство Великого Новгорода, В. О. Ключевский пишет: «Формы его политического быта носили демократический отпечаток: перед судом были равны лица всех свободных состояний; все свободные обыватели имели место и равные голоса на вече» [37, т. 2, с. 80].

Во всяком демократическом обществе прошлого и настоящего имеет место имущественное неравенство (и весьма значительное!), которое обычно влечет за собой неравенство и политическое. И государство Великого Новгорода в этом отношении не составляет исключения. Здесь важно зафиксировать другое: декларация равноправия и проведение его в качестве основополагающего принципа социально-политической жизни предполага-

ет неявную посылку – утверждение абсолютной ценности полноправного гражданина и его свободы в рамках закона. Однако, как можно наблюдать в развитии западноевропейской культуры в эпоху позднего Средневековья и Возрождения, полнота реализации и степень осознания этой свободы в демократическом обществе может быть различной.

Демократизм Новгородской республики оказался аномалией по отношению к авторитарному духу древнерусской, а затем и русской культур. Новгородское общество было типологически близким образованием к западноевропейским свободным городским общинам. Это своеобразие новгородской культуры отмечает и сам В. О. Ключевский: «Можно подумать, что в этой формуле равенства всех состояний перед законом выразилось вековое развитие новгородского общества в демократическом направлении. В таком случае Новгород надобно признать непохожим на его сверстников, на старшие волостные города Киевской Руси, в которых общественный быт отличался аристократическим, патрицианским характером» [37, т. 2, с. 73]. Не аристократическим и патрицианским (явная европеизация В. О. Ключевским культуры Киевской Руси), а деспотическим характером!

Новгородские письменные источники в полной мере отражают это обстоятельство. В официальных документах обязательно подчеркивается источник волеизъявления: «от всего Великого Новгорода» или же, как в грамоте Великого Новгорода о предоставлении на год «черного бора» с Новоторжских волостей великому князю Василию Васильевичу (1448–1461 гг.), перечисляются не только высшие руководители (посадник и тысяцкий), но и все слои свободного населения Новгорода: «От посадника Великого Новгорода степенного Офонаса Остафьевича, и от всех старых посадниковъ, и от тысяцкого Великого Новгорода степенного Михаила Ондреевича, и от всех старых тысяцкихъ, и от бояръ, и от житыхъ людей, и от купцовъ, и от черныхъ людей, и от всего Великого Новгорода. На вече на Ярославове дворе» [20, с. 38]. Примечательно, что князь как высший правитель города, представитель внешнего мира в этом ряду не указывается. Согласно договорной грамоте Великого Новгорода с великим князем Василием Васильевичем о мире от 1435 г. в новгородское посольство входили представители от черных людей: «По благославлению преподобнаго священноинока Еуфимья, от посадника новгородскаго Михаила Ивановича, от тысяцкого новгородскаго Ананьи Васильевича, и от всего Великого Новгорода. Се приехали послове к великому князю Василью Васильевичю всея Руси от Великого Новгорода посадникъ Офонасъ Федоровичъ, и посадникъ степенный Михаила Онаньичъ, от черныхъ людей Козма Тарасьинъ и Михаило Семеновъ, dokonчали миръ по старымъ грамотамъ крестнымъ с княземъ великимъ с Васильемъ Васильевичемъ всея Руси» [20, с. 34–35]. В конце грамоты указываются участники крестного целования, гарантирующие выполнение принятых обязательств: «На томъ на всемъ, княже, крестъ целуи къ всему Великому Новгороду по любви и въ правду, без всякого извета; такъже и посадники, и тысяцкие, и весь Великий Новгород на сем же целуите крестъ к великому князю Василью Васильевичю всеи Руси, по любви, в правду, безъ хитрости» [20, с. 36]. Со стороны Новгорода бремя ответственности несут не посадник, тысяцкий и бояре, а «весь Великий Новгород».

Новгородская аристократия играла важнейшую роль в управлении Новгородской землей. Совет господ, члены которого назывались боярами, готовил вопросы, проекты законов и постановлений для вече. Не имея собственного голоса на вече, Совет господ, безусловно, оказывал большое влияние на принятие нужных ему решений. Однако, на наш взгляд, нельзя утверждать, что вече было его послушным орудием. Тем более, если учитывать, что слой новгородской знати был неоднородным. Он всегда распадался на партии, отстаивающие свои собственные интересы.

Власть бояр ослаблялась также отсутствием в их распоряжении репрессивного аппарата в виде вооруженных отрядов с полицейскими функциями. При этом, как правило, горожане Новгорода были вооружены и по первому зову или звону вечевоего колокола готовы были собраться на вечевой площади, на Ярославовом дворе. «В лето 6795 (1287 г.), – пишет летописец Новгородской первой летописи младшего извода, – бысть мятеж великъ в Новегороде на Семена Михайловича: въста на него весь Новъгород без исправы, поидоша на него изо всех концовъ, яко сильная рать, всякийи в оружии, силою великою; жалостно видение. И тако поидоша на дворъ его, взяша весь домъ его съ шюмомъ. Семеонъ прибежа къ владыце, и владыка провади въ святую Софею; и тако ублюде богъ, и заутра снидошася в любовь» [67, с. 321]. Поэтому, что весьма существенно для новгородской демократии, новгородская аристократия вынуждена была осуществлять свою власть ненасильственными способами.

Важным показателем демократического устройства новгородской республики является выборность власти всех уровней, в том числе и новгородского владыки. Функционирование местной власти осуществлялось в большой степени гласно. Например, договор Новгорода с немецкими купцами о спорных делах от 17 мая 1338 г. начинается словами: «Да будет ведомо всем людям, которые эту грамоту слышат и видят» [20, с. 71].

Во внешних отношениях с другими государствами Новгород последовательно отстаивает честь и достоинство своих граждан, их равноправие: «А задолжает новгородец на Готском берегу, то в погреб его не сажать; также не делать этого и в Новгороде с немцем и готом, ни бирича к ним не посылать, ни за одежду их не хватать, а каждую сторону требует пристав тысяцкого» [20, с. 60]. В грамоте Великого Новгорода (от 1417–1421 гг.) Риге высказывается требование суда над Иньцей Зашембакой и его братом Артемием, орденским переводчиком, по жалобе новгородца Александра Трифонова сына в неуплате 50 рублей [20, с. 96]. В грамоте Великого Новгорода (от 1421 г.) Юрьеву, отстаивая свои торговые отношения, содержится отказ заключать мир до удовлетворения обид: «У нас был ранее мир с вами, и во время этого мира вы начали чинить неправду нашей братье, и пограбили нашу братью; вы порочите товар нашей братьи, и растапливаете воск, и продаете нашей братье поддельный товар. Поэтому новгородские купцы не желают торговать и мир держать с вами и со всеми 73 ганзейскими городами» [20, с. 101]. В договорной грамоте Великого Новгорода (от 1421 г.) немецким купцам в Новгороде сообщается: «...и все немецкие дети, которые теперь находятся в Новгороде в обоих немецких дворах, чтобы немецким детям не выезжать из Великого Новгорода до тех пор, пока новгородские купцы

не вернуться все здоровыми из Колывани и из Юрьева со своими товарами в Новгородскую землю в Новый городок; тогда всем немецким детям ехать здоровыми со своим товаром из Великого Новгорода по Новгородской земле в свою землю» [20, с. 113]. В договорной грамоте литовского великого князя Казимира (1440–1447 гг.) с Великим Новгородом о мире, как обычно, проводится принцип равного партнерства: «А мне, великому князю Казимиру, королевичу, блюсти новгородча, какъ и своего литвина. Также и новгородчем блюсти литвина, какъ и своего новгородча» [20, с. 115].

Однако, конечно, свобода никогда не приходит сама собой. Она всегда завоевывается в тяжелой, не прекращающейся ни на минуту борьбе. В противном случае она никогда не приходит. Обретенная свобода всегда является результатом, следствием приложения неукротимой воли к свободе. Как? При каких обстоятельствах она возникает у того или иного народа, несмотря на имеющиеся многочисленные объяснения (например, образование полисной Греции или республиканского Рима), так и остается загадкой. Не вполне понятным остается феномен происхождения новгородской республики. Между тем, очевидно, что избавление от тирании князя или бояр относится к завоеванию преимущественно черных людей Великого Новгорода. Анализ описаний волнений в Новгороде показывает, что наиболее многочисленной, энергичной, порой не управляемой стихией, была масса черных людей. Несколько примеров.

С. М. Соловьев так описывает сложные отношения новгородцев с князем Александром Невским: «Новгородцы любили видеть Александра в челе дружин своих; но недолго могли ужиться с ним как с правителем, ибо Александр шел по следам отцовским и дедовским: *в самый год Невской победы он выехал из Новгорода* (выделено мной – В. М.), расорившись с жителями» [106, кн. 2, с. 149].

В 1255 г. новгородцы выгнали князя Василия, сына великого князя Александра Невского, и перевели к себе из Пскова Ярослава тверского. «Но Василий не думал уступать дяде без борьбы и, засевши, по обычаю, в Торжке, дожидался отца своего с полками, и ждал недолго; Александр явился с двоюродным братом своим Димитрием Святославичем и, присоединив к себе сына с новоторжцами, выступил против Новгорода; на дороге встретил его какой-то Ратишка с переветом. «Ступай, князь! – говорил он, – брат твой Ярослав убежал». Несмотря, однако, на бегство князя, новгородцы не хотели, безусловно, покориться Александру и выстроили два полка, конный и пеший (в борьбе за свободу новгородское ополчение готово сражаться против самого Александра Невского, победителя шведов и немцев! – В. М.), причем в первый раз высказались две сословные партии: меньшие люди, собравши вече у св. Николы, сказали: «Братья! А что как князь скажет: выдайте мне врагов моих!» В ответ все меньшие целовали образ Богородицы стать всем заодно – либо живот, либо смерть за правду новгородскую, за свою отчизну. Но лучшие люди думали иначе: им хотелось побить меньших и ввести князя на своей воле. ... На четвертый день Александр прислал объявить новое условие: «Если Анания не будет посадником, то помирюсь с вами». Это требование было исполнено: Анания свергнут, его место

занял Михалко Степанович, и Василий Александрович опять стал княжить в Новгороде» [106, кн. 2, с. 153–154].

Не менее напряженными складывались отношения новгородцев после смерти Александра Невского уже с тверским князем Ярославом Ярославовичем, три договорные грамоты с которым дошли до нас. «Новгородцы хотели мира с Ярославом из страха перед немцами только, и когда этот страх прошел, то в следующем же 1270 году встал мятеж в городе: начали выгонять князя, собрали вече на Ярославовом дворе, убили приятеля княжеского Иванка, а другие приятели Ярославовы, и между ними тысяцкий Ратибор, скрылись к князю на Городище; новгородцы разграбили их дома, хоромы разнесли, а князю послали грамоту с жалобой... Ярослав, несмотря на все свои старания, должен был выехать, и новгородцы послали за Дмитрием Александровичем, но ошиблись в расчете: Дмитрий отказался ехать к ним, сказавши: «Не хочу взять стола перед дядею». Новгородцы приуныли, особенно когда узнали, что Ярослав копит полки на них, мало того, послал к хану их прежнего тысяцкого Ратибора просить помощи на Новгород; Ратибор говорил хану: «Новгородцы тебя не слушают; мы просили у них дани для тебя, а они нас выгнали, других убили, дома наши разграбили и Ярослава обесчестили». Хан поверил и отправил войско к Ярославу» [106, кн. 2, с. 158–159]. Костромскому князю Василию удалось возвратить с дороги татарскую рать. «Между тем новгородцы поставили острог около города, имение свое вывезли в крепость, и когда явились сторожа Ярославовы, то весь город вышел с оружием от мала до велика. Ярослав, узнав об этом, засел в Русе, а в Новгород послал с мирными предложениями: «Обещаюсь впредь не делать ничего того, за что на меня сердитесь, все князья в том за меня поручатся». Новгородцы отвечали: «Князь! ты вздумал зло на Св. Софию, так ступай: а мы помрем честно за Св. Софию; у нас князя нет, но с нами бог, и правда, и Св. София, а тебя не хотим». ...Дело, впрочем, не дошло до битвы, потому что явился новый посредник: прислал митрополит грамоту... Митрополичьа грамота подействовала, и когда Ярослав опять прислал в новгородский полк с поклоном, то новгородцы помирились с ним на всей своей воле, посадили его опять у себя на столе и привели к кресту» [106, кн. 2, с. 159].

Острое противоборство имело место внутри новгородского общества, между черными людьми и зажиточными, прежде всего боярами. Наиболее показательным примером может служить именуемое в литературе восстание в Новгороде 1418 г. «...Человек один – Степанко – схватил боярина Данилу Ивановича, Божина внука, и, держа, кричал людям: «Да, государи мои, помогите же мне таково расправиться со злодеем этим!» Люди же, услышав его крики, протащили боярина, словно злодея, до веча и избili его чуть не до смерти, а потом, сведя с веча, сбросили его с моста. Один же из Людина конца, Личков сын, желая ему помочь, подобрал его в лодку, и народ, разъярясь на того рыбака, дом его разграбил. А помянутый боярин, желая за бесчестье свое отомстить, схватил своего противника и стал мучить – желая рану исцелить, еще большее бедствие воздвиг; не припомнил сказавшего: «Аз отмщение».

Народ же, прознав, что схвачен Степанко, начал звонить на Ярославле-дворе к вечу, и собиралось людей множество, кричали, препирались несколько дней: «Пойдем на того боярина и дом его разграбим!» И пришли, вооружась и со стягом, на Космодемьянскую улицу, пограбили дом его и других дворов много, и на Яновской улице берег ограбили.

А после грабежа того, перепугавшись, как бы хуже не стало им, козьмодемьянцы вернули Степанка и, придя к архиепископу, молили его послать кого-нибудь к собранию народному. И святитель внял молениям их и отправил Степанка со священником и со своим боярином; и люди приняли Степанка. И вновь разъярился народ, все, словно пьяные, на другого боярина, на Ивана на Иевлича с Чудинцевой улицы, и вместе с домом его много разграбили домов боярских, и монастырь святого Николы на Поле разграбили, говоря: «Здесь житницы боярские! «И еще в то же утро на Людогосей улице пограбили дворов множество, приговаривая: «Нам враги они!» – и на Прусскую улицу пришли, но там отбились от них.

И с того часа стала вражда множиться: прибежали они на свою Торговую сторону, закричали: «Софийская сторона хочет против нас ополчиться и дома наши пограбить» и стали звонить по всему городу, и начали люди сбегаться с обеих сторон, как на битву, в доспехах, на мост Великий; были и жертвы: те от стрел, а те от мечей, и мертвые были будто в бою. И от ужаса того страшного, и от мятежа того великого всколыхнулся весь город, и напал страх на обе стороны.

Прослышав же о междоусобной схватке среди своей паствы, архиепископ Семеон пролил слезы из очей своих и повелел приближенным собрать собор свой; и, войдя в храм святой Софии, начал архиепископ молиться со слезами, и облачился в священные ризы со всем своим собором, и, повелев взять крест господен и образ пресвятой богородицы, пошел на мост. И вслед за ним шли священники и причт церковный, и именитые люди за ними пошли, и множество народа, проливая слезы, говоря: «Усмири же господи, молитвами господина нашего!» И люди богобоязненные припадали к ногам святителя со слезами: «Иди, господине, да усмирит господь твоим благословением междоусобную схватку». Другие же говорили: «Пусть бедствие падет на зачинщиков усобицы!»

И, подойдя, святитель стал посреди моста, и, подняв животворный крест, стал благословлять обе стороны; те же, взирая на честной крест, рыдали. Как узнала та сторона о прибытии святителя, пришел посадник Федор Тимофеевич с другими посадниками и с тысяцкими, поклонились владыке. Владыка внял их мольбам, послал архимандрита Варлаама и отца своего духовного протодиакона на Ярославль-двор, чтобы благословили степенного посадника Василия Есифовича и тысяцкого Кузьму Терентьевича и чтобы разошлись все по домам своим.

И разошлись молитвами святой богородицы и благословением архиепископа Семеона, и настала тишина в городе» [76, с. 501, 503].

Таким образом, в формировании республиканского устройства в Новгороде как выражения духа вольности важную роль сыграли черные люди. Между тем, зажиточные слои были склонны не только к компромиссу, к уступкам князьям, но и прямому преда-

тельству интересов новгородской демократии. Поэтому характер государственного устройства Великого Новгорода носит печать плебейских требований равноправия, являет собой отпечаток интересов черных людей. Как видно из приведенных примеров, новгородская знать, бояре оказались не защищенными против стихийных всплесков недовольства толпы, не имели действенных средств подавления мятежной черни. Следует также заметить, что если во внутри новгородских смутах беднота, вероятно, составляла большинство беснующихся толп, то при внешней опасности и угрозе новгородской демократии нравственное ядро в борьбе за свободу и справедливость составлял средний класс новгородского общества. В отличие от голытьбы им было что терять, было за что сражаться с таким упорством.

В ментальном пространстве новгородской культуры имеют место две доминирующие темы, две абсолютные ценности, которые сразу же бросаются в глаза при чтении новгородских литературных источников, – это темы «Великого Новгорода» или «господина Великого Новгорода» и «святой Софии».

Тема «Великого Новгорода»

Тема «Великого Новгорода» является фундаментальной в духовном пространстве культуры. Ее определяющее положение выражается не в раболепном, подавляющем, а в возвышающем дополнении словом «господин». Во всех официальных документах неоднократно употребляемое словосочетание «Великий Новгород» представляет выделенные места в тексте, несущие особенно важную смысловую нагрузку. Тема «Великий Новгород» носит синтетический характер, содержание которой никто и никогда не определял, потому что всем новгородцам смысл ее, подобно аксиоме, был совершенно ясен. Тема «Великого Новгорода» выступала синонимом Отчизны. Ее семантическое поле очерчивалось обозначением всего духовного настроения, образа жизни вольного города. В этом смысле тема «Великого Новгорода» совпадает с темой «вольности». «Великий Новгород» – это не что-то самодовлеющее над новгородцами. «Великий Новгород» – это они сами, их вольная (с точки зрения внешнего наблюдателя удельно-княжеской Руси или монаха монастыря, суматошная, неупорядоченная) жизнь, которую они готовы были отстаивать от мала до велика до конца. В ценностно-мыслительном пространстве культуры функция темы «Великий Новгород» аналогична теме «Афин» у афинян, «Рима» у римлян (особенно в республиканском Риме), «Флоренции» у флорентийцев и т. д.

Тема «Великого Новгорода» («Пскова» для псковичей) является синтетическим выражением пространства социального бытия вольного города, его мощи, благополучия и процветания. В силу нерефлексивного характера функционирования новгородского и псковского обществ, в которых была недостаточно развита установка по самоосмыслению и самоконструированию, обычно продуцирующая массив письменных источников, возникают затруднения в реконструкции системы координат их ментальных пространств. Осями координат демократического духа новгородско-псковской культуры были доминирующие темы «равенства», «закона», «вольности», «веча» и «добродетели». Генерируемые

этими темами тематические структуры образовывали монолитное, замкнутое пространство свободного общества, которое его обитатели называли «Великим Новгородом» («Псковом»).

Тема «Святой Софии»

Тема «Святой Софии» обозначает самое сокровенное переживание в духовном пространстве новгородской культуры. В самые важные, напряженные моменты новгородской истории новгородцы призывали, обращались к Святой Софии. Описывая страдания и разрушение Русских земель во время татаро-монгольского завоевания, новгородский летописец заключает: «Новгородъ же заступи Богъ и святая великая и зборная апостольская церкви Софья...». [67, с. 76]. Сила Святой Софии ведет к победе и защищает в бою. В 1240 г. в битве со шведами на р. Неве победили «силою святыхъ Софья и молитвами владычица наша богородица и приснодевица Мария» и «придоша вси здрави въ своя си, сохранени Богомъ и святою Софьею и молитвами всехъ святыхъ». [67, с. 77]. В 1257 г. в Золотой Орде воцарился брат Батые Берге, или Берке, который объявил о проведении второй переписи одновременно во всех странах, подвластных татарам. На Русь приехали численники, сочли всю землю Суздальскую, Рязанскую и Муромскую, поставили десятников, сотников, тысячников и темников, не считали только игуменов, чернецов, священников и клирошан. В свободолюбивом Новгороде после вести о переписи все лето продолжалось смятение. Когда зимой Александр приехал с татарами проводить перепись, в Новгороде опять стал сильный мятеж. В Новгороде высказались две враждующие сословные партии: одни горожане никак не хотели дать числа. «Умрем честию за Святую Софию и за дома ангельские», – говорили они: но другие требовали согласия на перепись и, наконец, осилили. [106, кн. 2, с. 154–153]. В приведенном выше отрывке о противоборстве с тверским князем Ярославом Ярославовичем новгородцы говорили: «Князь! ты вздумал зло на Св. Софию, так ступай: а мы изомрем честно за Св. Софию; у нас князя нет, но с нами Бог, и правда, и Св. София, а тебя не хотим» [106, кн. 2, с. 159].

В истории западноевропейских городов, надо полагать, мы не найдем эпизода, когда бы его жители в минуту крайней опасности призывали к битве не за свободу, не за сохранение демократического законопорядка и добродетели, а за кафедральный храм города. Для новгородцев и псковичей самым дорогим были храмы Св. Софии и Св. Троицы. И это была не глубокомысленная метафора в речи полководца или политического деятеля. Это было выражение единого духа всех. Для новгородцев и псковичей Св. София и Св. Троица – это пространства самого сокровенного, высокого, чистого, святого в жизни. Не абстрактный образ храма, а конкретный храм с церковными службами и праздниками, средоточием которых он был, составляет чрезвычайно богатый, сложный, многоплановый образ. Тема Св. Софии» («Св. Троицы») как пространство сокровенного бытия мыслилась как метафизическая основа бытия вольного города. В этом смысле восприятие Св. Софии и Св. Троицы новгородцами и псковичами существенно отличалось от их восприятия москвитями, имевших авторитарное мышление. Если сопоставить по значимости темы

«Великого Новгорода» («Пскова») и «Св. Софии» («Св. Троицы»), то для новгородцев (псковичей), очевидно, более важной была последняя. В их призывах в экстремальной ситуации тема «Св. Софии» («Св. Троицы») стоит на первом месте. Затем идет тема «отечества», которую можно приравнять к теме «В. Новгорода» («Пскова»). Подчеркнем проявляющуюся здесь важную особенность новгородского и псковского духа, характерную для древнерусского и русского духа в целом, – его метафизическую, мистическую направленность, сокровенную устремленность к Богу.

Мышление новгородцев не было перегружено абстракциями, более того, оно вообще было лишено абстракций в современном понимании слова. За исключением наиболее образованных религиозных деятелей, подавляющая масса древнерусского населения не вполне осознавала характер трансцендентности, сверхчувственности божественной реальности. Абстракции Бога-Отца и Бога-Сына в религиозном восприятии славян наполнялись чувственно-наглядными представлениями.

В ментальном пространстве древнерусской культуры от принявшей христианство Киевской Руси до образования Русского централизованного государства важнейшее место занимает церковь не как абстракция, а как главный, центральный храм. Очевидно, что кафедральный храм представлял собой сосредоточие духовной жизни города-столицы и всей земли. Как известно, для строительства храма выбиралось возвышенное, самое предпочтительное место, которое согласно представлениям славян обладало наибольшей сакральной (дом бога), общественно-политической (все основные события происходили перед храмом, перед которым обычно располагалась площадь для веча), эстетической (в хаосе городской застройки, среди деревянных изб, немощенных, полных грязи и мусора улиц, ослепительная белизна и ухоженность храма выступала как действительно совершенное, божественное творение) значимостью. Церковные праздники и богослужения, собрания вече на площади, заключение мира и объявление войны и других важнейших решений перед храмом и т. п. – все это составляло самые сокровенные, дорогие переживания людей, единение их духа в победах и поражениях, радости и несчастьях. Поэтому в иерархии ценностей не было выше ценности, чем святая церковь: у новгородцев – Святая София, у псковичей – Святая Троица. Ценностные приоритеты легко прослеживаются в текстах при перечислении ценностей.

Тема «Святой Троицы»

Особенно они показательны в описаниях важных, критических моментов истории. Так, литовский князь Довмонт, знаменитый защитник Псковской земли, перед битвой с литовцами сказал Давыду и Луве: «Помоги вам Бог и Святая Троица за то, что устерегли войско великое, ступайте отсюда». И ответили Давыд и Лува: «Не уйдем отсюда, хотим умереть со славой и кровь свою пролить с мужами псковичами за Святую Троицу и за все церкви святые. А ты, господин и князь, выступай быстрее с мужами-псковичами против поганых литовцев». Довмонт же сказал псковичам: «Братья мужи-псковичи! Кто стар – тот отец мне, а кто млад – тот брат. Слышал я о мужестве вашем во всех странах, сейчас

же, братья, нам предстоит жизнь или смерть. Братья мужи-псковичи, постоим за Святую Троицу и за святые церкви, за свое отечество!» [76, с. 53]. В «Сказании о Довмонте» есть еще один примечательный эпизод: «...спустя некоторое время, в год 6775 (1268 г.), великий князь Дмитрий Александрович с зятем своим Довмонтом и с мужами-новгородцами и псковичами пошли к Раковору, и было побоище великое с безбожными немцами на поле чистом, и с помощью Святой Софии, премудрости божьей и Святой Троицы победили они полки немецкие 18 февраля в субботу сыропустную» [76, с. 53].

Псковские летописи богаты материалом, посвященным строительству церковей во Пскове и особенно храму Святой Троицы – главной святыни псковичей. Псковские летописцы тщательно фиксируют строительство новых церковей в городе. Особым вниманием наделена церковь Святой Троицы. Они аккуратно отмечают ремонт крыши, строительство ограды, обновление росписи, а также важнейшие события, с ней связанные. Поэтому псковские летописи представляют собой ценный источник для анализа аксиологического и семантического значения темы церкви в ментальном пространстве русской культуры.

В Строевом списке в описании перед битвой с немцами летописец пишет: «И сташе псковичи боеви, помолившеся святой великой троицы и Всеволожи молитве и Тимофееве, и взяше прощение промежи себе и рекоша: братья мужи псковичи, не посоромимъ отецъ своих и дедовъ, кто старъ, то отецъ, а кто млад. то братъ, се же, братья, предлежитъ намъ животь и смерть, посягнемъ за святую Троицу и за святыя церкви, за свое отечество. И бысть бо и сеча велика плесковичам с Немци... в самыи Троицынь день; ...И богъ поможе мужемъ псковичемъ и изборяномъ, посекоша Немець помощью святыя троица и молитвою князя Всеволода и Тимофея, овех побиша, а инии прочь побегоша посрамлени» [88, с. 97]. Таким образом, тематическую последовательность ценностей представляют Святая Троица, святые церкви и отечество. Следует отметить еще один важный момент этой речи, как и Довмонта. Псковичи обращаются к личной ответственности каждого перед своими предками, что свидетельствует о развитости индивидуального начала у псковичей, и обращаются друг к другу, как к братьям, что является одной из высших форм проявления равенства, демократизма. Поскольку подобного рода обращения приобретают характер клише, поэтому можно судить об устойчивости этих отношений.

В 1449 г. архиепископ Новгорода и Пскова владыка Ефимий приехал во Псков «в дом святыя Троица». «А на 3 день своего приезда сбороваше в домоу святыя Троица, и сенедикть чтоша: злыя прокляша, которыи хотять дому святеи Софии и домоу святеи Троицы и Великому Новгороду и Пскову зла, а благоверным князем, лежащим в домоу святеи Софии и в домоу святеи Троицы, темъ пеша вечноую память, тако же и инем добрым людямъ, которыа положиша своа главы и кровь свою прольаша за дома божиа, за православное христианство, тако же и темъ пеша вечноую память; а живоущим окрестъ святеи Софии в Великом Новегороде, тако же и окрестъ святыя Троица во Пскове, а темъ пеша многа лета» [88, с. 138–139]. Место в храме и рядом с ним, где похоронены самые знаменитые религиозные и светские деятели, обладает абсолютной святостью, источником благодати, сакрального воздействия.

Захоронение в соборе политического или религиозного деятеля привязывало его дух, наполняло соборное пространство его сакральной силой и благодатью. Души умерших и захороненных в храме великих людей молились, сражались и всячески помогали жителям города, обеспечивали процветание и возвеличивали собор (например, Св. Софии и Св. Троицы), город (например, Новгород и Псков). «И псковичи положише оупование, – пишет летописец, – на бога и на святую троицу, и на молитву благоверных князеи наших Гаврила и Тимофеа, лежащих оу домоу святыа Троица» [88, с. 122].

Под 1470 г. псковский летописец описывает избрание в Новгороде архиепископа: «Того же месяца въ 15 день посадники новгородский, и тысяцкий, и весь Великои Новгород, оу святого Софеа поставя вече пред святым Софеемъ, и положиши 3 жеребьи на престоле оу святеи Софеи... И избра богъ и святыи Софеи премудрость божия слоужителя своемуу престолоу, а Великому Новоугородоу преосвященного архиепископа, и осташе на престоле жребей Фифилактов протодиакона и ризника владычня» [88, с. 172]. Храмы Св. Софии и Св. Троицы выступают не только в функции посредника, как место трансцендирования, переживания связи с божеством, но и как самостоятельная, автономная сакральная реальность. В тексте имеется ссылка на Бога, на божественное предначертание в избрании новгородского архиепископа; в то же время неоднократно указывается на священнодействие происходящего избрания перед ликом Св. Софии, под «патронатом» ее сакрального воздействия. Отсюда предопределенность жребия ни у кого не вызвала сомнения. Здесь не было случая, был только один выбор, который и реализовался.

Св. Троица (как и Св. София новгородская и киевская) может не только поддерживать, приносить победу, она может наказать за грехи. «Еже врагъ, диаволь, – пишет с негодованием летописец, – нанесе на святоую божию церковь крамолу: другии человеци, тако же забывше страх вышни, оболкъшесе в бестоудство, отрекшесе мира яже в мире, и пришедше в мир, и начаша воздвизатися и препростоу чадъ възднимати по миру на самую соборноую апостольскоую церковь, на дом святыа Троица, истязуя от нея воды и земля даноя в наследье божиа в дом святыа Троица, а миръ облеская лживыми словесы, а река миру тако: несть в том вам никакова греха, толко вы отням тоую землю и воду от домоу святыа Троица, да мне даите в монастырь, ато язъ ведаю. И посадники и весь Псковъ, месяца априля в 7, в неделю цветноую, даше име на вече тоую землю и воду от домоу святыа Троица ... И в тыя часы бысть всему Пскову, еще и вече не поспело разеити, скорбь и туга велика: загоресе во Пскове за стеной того же Матоуте дворе; и бысть пламе и зной велике, показуя начало нашему бестрашью, божию помощью егда вгасиша. ...А все то насъ наказуя человекъ род бестрашныи, не покаяющехся, ни внимающим божественаго Писания» [88, с. 176–177].

Когда царевна Софья ехала из Западной Европы в Москву, то маршрут был проложен с непременным проездом через Псков и Новгород, где главным мероприятием было посещение Св. Троицы и Св. Софии. Согласно Строевому списку, «...и приехавши в дом живоначальныя Троицы; и благословение от священниковъ приемши, и знаменавше оу пречистей в домоу живоначальныя Троица; и тако вшедши в возъ, и поезде с великою че-

стью из Пскова...» [88, с. 191]. Для псковичей Св. Троица была действительно живоначальным источником, одним из главных генераторов духовной культуры. Летописец, передавая обращение великого князя Ивана III Васильевича к псковичам, писал: «...а князь великой хощеть стояти за дом святыя Троица и за Псковъ за свою вотчину» [88, с. 194].

Псковская республика

Псковская республика, детище Великого Новгорода, пошла по пути духовно-нравственного развития значительно дальше своей бывшей метрополии. Как отмечает В. О. Ключевский, до половины XIV в. Псков «был пригородом Новгорода, в 1347 г. по договору с Новгородом получил независимость от него, стал называться младшим его братом» [37, т. 2, с. 70–71].

Историческое значение Псковской земли в истории русской культуры заключается в том, что она породила уникально сбалансированный, самодостаточный духовный мир, который никогда и нигде вплоть до конца XX столетия в России аналогов по своей гармоничности не имел. Странно, что столь примечательное явление в русской истории и культуре, насколько можно судить, до сих пор не оценено по достоинству и не получило систематического анализа.

В отличие от княжеско-дружинной культуры северо-восточной Руси, развитие ценностно-мыслительного пространства которой по мере расширения экспансии Московского княжества приобретало все более антигуманный характер, ментальное пространство псковской культуры, несмотря на постоянные военные столкновения с литовцами, немцами, насыщалось ценностями христианской морали. В формирующейся русской культуре закладывалась фундаментальная ценностная структура «Сила-Насилие-Страх», которая в большой степени задавала метрику всего ментального пространства и ненормальное течение культурно-творческого процесса. Русская православная церковь могла только смягчить ее негативное, разлагающее для развития личности воздействие.

Христианство в Московии всегда было формой внутреннего протеста, отрицания жестокости, мерзости социальной жизни, бегством в мир, который только и давал успокоение. Отсюда вечный разлом ментального пространства русской культуры, бесчеловечность, рабство социального бытия, чистота и искренность христианского порыва. В Псковской земле этого разрыва не было. Христианство задавало фундаментальную структуру тематического пространства, определяло его метрику. Псковичи построили мир, в котором не было места жуткому страху Насилия, а энергия Силы была направлена на защиту отечества, своей свободы. Если в истории русской культуры всякое достижение есть подвиг, преодоление господствующей ментальной насильственной структуры, то в псковской республике преобладала свободная реализация волеизъявления.

Безусловно, ценностно-мыслительное пространство Псковской земли требует более полного исследования. К сожалению, до нас дошло небольшое число псковских письменных источников, среди которых псковские летописи содержат наиболее богатый материал. Поэтому реконструкция псковского ментального пространства представляет собой

достаточно сложную задачу. Исходной проблемой тематического анализа является выявление доминирующих тем как абсолютных ценностей, осей координат духовного пространства культуры, которые определяют его структуру, основные направления развертывания. Выделение базовой ценностно-мыслительной конструкции, образуемой универсальными абсолютными ценностями, открывает возможность для осуществления более глубокого исследования.

Новгородские и псковские ментальные пространства родственны не только по происхождению (Псковская республика выделилась из Новгородской земли), но они очень близки и по своей тематической структуре. Они отличаются лишь размерами (Новгородская республика обладала значительно большей площадью, природными и людскими ресурсами, финансовым капиталом и др.) и степенью внутренней стабильности (в отличие от мятежного, внутренне напряженного, волнующегося новгородского мира, псковский – демонстрация единодушия, сплоченности, политической стабильности). Новгородское и псковское общества – это демократические, основанные на законе и христианских ценностях гражданские общества. Как и Великий Новгород, псковский мир образуют две ФТС, выступающие двумя ценностно-тематическими центрами пространства культуры: гражданская и христианская. Они являются универсалиями этих двух подобных ментальных пространств в том смысле, что всякое духовное явление этих привлекательных миров нагружено христианскими и вольнолюбивыми мироощущениями.

Тема «вольности»

Тема «вольности» во Пскове, как и в Новгороде, представляет собой сложное, синтетическое образование. Она также включает в себя идею равноправия как основополагающего, смыслообразующего принципа. Подобно новгородским, псковские грамоты содержат перечисления представителей всех социально значимых слоев общества с обязательным заключительным выражением «весь Псков». Например, в грамоте (1480 г.) псковского князя Василия Васильевича польскому королю Казимиру говорится: «...посадники псковские, и степенники, и старие посадники, и сынове посадничы, и бояре, и соцькие, и купьцы, и житии люди, и весь Псковъ, челом бьеть» [20, с. 325]. Псковская социальная иерархия отличается от новгородской. Большую роль играют посадники. Поэтому наряду со старыми (т. е. бывшими) посадниками употребляются сыновья посадников. Они не только занимаются вопросами внутреннего управления, суда, но и выполняют внешнеполитические функции (штат послов формировался исключительно из числа посадников, иногда к ним добавляются бояре). Поскольку Псков, как вольный город, вырос из пригорода Новгорода и не составлял тысячи, то в нем не сформировалась должность тысяцкого, а следовательно, и слой степенных (т. е. бывших) тысяцких. Вслед за боярами идут соцькие, которые входили в правительственный совет и судебную коллегия, господу. Вероятно, они набрали такой политической вес вследствие важности своих функций, в частности при наборе ополчения, организации походов. В Пскове, в отличие от Новгорода, купцы приобрели большее значение, чем житьи люди, поэтому они в иерархии следуют за соць-

кими. Все вышеперечисленные слои составляли элиту псковского общества. Черные люди в псковских грамотах и летописях, как правило, не упоминаются. Однако главной особенностью ментального псковского пространства было равенство всех в свободе. Это обстоятельство отмечает и В. О. Ключевский: «Но самые характерные особенности встречаем в составе черного населения, преимущественно сельского. И в Псковской земле было развито землевладение земцев и сябров. Но здесь нет следов холопства и полусвободных состояний, подобных новгородским половникам. В этом отношении Псковская область была, может быть, единственным исключением в тогдашней России. В псковском законодательстве заметно даже усиленное внимание к интересам изорника, как назывался там крестьянин, работавший на земле частного владельца. Это вольный хлебопашец, снимавший землю по годовому договору из четвертого или второго снопа и пользовавшийся правом перехода от одного владельца к другому» [37, т. 2, с. 89–90].

Монолитность псковского духа

Одной из самых привлекательных примет псковского духовного пространства является его монолитность, внутреннее единство псковского духа – духа не угнетенного, а свободного, христиански насыщенного духа. В отличие от Новгорода, во Пскове практически не было внутренних усобиц. «...Боярская аристократия в Пскове не вырождается в олигархию, – пишет В. О. Ключевский, – политические столкновения не разрастаются в социальный антагонизм, не зажигают партийной борьбы; обычные тревоги и неровности народных правлений сдерживаются и сглаживаются. Можно заметить и некоторые причины такого направления общественных отношений, как бы сказать, столь мягкого тона псковской политической жизни. Ограниченное пространство Псковской земли не давало такого простора для развития крупного боярского землевладения, какой открывался для того в беспредельной Новгородской области. Потому политическая сила псковского боярства не находила достаточной опоры в его экономическом положении, и это сдерживало политические притязания правительственного класса. В связи с тем незаметно ни резкого сословного неравенства, ни хронической социальной розни, как в Новгороде. Бояре наравне с прочими классами «обрубались», несли со своих земель военные тягости по вечевой разверстке» [37, т. 2, с. 89].

Важнейшим фактором сплочения псковского общества являлась постоянная внешняя угроза, необходимость всеобщего гражданского единства для защиты своего отечества, целостности своего мира. В Строевом списке летописец пишет: «В лето 6915 (1407 г. – В. М.). Индикта в 15. Князь Данило Александрович, посадник Юрьи Филипьевич и весь Псковъ подъемша всю свою область, идоша на Немецкую землю» [88, с. 113]. «...Того же лета, князь великий Константинъ...с мужи со псковичи поднемше всю свою область и пригороды, и идоша за Норову воевать...» [88, с. 114].

В отличие от вольных городов Италии, например, Флоренции, которые в военных предприятиях использовали преимущество наемников, псковичи для защиты своей земли и организации военных походов возмездия и за добычей опирались большей частью на

собственные силы. Поэтому нередко приходилось проводить массовые наборы. «Того же лета прислал князь великой Иоанъ Васильевичъ воеводу своего князя Федора Юрьевича и с людьми своими во Псковъ по псковскому челобитию в помощь псковичемъ на Немець, месяца июлиа в 8., и быша во Пскове с неделю; ...В то же время князь псковский Иоанъ Александровичъ и посадники псковския начаша совокоупляти пригорожяны изо всех пригородовъ и изо властей людей; совокупившися псковичи с пригорожяны и со всеми людьми, и поидоша с воеводою князя великого и съ ихъ силою за Великую реку к Новому городку немецкому, и начаша съжидатися во Изборске» [88, с. 154]. Таким образом, всего за неделю было собрано войско со всей Псковской земли. При описании подготовки к походу на Новгород по велению великого князя Ивана Васильевича в 1471 г. летописец сообщает: «...а всемъ Псковом начаша по всем концом рублися искрепка, а посадниковъ и бояръ великих на вече всем Псковом начаша обробрати доспехы и с конмы» [88, с. 180]. Следовательно, в конное войско привлекались посадники и бояре великие по решению веча.

В битвах складывалось боевое братство, проявлялось подлинное единство псковского народа. Под 1343 г. Синодального списка летописи читаем: «В лето 6851. Месяца мая въ 26 псковичи подъемше всю свою область и поехаша воевати земля Немецкыя о князи Иване, и о князи Остафьи, и о посаднице Володце, и воеваша около Медвежьей головы 5 дней и 5 ночей, не слазяще с коней, где преже того не бывали ни отци их. И бысть егда възвратишася с полоном, и мало не доехавшим Нового городка со две версты, нападоша на них погоня немецкая множество на Мале борку на тесне. И сташа псковичи, ополчившеся, и помолившеся святей троици и прощение вземше друг с другомъ, съступишася с Немци и на самыи Троичинъ день. И на первомъ ступе оубиша Кормана посадника, и Кюра Костинича, и Онтоня сына Ильина, и инех пскович 17 человек всех, и помощию святыя троици одолеша Немцомъ, овех иссекоша, а инии ранени побегоша посрамлени» [88, с. 25–26].

Демократизм псковского духа выражался также в том, что деятельность должностных лиц (посадников, прежде всего) рассматривалась как волеизъявление народа. Летописец Строевого списка при описании подписания мирного договора между Новгородом и Псковом в 1434 г. пишет: «И пожаловаль богъ и святыи Софеи и владычне благословение, псковская челобитье приняли, и взяше миръ по старине; и целоваль крестъ Селивестръ посадник и Стефанъ сынъ посадничъ Родионов и их дружина за весь Псковъ и за вси пригороды и за вси волости к Новгороду по старине; а от Новагорода целова крестъ Самсонъ посадникъ Ивановичъ и тысяцкой Федоръ Елесеевичъ за весь Великои Новгород, и за всеи пригороды, и за вси свои волости къ Псковоу по старине» [88, с. 130].

Вероятно, в псковском обществе границы между социальными слоями не были слишком жесткими. Поэтому для инициативных, предприимчивых людей имелись возможности сделать карьеру. В Строевой летописи об одном из наиболее удачных походов псковичей сообщается: «Дивно бе се, братье, чюдо и дива исполнено и достойно памяти, коль велице и страшне соущи брани, ни одинъ человекъ псковской рати не паде, и не да-

лече двама поутми, но и мость лежит троупья немецкого, коуды бегли Немци. А иная сила псковская, нероублении люди, охвочей человекъ в то же время ходиша за Изборско в слободу, и воеваша немецкою властью, поимаша полоня бесчислено, и приидоша сами здрави съ многым полоном, а воеводою оу нихъ былъ Ивашко диакъ» [88, с. 153]. Выражение летописца «Ивашка дьяк», а не по имени и отчеству, как было принято во Пскове обращаться к уважаемым людям, дает основание сделать вывод о том, что командование военной операцией доверили человеку из низов, который с ней справился блестяще. Примечательно, что в псковских летописях часто фиксируются их потери в сражениях, которые составляли от нескольких человек до двух-трех десятков, что позволяет заключить о высокой ценности индивидуальной человеческой жизни в псковской культуре.

В целом можно утверждать, что на Псковской земле гуманистические традиции пустили наиболее глубокие корни. Псковское общество и псковское общественное сознание строилось на равноправии, свободе, законе, уважении прав человека, христианской морали. Судная грамота (основной свод законов Псковской республики) «дает предпочтительное значение присяге, – пишет В. О. Ключевский, – отдавая обыкновенно на волю истца решить тяжбу этим способом: «хочет, сам поцелует или у креста положит...» Такое доверие закона к совести тяжущихся должно было иметь опору в характере самого быта» [37, т. 2, с. 91]. С. Герберштейн в своем труде о Московии только псковичей удостоивает положительной оценки, при том очень высокой: «В результате просвещенные и даже утонченные (! – В. М.) обычаи псковитян сменились обычаями москвитов, почти во всех отношениях гораздо более порочными. Именно псковитяне при всяких сделках отличались такой честностью, искренностью и простодушием, что [не прибегая к какому бы то ни было многословию для обмана покупателя] говорили только одно слово, называя сам товар. Прибавлю также, кстати, что псковитяне и до сего дня носят прически [не по русскому, а по польскому обычаю] на пробор» [18, с. 151].

Как и в Новгороде, в Пскове свято охраняют права и достоинство своих граждан во внешних отношениях. «Того же лета (1463 г. – В. М.), – пишет летописец, – Немци юрьевци посла псковского Кондрата сотцкого и гостя псковского всадиша в погребь, и псковичи немецкого гостя посадиша в погребь, а на мироу и на крестном» [88, с. 151]. В договорной грамоте от 30 декабря 1440 г. литовского князя Казимира с Псковом оговаривается: «А мне, великому князю Казимиру, блюсти псковитина, как и своего литвина; такожь и псковичомъ блюсти литвина, как и псковитина» [20, с. 322].

Тема «вече»

Квинтэссенцией псковского свободолобивого духа единения людей как граждан вольного города было вече. Псковское вече являлось высшей формой государственной власти, абсолютной ценностью. «Пригородное положение Пскова, – справедливо отмечает В. О. Ключевский, – отразилось на авторитете его князя, когда город стал вольным. До того времени псковский князь, присланный ли из Новгорода или призванный самим Псковом, был наместником или подручником новгородского князя либо веча. Он и теперь

сохранил то же значение; только его прежнее отношение перешло к псковскому вечу: он не разделял власти с этим вечем, а служил ему как наемный вождь боевой дружины, обязан был защищать страну, исполняя поручения Пскова наравне с посадниками, и за то получал определенный корм. Права новгородского князя, участие в законодательстве и управлении, в назначении и смене должностных лиц перенесены были не на псковского князя, а достались безраздельно тамошнему вечу, которое сверх законодательства и суда по чрезвычайным и политическим делам принимало еще деятельное участие в текущем управлении» [37, т. 2, с. 88–89].

Гласность, подотчетность должностных лиц вече были обычной практикой государственной деятельности, которая воспринималась как давно и прочно устоявшаяся традиция, по старине. Псковские послы после проведения переговоров с королем Литвы, «и приехавъ во Псков, и ответъ королевъ на вече в посольстве правили» [88, с. 179]. Во второй половине XV в., когда силовое давление московского великого князя на Псков значительно усилилось, частые посольства псковичей в летописях заканчиваются описанием их возвращения и отчета на вече: «Тоя же зимы приеха посоль псковскы с Москвы от князя Иоана Васильевича, посадникъ Тимофеи Власьевич и бояре псковские вси здорови, и повестоваше посолство Псковскоу на вечи» [88, с. 151]. Синодальный список: «Посадники же приехажа въ Псковъ, месяца июля въ 8 день (1486 г. – *В. М.*), и правиша посолство свое на вечи» [88, с. 69]. Подпись и ратификация внешнеполитических договоров происходили также на вече: «Великого князя воевода Федоръ Юрьевичъ и князь псковской, и посадники псковьскіи, и весь Псковъ с послом князя местера рызского и архиепископа рызского по их челобитию за юрьевцов и за пискоупа юрьевского и на всемъ на том и крестъ целовася, и грамоты пописася, и печати своя привесися князя местера и архиепискоуплю пред воеводою великого князя и пред всем Псковом на вече» [88, с. 156].

Вече освобождало от должности наместника князей. «В лето 6971 (1463 г. – *В. М.*). Выгнаша псковичи князя Володимира Ондреевича изо Пскова, а иныя люди на вечи съ степени съпхнули его: и онъ поехал на Москву съ бесчестиемъ к великому князю Ивану Васильевичу жаловатися на Псков» [88, с. 52]. Следующий день после беспрецедентной в истории Псковской республики резни 2 сентября 1476 г. на торгу, спровоцированной творящим разбой и насилия московскими людьми князя Ярослава, летописец Строевого списка описывает: «Псковичи же на заутрея вече поставя, и князю Ярославоу отрексеся, его почаше изо Пскова провадити» [88, с. 205].

Псковское вече было оперативным, действенным, высшим органом народного управления. Когда в 1480 г. на празднике обрезания «Исуса Христа» немцы «Вышгородок взяли»..., «а мужей и женъ и детокъ малыхъ мечи иссекли..., а инии погорели от огня несть числа; и пригониша гонецъ нощию: оуже господа псковычи, городокъ Немцы взяли. И посадники псковьскіи вече звонили нощии 2-ж (т. е. звонили дважды – *В. М.*), и поехала посадники и моужи псковичи той ноци и на завътрея много поехали, той ноци срубившися, съ 4 сох конь» [88, с. 219]. Выходит ночью дважды звонили в вечевой колокол.

Новгород – Псков и Московская Русь – разные миры

Новгород и Псков по сравнению с княжеской, северо-восточной Русью были существенно другими мирами как по ценностно-мыслительной, тематической структуре, так и по направленности развития ментального пространства. Единое пространство русской Православной церкви объединяло эти обособленные миры. Выборность новгородского архиепископа и его большая роль в государственном управлении, функции высшего авторитета, судьи в конфликтных ситуациях, в целом значительно больший демократизм новгородской и псковской церковных организаций и пр. – все это в большой степени отличало их христианскую ментальность. Светские ценностно-мыслительные ориентиры оказались почти диаметрально противоположными. В авторитарном пространстве московской культуры получали дальнейшее развитие Сила, Насилие и Страх. Новгородцы и псковичи не знали тотального насилия, не ведали насилия, как духовного, экономического, социального, политического гнета и связанного с ним жуткого страха. В Новгороде и особенно во Пскове «силовое мышление» было в значительной степени преодолено, разрушено, вытеснено демократически ориентированным на правопорядок мировосприятием. Это были во многом разные, чуждые друг другу миры, что дает основание называть их разными культурами. В новгородских письменных источниках термин «Русская земля» практически не употреблялся. Новгородцы и псковичи не ощущали себя элементами «Русской земли». Под 1221 г. новгородский летописец пишет: «Показаша путь новгородци князю Всеволоду: «Не хотимъ тебя; поиди, камо хочеш; иде к отцеви въ Русь» [67, с. 60]. В новгородских грамотах северо-восточная Русь называлась «Низом». В договорной грамоте 1270 г. Новгорода с тверским великим князем Ярославом Ярославовичем читаем: «А на Низу, княже, новгородца не судити, ни дании ти раздавати» [20, с. 13]. Договорная грамота 1371 г. Новгорода с тверским великим князем Михаилом Александровичем: «А приставовъ ти с Низу въ всю в Новгородскую волость не всылати» [20, с. 30]. Описывая противоборство новгородцев с тверским князем Михаилом, летописец под 1316 г. пишет: «...и поиде князь Михайло к Новгороду со всею Низовскою землею» [67, с. 95]. В последние дни существования Новгородской республики, в декабре 1477 г. новгородские послы пытались отстоять хоть какую-то автономию. Один из аргументов у них был: «Великий Новгород Низового обычая не знает, не знает, как наши государи великие князья держат свое государство в Низовской земле» [106, кн. 3, с. 29].

Историки отмечают локальный, местный характер новгородских и особенно псковских летописей [88, с. 3]. И действительно, упоминания о московской земле чаще всего связаны с деятельностью московского или другого князя, поскольку последние в той или иной мере оказывали влияние на новгородскую или псковскую жизнь. Примечательны сообщения о Куликовской битве в псковских летописях. Синодальный список: «В лето 6888. Князь великий Дмитриий и вси князи руския бишася с Тотары за Доном. Того же лета в озере Чюдскомъ истопоша 24 лодей псковских» [88, с. 29]. Строевой список: «В лето 6888. Высть похваление поганых Татаръ на землю Роускую: бысть побоище велико, бишася на Рождество святыя богородица, в день соуботныи до вечера, омеркоше бьючи-

ся; и пособи богъ великомуу князю Дмитрею, биша на 30 версть гонячися. А в то время в озере в Чюдскомъ истопло 24 лодьи» [88, с. 106]. В Строевом списке нашествие Тохтамышша, разорение Москвы даже не упоминается. А в Синодальном списке читаем: «В лето 6890. Взята бысть Москва от царя Тартаныша. Того же лета князь местерь с силами и князь Скиригаило с Литвою придоша к Полочку, и стояше 13 недели, отъидоша не взмеше» [88, с. 29].

Новгород и Псков, с одной стороны, а княжеская, затем Московская Русь, с другой – были существенно различными ментальными реальностями, с различными судьбами и траекториями духовного развития. Не следует забывать, что новгородский и псковский миры складывались и развивались, в целом просуществовали приблизительно три с половиной столетия (от смерти Владимира Мономаха и распада Киевской Руси до завоевания и разрушения их Москвой). Новгород и Псков, конечно, не элементы западноевропейской культуры. Они есть порождение русского духа, древнерусской культуры. Новгород и Псков обозначили самую позитивную, перспективную траекторию развития русского общества, русской культуры, которой не суждено было реализоваться. Очень странно, что разрушение столь красивых ментальных миров Иваном III, а затем его сыном Василием обычно описывается русскими и советскими историками как некое доброе деяние в деле «собирания русских земель».

Разрушение новгородского мира

Накануне. По мере расширения Московского княжества во второй половине XV в. за счет захвата земель других княжеств и наращивания силового давления все более необходимой становилась задача подчинения Новгородской и Псковской республик, разрушения их вольнолюбивого духа. Для Ивана III захват мятежного и богатого Новгорода представлял особый интерес. Однако высокий духовный, нравственный авторитет новгородского архиепископа Ионы до времени сдерживал его хищнические притязания в отношении Великого Новгорода. Чтобы отвести угрозу от новгородцев, архиепископ Иона уже в преклонные годы вынужден был по приглашению митрополита Ионы и московских князей Василия и Ивана совершить поездку в Москву. «Знал ведь он, – пишет автор «Повести об Ионе, архиепископе новгородском», – что строятся из зависти злые козни против людей его и города, поэтому-то с присущей ему простотой и смирением пришел он на помощь городу и людям, воистину – добрый пастырь, готовый душу свою положить за овец своих!» [73, с. 363]. «Ныне же услышь мою просьбу, – говорил Иона, – и увещевания мои прими, как благочестивый князь и превосходящий других князей во многих добрых делах. Из-за какой-либо нечестивой клеветы не накажи невиновных, спокойно взирай на повинных в рабство свободных людей». Мудрый Иона за ворохом различных претензий к новгородцам ясно видел суть происходящего, поэтому просил: «не отдавай в рабство свободных людей» [73, с. 365].

В этой повести содержится любопытная оценка новгородской жизни накануне московского завоевания: «А земля Новгородская пребывала в полной тишине, и не слышно

было войн во все дни архиепископства его. И новгородцы по наставлению Ионы жили в любви между собой, никогда не затевали междоусобных распей друг с другом. А земля плодоносила больше, чем в другие годы, и во всех новгородских и псковских пределах было изобилие всяких плодов. Таково было благословение, дарованное господом богом городу нашему по его молитвам, и все наслаждались многочисленными благами, веселье и радость всюду, и не было ни вражды, ни мятежа, но тишина, мир и любовь – во все годы епископства его» [73, с. 371]. «... Радовались люди божьим дарам, без тревог и печалей жили, веселясь» [73, с. 373]. Делая скидку на элемент идеализации новгородской жизни, следует заметить, что после падения Пскова, последнего оплота русского свободного республиканского духа, при всем желании нельзя найти в русской истории вплоть до конца XX века подобной оценки, когда бы русские люди просто жили и радовались жизни, потому что так называемое «воссоединение» или «собрание русских (а впоследствии и не русских) земель вокруг Москвы» было процессом завоевания, распространения на захваченных территориях духовного гнета Силы, Насилия и Страх, установления атмосферы тотального рабства и несвободы как фундаментальной ценностно-тематической структуры. Она может принимать временами более или менее смягченные формы, но в целом остается неизменной базовой ценностно-мыслительной конструкцией русского духа, вплоть до настоящего времени. Всякий акт «воссоединения» сопровождался разбоем, грабежами, насилиями, разрушениями в захватываемой земле, что в целом приводило ее к деградации.

Смерть архиепископа Великого Новгорода Ионы 8 ноября 1470 г. сделала новгородцев беззащитными перед лицом московской интервенции. Нет необходимости воспроизводить историческую последовательность завоевания Иваном III Новгородской земли, важно проанализировать культурологический аспект этого процесса – разрушение новгородского ценностно-мыслительного пространства и установление ментальности Московского государства.

Две «партии» в новгородском обществе. После избрания нового архиепископа Феофила новгородское общество раскололось на две партии, которые условно можно назвать партиями «Литвы» и «Москвы». Летописцы донесли до нас в выкриках на вече концентрированное выражение позиций каждой из сторон. Первые призывали: «Не хотим за великого князя московского, не хотим называться его отчиною, мы люди вольные; не хотим терпеть обиды от Москвы, хотим за короля Казимира» [106, кн. 3, с. 14]. Социальную базу этого движения, вероятно, составляли средние и низшие слои новгородского общества, т. е. большинство. Суть и вся правда этого движения заключалась в двух выражениях, в двух самых сильных аргументах: «мы люди вольные» и «не хотим терпеть обиды от Москвы». Партия «Литвы» была партией свободы, открытой конфронтации с Москвой в борьбе за независимость, за свою «вольность». Для всех новгородцев было очевидно: установление власти Москвы подобно татаро-монгольскому игу, если не хуже. Это конец вольной, полноценной, составлявшей плоть и кровь, новгородской жизни. Но также было

очевидно, что Новгород в одиночестве не может противостоять Москве, за спиной которой стояли все княжества северо-восточной Руси и татары.

Лозунг противоположной стороны гласил: «Хотим, по старине, к Москве! Нельзя нам отдаться за короля и поставить владыку у себя от митрополита-латинца» [106, кн. 3, с. 14]. Аргументация представителей этой партии была достаточно сильной. Во-первых, они опирались на принцип старины. Понятие «старины» было одним из фундаментальных представлений, основополагающих ценностей, определявших социальный порядок и своеобразие ментального бытия того периода. Социальное устройство, старина, закладывались, согласно общепринятым представлениям, в эпоху Киевской Руси, потому что ссылки на старину обычно относятся к киевскому периоду Руси. Традиционалистски ориентированное мировоззрение на старину имело глубокие мифологические корни, было порождением «мифологического мышления», его пережитком. Как известно, в мифологическом мировоззрении различают «мифологическое время» как эпоху творения первопричин закладывания универсального мирового порядка и «профанное время» как бытие механического повторения, воспроизведения ранее созданных отношений и взаимодействий.

Вплоть до XVIII века, до правления Петра I, период Киевской Руси воспринимался в северо-восточной Руси как эпоха творения древнерусского общества, как старина, задававшая весь строй социальной жизни, фундаментальный его законопорядок. Творение мыслилось только и исключительно как божественное творение и, таким образом, получало божественное освящение и оправдание. Очевидно, что открытое отрицание старины воспринималось как святотатство.

Мышление того периода было традиционалистским, но не было историческим. Эпоха Киевской Руси ушла в далекое прошлое. В новгородских договорных грамотах всегда важное значение придавалось ссылкам на старину как способе обоснования независимости Новгорода. По мере укрепления независимости Новгородской земли от великих князей (сначала суздальских, тверских, а затем московских) представления новгородцев о старине становились все более модернизированными, более демократичными. Эту тенденцию нетрудно проследить по тем же новгородским грамотам.

Иван III фундаментальный принцип старины истолковывал выгодным для себя образом. «Теперь это слово «старина», – отмечает С. М. Соловьев, – в устах великокняжеских получило особое значение: до сир пор в отношении к великим князьям новгородцы имели важное преимущество действовать во имя старины; теперь, замышляя подданство литовское, они теряли это преимущество, переходившее на сторону великого князя: сперва новгородцы не требовали от князей ничего более, кроме исполнения старинных условий; теперь великий князь требует от новгородцев сохранения старины» [106, кн. 3, с. 1]. Оправдывая завоевание и разрушение Москвой Новгорода, С. М. Соловьев слишком формально истолковывает принцип старины: «При всех этих распоряжениях Иоанновых ни один из старых обычаев, ни одно из старых условий не были нарушены: перемирие с соседним государством было заключено владыкою и Новгородом, но с ведома и по при-

казанию князя; по жалобе новгородцев Иоанн судил, сменил и наказал посадника, ибо имел право верховного суда над всеми, имел право сменять чиновников, объявив только их вину; при этом Иоанн выполнил в точности старинный обычай: давши на обличенных своих приставов, требовал, чтобы Новгород дал также и своих; он заточил осужденного посадника и его товарищей в Москву, но и это была старина: Владимир Мономах, Святослав Ольгович заточали на юг бояр новгородских, и после в договорах это право не было отнято у князей. Иоанн не нарушил ни в чем старины, но давно уже новгородцы отвыкли от нее, ибо в продолжение многих веков великие князья не пользовались своими правами, а новгородцы, пользуясь настоящим, забыли и о прошедшем, и о будущем» [106, кн. 3, с. 24].

Другим сильным возражением против союза с литовским князем Казимиром было опасение экспансии латинства, притеснения и утраты веры по русскому православному обряду, без которой жизнь представлялась невыносимой. Социальную основу этого движения составляло большинство посадников, тысяцких, бояр, житьих людей, купцов, т. е. элита новгородского общества. Следует уточнить, что название «партия Москвы» является весьма условным. С большой долей уверенности можно предположить, что последовательных, принципиальных сторонников Москвы в Новгороде было немного. Партию Москвы составляли умудренные опытом люди, которые видели бесперспективность открытого военного столкновения с Иваном III. Силы были слишком неравные. Поэтому они, с одной стороны, придерживались мягкой, дипломатической борьбы за независимость, с другой – надеялись и под Иваном III сохранить свое имущество и политическое влияние в противостоянии с новгородской чернью.

Перед лицом внешней опасности между новгородцами образовался глубокий раскол. «И так взволновался весь народ их, – пишет автор «Московской повести о походе Ивана III на Новгород,»– и всколыхнулись все, как пьяные: те хотели до великого князя по старине, к Москве, а другие – за короля, к Литве... И великая смута была у них, и сражались друг с другом, и сами на себя поднялись» [73, с. 379]. Победила партия Литвы, а точнее, партия свободы, открытой борьбы за независимость. Новгородские послы, опытные дипломаты и большие мастера в заключении договоров, быстро заключили договор с литовским королем, который, по нашему мнению, гарантировал Новгороду суверенитет, прежнее демократическое устройство и свободу православного вероисповедания.

Приведем основные статьи Договорной грамоты 1470–1471 гг. польского и литовского великого князя Казимира IV с Великим Новгородом, в которой тщательно выписаны ограничения литовской стороны, обеспечивающие политическую, экономическую и религиозную независимость Новгородской республике: «Се язъ честны король польский и князь великий литовский докончяль еси миръ с нареченнымъ на владычество съ Феофиломъ, и с посадники новгородскими и с тысяцкими, из бояры, и съ житьими, и с купци, и со всемъ Великимъ Новымъгородомъ. А приехаша ко мне послове от нареченаго на владычество Феофила, и от посадника степенного, и от тысяцкого степенного Василья Максимовичя, и от всего Великого Новагорода мужей волныхъ посадникъ новгородскийи

Офонос Остафьевичь, посадникъ Дмитрей Исаковичь, и Иванъ Кузминъ, сынъ посадникъ, а от житыхъ Панфилей Селифонтовичь, Кирило Ивановичь, Якимъ Яковличь, Яковъ Зиновьевичь, Степанъ Григорьевичь. Докончаль еси с ними миръ и со всемъ Великимъ Новымъгородомъ, с мужи волными. А держати ти, честны король, Велики Новгородъ на сеи на крестной грамоте. А держати тебе, честному королю, своего наместника на Городище от нашей веры от греческой, от православнаго хрестыянства. А наместнику твоему без посадника новгородского суда не судити. А от мыта кун не имати. А Великому Новугороду у твоего наместника суда не отымати, опричь ратной вести и городоставления. А судити твоему наместнику по новгородской старине. А дворецкому твоему жити на Городище на дворце, по новгородской пошлине. А дворецкому твоему пошлины продавати с посадникомъ новгородскими приставами. А наместнику твоему, и дворецкому, и тиуну быти на Городище в пятидесяти человекъ. А наместнику твоему судити с посадникомъ во владычнемъ дворе, на пошломъ месте, как боярина, так и житего, такъ и молодшего, так и селянина. А судити ему в правду, по крестному целованью, всехъ равно. А пересудъ ему имати по новгородской грамоте по крестной, противу посадника; а опричь пересуда посула ему не взяти. А во владычень судъ и в тысяцкого, а в то ся тебе не вступати, ни в манастирския суды, по старине. А поидеть князь велики московский на Велики Новгородъ, или его сынъ, или его братъ, или которую землю подыметъ на Велики Новгородъ, и о тебе нашему господину честному королю вести на конь за Велики Новгородъ и со всею съ своею радою литовскою противъ великого князя, и боронити Велики Новгородъ. А коли, господине честны король, не умиривъ Великого Новгорода с великимъ княземъ, а поедешь в Лятцкую землю или в Немецкую, а бес тебе, господине, поидеть князь велики, или его сынъ, или его братъ, или кою землю подоиметъ на Велики Новгородъ, ино твоей раде литовской всести на конь за Велики Новгородъ, по твоему крестному целованию, и боронити Новгородъ. А что Ржова, и Великия Луки, и Холмовски погостъ, четыре перевалы, а то земли новгородские; а в то ся тебе, честному королю, не вступати, а знати тебе своя черна куна, а те земли к Великому Новугороду. А Ржеве, и Лукамъ, и Холмовскому погосту, и инымъ землямъ новгородскимъ и водамъ от Литовской земли рубежъ по старине. А сведется новгородцу судъ в Литве, ино его судити своимъ судомъ, а блюсти новгородца, какъ и своего брата литвина, по крестному целованию. А сведется судъ литвину в Великомъ Новгороде, ино его судити своимъ судомъ новгородскимъ, а блюсти его какъ и своего брата новгородца по крестному целованию тако ж... А на Новгородской земле тебе, честны король, седъ не ставити, ни закупати, ни даромъ не примати, ни твоеи королевои, ни твоимъ детемъ, ни твоимъ кнеземъ, ни твоимъ паномъ. ни твоимъ слугамъ... А приставовъ тебе, честны король, не всылати во все волости новгородские. А у нас тебе, честны король, веры греческие православные нашей не отымати. А где будетъ намъ, Великому Новугороду, любо в своемъ православномъ хрестыянстве, ту мы владыку поставимъ по своей воли. А римскихъ церквей тебе, честны король, в Великомъ Новгороде не ставити, ни по пригородомъ новгородскимъ, ни по всей земли Новгородской. А тиуну твоему в Торжку судити судъ с новгородскимъ посадникомъ; такожь и на Волоце, по новгородц-

кои пошлине, новгородскимъ судомъ; и виры и полевое по новгородскому суду. А что во Пскове судъ и печать и земли Великого Новгорода, а то к Великому Новгороду, по старине. А умиришь, господине честны король, Велики Новгородъ с великимъ княземъ, ино тебе взяти честному королю черны боръ по новгородскимъ волостемъ по старине одино-ва, по старымъ грамотамъ, а в иные годы черны боръ не надобе. А Немецкого двора тебе не затворяти, [ни приставовъ своихъ не приста] вливати; а гостю твоему торговати с немци нашею братьею. А посломъ и гостемъ на обе половины путь имъ чистых, по Литовской земле и по Новгородской. А держати тебе, честны король, Велики Новгородъ в воли мужей волныхъ, по нашей старине и по сеи крестной грамоте. А на томъ на всемъ, честны король, крестъ целуи ко всему Великому Новгороду за все свое княжество и за всю раду литовскую, в правду, без всякого извета. А новгородские послове целоваша крестъ новгородскую душею к честному королю за весь Велики Новгородъ в правду, без всякого извета» [20, с. 130–132]. Из приведенных выше положений литовско-новгородской договорной грамоты видно, что новгородцы, опытные юристы и дипломаты, тщательно прописали статьи, обеспечивающие им политическую и экономическую независимость, а также неприкосновенность Православной церкви. Обвинение новгородцев в измене Православию и вхождении в Литовское государство на современном языке можно назвать удачной «черной» пиартехнологией Москвы.

Нашествие московитов. Иван III, не дожидаясь зимы, когда болота, реки и озера станут проходимыми, двинул первые свои отряды на новгородцев в начале июня. Если к московскому князю помощь приходила со всех сторон (были привлечены и татары), то Новгороду не было помощи ниоткуда. Литовский король военными средствами новгородцев не поддержал. «Братья же великого князя все со многими людьми, – пишет автор «Московской повести о походе Ивана III на Новгород», – каждый из своей вотчины, пошли разными дорогами к Новгороду, пленяя, и пожигая, и людей в полон уводя; так же и князя великого воеводы то же творили, каждый там, на какое место был послан. Ранее посланные же воеводы великого князя, князь Данило Дмитриевич Холмский и Федор Давыдович, идя по новгородским пределам, где им приказано было, распустили воинов своих в разные стороны жечь, и пленить, и в полон вести, и казнить без милости жителей за их неповиновение своему государю великому князю. Когда же дошли воеводы те до Русы, захватили и пожгли они город; захватив полон и спалив все вокруг, направились к Новгороду к реке Шелони» [73, с. 389].

Кульминацией противоборства между Москвой и Новгородом была битва при реке Шелони. Несмотря на значительное численное превосходство (новгородцев было до 40 тыс. против 4 тыс. московитов), новгородцы были обречены на поражение. Воины московских воевод пребывали в ярости, не нуждались в психическом и моральном настрое, «...с большими силами собравшиеся на противников, – подобно тому, как прежде прадед его, – пишет с негодованием автор «Московской повести...», – благоверный великий князь Дмитрий Иванович, на безбожного Мамаю и на богомерзкое его воинство татарское, так же и этот благоверный и великий князь Иван на этих отступников. Ибо хотя и христиана-

ми назывались они, по делам своим были хуже неверных. Вот и пошел на них князь великий не как на христиан, но как на язычников и на отступников от правой веры» [73, с. 387]. Это апофеоз жестокости под личиной христианской святости!

Новгородцы проиграли сражение еще до его начала. Мы отвлекаемся от анализа военных аспектов этого события, неорганизованности, непрофессиональности и т. д. новгородского войска. Для нас представляет интерес, прежде всего, ментальная сторона Шелонской битвы. Важно подчеркнуть отсутствие единства среди новгородцев. Автор «Новгородской повести о походе Ивана III Васильевича на Новгород» пишет: «...конное войско не подошло к пешему войску на помощь вовремя, потому что отряды архиепископа не желали сразиться с княжеским войском, говоря: «Владыка нам не велел на великого князя руки поднять, послал нас владыка против псковичей». И стали новгородцы кричать знатым людям, которые прибыли с войском к Шелони: «Сразимся сейчас», но каждый говорил: «Я человек небольшой, подрастратился конем и оружием» [73, с. 405].

И в этой связи возникает вопрос: насколько новгородцы осознавали, что они стоят на пороге конца, конца вольной жизни, за которую они сражались с беспрецедентным в русской истории упорством с внешними и внутренними врагами не одно столетие? На наш взгляд, новгородцы, в отличие от граждан западноевропейских вольных городов, например, Италии, не осознавали в полной мере фундаментальную, абсолютную ценность в их социальном и ментальном бытии свободы. Понятие «свободы» есть категория осознанного бытия, рефлексивного сознания, плод рефлексивной культуры. В истории Флоренции и Великого Новгорода, при всем различии между ними, просматриваются некоторые аналогии: наличие крупного финансового капитала, его концентрация в руках небольшой группы финансовых магнатов, острые противоречия между богатыми и городской беднотой, политическая нестабильность, политическая активность городских низов в отстаивании своей свободы и др. Однако флорентийцы отличались большей развитостью всех этих отношений, в частности более глубоким пониманием свободы. «Историю Флоренции» Н. Макиавелли можно назвать трудом о свободе, борьбе отдельных слоев и всех вместе граждан за свободу, потому что последняя являлась основным и осознанным мотивом их поведения. Приведем один из эпизодов. Когда в 1342 г. герцог Африканский сконцентрировал в своих руках большую власть и возникла угроза флорентийской демократии, часть членов Сеньории отправилась к герцогу, и один из них обратился к нему с речью: «Вы хотите обратить в рабство город, который всегда жил свободно, ибо власть, которую мы в свое время вручали королям неаполитанским, означала содружество, а не порабощение. Подумали ли вы о том, что означает для такого города и как мощно звучит в нем только слово «свобода»? Слово, которого сила не одолеет, время не сотрет, никакой дар не уравновесит. Подумайте, сеньор, какие силы потребуются, чтобы держать такой город в рабстве... Нет сомнения, что время не может заглушить жажду свободы, ибо сколь часто бывали охвачены ею во многих городах жители, никогда сами не вкушавшие её сладости, но любящие её по памяти, оставленной их отцами, и если им удавалось вновь обрести свободу, они защищали ее с великим упорством, презирая всякую опасность. А если бы даже

этой памяти не завещали им отцы, она вечно живет в общественных зданиях, в местах, где вершили дела должностные лица, во всех внешних признаках свободных учреждений, во всем, что стремятся на деле познать все граждане. Какие же деяния рассчитываете вы совершить, способные уравновесить сладость свободной жизни или вытравить из сердца граждан стремление вернуть нынешние установления? Нет, ничего такого не удастся вам сделать...» [58, с. 294–295].

Новгородцы такого глубокого понимания свободы как фундаментальной ценности их социального бытия не обнаруживают. Поэтому применительно к новгородскому и псковскому ментальным мирам целесообразно говорить не о теме «свободы», а о теме «вольности» как форме не вполне осознанного бытия свободы. Как уже отмечалось, основным поборником вольности в Новгороде были городские низы, как, впрочем, и во Флоренции попопаны. Любопытно, что при московском завоевании во много раз больше теряла новгородская знать, которая не проявляла большой активности.

Автор «Московской повести...» отмечает широкий социальный состав новгородского войска: «А новгородские посадники, и тысяцкие, и с купцами, и с житыми людьми, и мастера всякие или, проще сказать, плотники и гончары, и прочие, которые отродясь на лошади не сидели, и в мыслях у которых того не бывало, чтобы руку поднять на великого князя, всех их те изменники силой погнали, а кто не желал выходить на бой, тех они сами грабили и убивали, а иных в реку Волхов бросали; сами они говорили, что было их сорок тысяч в том бою» [73, с. 391]. Автор-московит, являясь тенденциозным, открыто москвоцентристским источником, преувеличивает принудительный характер формирования новгородского войска. Какой нужно обладать политической и полицейской силой, чтобы согнать 40 тысяч воинов? Кстати, опять отмечается нежелание и даже опасение (грех перед богом идти против старины) «руку поднять на великого князя».

После катастрофического поражения новгородцев тот же автор пишет о большом количестве, до 12 тысяч убитых и пленных, до 2 тысяч: «схватили живьем более двух тысяч; схвачены и посадники их: Василий Казимир, Дмитрий Исаакович Борецкий, Кузьма Григорьев, Яков Федоров, Матвей Селезнев, Василий Селезнев – два племянника Казимира, Павел Телятев, Кузьма Грузов, а житых множество» [73, с. 391]. Перечисление посадников и последняя фраза «а житых множество» указывает на достаточно активное участие в битве зажиточных людей.

Другое сражение в Двинской волости двинян с московским войском было более напряженным. Битва продолжалась целый день, «бились до захода солнечного, и, за руки хватая, рубились, и знамя у двинян выбили, а трех знаменосцев под ним убили: убили первого, так другой подхватил, и того убили, так третий взял, убив же третьего, и знамя захватили. И тогда двиняне взволновались, и уже к вечеру одолели полки великого князя и перебили множество двинян и заволочан» [73, с. 395]. Жаркая схватка у р. Двины показывает, что новгородская провинция еще более отчаянно сражалась за свою свободу.

Тотальное разрушение. Операция по «присоединению» к Москве в 1471 г. дорого обошлась новгородцам. «А били челом великому князю шестнадцатью тысячами сереб-

ром в новгородских рублях, кроме братьев великого князя и князей прочих: бояр, и воевод, и всех остальных, которые ходатайствовали за них; а земля их вся пленена и сожжена до самого моря, ибо не только те были, которые с великим князем и с братьями его, но и со всех сторон пешею ратью ходили на них, и псковская вся земля от себя их завоевывала. Не бывало на них такого нашествия с тех пор, как и земля их стоит» [73, с. 397]. В результате этого похода Ивана III была подорвана экономическая, политическая и военная мощь Новгорода. Он перестал быть великим.

После 1471 г. Иван III осуществлял дальнейшее разрушение новгородского мира в двух основных направлениях: путем подрыва экономического и политического могущества новгородской элиты с последующей её ликвидацией и путем дезорганизации системы управления Новгородской землей и замены ее московским чиновничьим аппаратом.

В ноябре 1475 г. Иван III по прибытии в Новгород челобитья не принял и заявил: «Известно тебе, богомольцу нашему, и всему Новгороду, отчине нашей, сколько от этих бояр и прежде зла было, а нынче, что ни есть дурного в нашей отчине, все от них; так как же мне их за это дурное жаловать?» [106, кн. 3, с. 24]. Это высказывание Ивана III положило начало устойчивой традиции в русской культуре в формировании образа бояр как главного источника смут и неприятностей в государстве. У Ивана III обвинения и преследования были направлены на новгородских бояр. Во время правления его сына Василия и присоединения Пскова уже без обвинений подверглись репрессиям псковские бояре. В обоих случаях главную опору великого князя составило московское боярство. Иван IV, превратив всех в рабов, придал гонениям на бояр универсальный характер.

Новгородская знать среди всех слоев новгородского общества была наиболее лояльна, терпима к власти великого князя, что явилось, на наш взгляд, главной причиной реализации облегченного для Москвы сценария завоевания Великого Новгорода. В 1475 г. жестокая сила московского князя и вакханалия насилия 1471 г. существенно изменили свободлюбивое сознание новгородцев. Жуткий страх уже, вероятно, парализовал их волю. Новгородские посадники во главе с архиепископом Феофилом, бояре, житьи люди, купцы попытались откупиться. Ставки были очень высоки. Чтобы взять на поруку обвиненных Иваном III, ему было выплачено 1500 рублей. За исковые убытки великий князь велел взыскать с виновных 1500 рублей, судных пошлин. «С 4 декабря начались пиры у знатнейших новгородцев для великого князя и продолжались до 19 января: каждый хозяин дарил гостя ковшами золотыми, деньгами, мехами, рыбьими зубьями, сукнами, ловчими птицами, вином, лошадьми. Те посадники и тысяцкие, которые не успели дать пиров для великого князя, подносили ему дары, какими хотели дарить на пирах; из купцов и житых людей не остался ни один, который бы не пришел с дарами, даже и молодые (незначительные) люди многие были у него с дарами и челобитьем; степенный новоизбранный посадник Фома Андреевич Курятник вместе с тысяцким поднесли ему 1000 рублей» [106, кн. 3, с. 24]. Для сравнения следует заметить, что псковичи, со слов летописцев, давали в качестве дара от всего Пскова от 50 до 150 рублей. Но эти богатые дары не смягчили их печальную участь.

В 1477 г. новгородское ментальное пространство было окончательно разрушено. Новгородский мир как специфическая ценностно-мыслительная реальность перестал существовать. Вече было упразднено, вечевой колокол был снят и отвезен в Москву. В Новгородской земле была установлена московская система управления и московская администрация. Иван III, въезжая в Новгород, сказал во всеуслышание: « Я, государь ваш, даю мир всем невинным, не бойтесь ничего!» В тот же день 50 человек, главных врагов Москвы, были захвачены и пытаны. Архиепископ новгородский Феофил был взят и отослан в московский Чудов монастырь под стражу, богатство его отобрали в казну; 100 главных заговорщиков подверглись смертной казни. 100 семей детей боярских и купцов разосланы по низовым городам. Но и этим дело не кончилось, говоря современным языком, «зачистка территории» продолжалась еще долго. В 1484 г. по доносу до 30 человек больших и житых людей было схвачено, дома их разграблены, сами подвергнуты пытке; когда их приговорили к смертной казни, то перед виселицею стали они прощаться друг с другом и каяться, что напрасно клепали друг на друга на пытке. Услыхав об этом, великий князь не велел их вешать, но велел сковать и посадить в тюрьму, а жен и детей их послать в заточение. В 1487 г. переведено из Новгорода во Владимир 50 семей лучших купцов. В 1488 г. привели из Новгорода в Москву больше 7 тыс. житых людей за то, что хотели убить наместника великокняжеского Якова Захарыча; некоторых Яков казнил еще в Новгороде, других казнили в Москве, остальных отправили на житье в Нижний, Владимир, Муром, Переяславль, Юрьев, Ростов, Кострому и другие города; на их место посланы в Новгород из Москвы и других городов низовых дети боярские и купцы [106, кн. 3, с. 32–33]. Эта бесчеловечная, своеобразная «ротация», очевидно, преследовала цель вытравить свободолюбивый дух новгородцев.

В завершение самого общего описания этой расправы нельзя не привести свидетельство С. Герберштейна. Оно содержит некоторые неточности (например, относительно битвы на реке Шелони), но является очень важным, потому что точно воспроизводит общественное мнение в Московии в первой трети XVI в., т. е. полвека спустя падения Новгорода, поскольку С. Герберштейн тщательно и корректно собрал и воспроизвел этот материал. Он пишет: «В то время как этим княжеством управлял по своей воле архиепископ, на них напал московский князь Иоанн Васильевич и семь лет подряд вел с ними жестокую войну. Наконец в ноябре месяце 1477 года по рождестве Христовом он победил новгородцев в битве на реке Шелони и, принудив их на определенных условиях подчиниться его власти, поставил от своего имени наместника над городом. Но, считая, что он еще не располагает полной властью над ними, и, понимая, что не может достигнуть этого без войны, он явился в Новгород под благочестивым предлогом, желая будто бы удержать новгородцев, которые якобы собирались отпасть от русского закона (в латинство); пользуясь таким поводом, он занял Новгород и обратил его в рабство. Он отнял все имущество у архиепископа, граждан, купцов и иноземцев и, как сообщали некоторые писатели, отвез оттуда в Москву триста повозок, нагруженных золотом, серебром и драгоценными камнями. Я тщательно расспрашивал в Москве об этом и узнал, что повозок с добычей увезено было

оттуда гораздо больше. Да это и неудивительно, ибо по взятии города он увез с собой в Москву архиепископа и всех, более богатых и влиятельных лиц, послав в их владения как в новые места обитания своих подданных» [18, с. 148]. Следует обратить внимание, что в восприятии жителей Московии эта акция Ивана III рассматривается не иначе как завоевание Новгорода, для цивилизованного человека С. Герберштейна – жестокое завоевание с установлением рабства. Миф о «собираании русских земель вокруг Москвы» более позднего происхождения.

С. Герберштейн четко фиксирует плоды такого «воссоединения русских земель»: «Некогда, во время процветания этого города, когда он был независим, обширнейшие его земли делились на пять частей; каждая из них не только обращалась со всеми общественными и частными делами к установленному и полномочному в этой части магистрату, но и заключать какие бы то ни было сделки и беспрепятственно вершить дела с другими своими гражданами могла исключительно в своей части города, и никому не было позволено в каком бы то ни было деле жаловаться какому-либо иному начальству этого города. В то время здесь было величайшее торжище всей России, так как туда стекалось отовсюду – из Литвы, Швеции, Дании и из самой Германии – огромное число купцов, и от столь многолюдного стечения разных народов граждане умножали свои богатства и достатки. ... И хотя эти области, полные рек и болот, бесплодны и недостаточно удобны для поселения, тем не менее, они приносят много прибыли от своих мехов, меда, воска и разнообразных рыб. ... Народ там был очень обходительный и честный, но ныне крайне испорчен, чему, вне сомнения, виной московская зараза, занесенная туда заезжими москвитами» [18, с. 147–148, 150].

В 1489 г. была поработана московским князем Вятка. Было направлено 64-тысячное войско. Когда воеводы князя Даниил Щеня и Григорий Морозов подошли к главному городу Хлынову, горожане заперлись. Когда москвиты стали готовиться к штурму, вятчане сдались. «Воеводы развели всю Вятку, взяли лучших людей, купцов и отправили их с женами и детьми в Москву» [106, кн. 3, с. 35]. Затем купцов поселили в Дмитрове.

Падение Псковской республики

Тактика разбоя. История падения Пскова представляет собой печальный опыт взаимодействия цивилизованного и варварского обществ. С восхождения на престол Ивана III в 1462 г. начинаются трудности у Пскова во взаимоотношениях с Москвой. Действия Псковской республики по отношению к Москве были безупречны. Псковичи не допускали недружественных акций, не давали никаких оснований для подозрений в сепаратизме (установления союза с Литвой), смиренно принимали решения московских правителей, пытались строить отношения с Москвой на принципах справедливости и законопорядка, неукоснительно следовали старине. Московская сторона, напротив от послов ,московского князя-наместника и до великого князя строила свое поведение в соответствии с варварской моралью: делалась ставка на физическую и военную силу, полное отрицание принципов справедливости и правопорядка в отношении псковского населения, взяточничест-

во, вымогательство, вероломство и прямые разбои – вот далеко не полный перечень характерных деяний московитов.

Приведем несколько показательных тому примеров. За всю историю Пскова самые острые конфликты возникли у псковичей с присланным Иваном III князем Ярославом Васильевичем Оболенским. С. М. Соловьев, пересказывая повествование летописца под 1476 г., пишет: «Между тем во Пскове вследствие всеобщего озлобления на князя Ярослава вспыхнуло волнение, какого, по словам летописца, никогда не бывало, ни при одном князе: вез какой-то пскович с огорода капусту через торг, мимо княжеского двора; один из княжеских слуг схватил кочан и дал князю барану, и за это началась ссора у псковичей с княжескими слугами, от ссоры дело дошло до драки: слуги наместничьи стали колотиться ножами, псковичи – отбиваться камнями; княжеские слуги пошли на весь мир с ножами на торг, а иные с луками и начали стрелять, другие – ножами колотиться, псковичи обороняться, кто камнем, кто деревом и убили княжеского повара; сам князь Ярослав, пьяный, в панцире, выскочил и начал стрелять. Весть о побоище пронеслась по всему городу, и вот пошли на торг посадники, бояре, житые люди с оружием, но уже время было к вечеру, и князь с своими слугами пошел на сени, укрощенный добрыми людьми; разошлись и псковичи, из которых многие умерли от ран. Ночью, однако, вооруженные посадники и житые люди всем Псковом держали стражу на торгу, слыша от княжих слуг угрозу, что зажгут город и во время пожара будут бить псковичей. На другое утро псковичи поставили вече и отреклись князю Ярославу, стали провожать его из Пскова, а к великому князю послали грамоту, прописав в ней все, что случилось; но Ярослав из Пскова не едет, дожидается посла от великого князя, и псковичи ждут того же; Ярославу ничего не делают, не мстят ему за его насилия» [106, кн. 3, с. 37]. Примечательно, что псковичи в этом конфликте стремились не допустить эскалации насилия и пытались его разрешить правовым порядком.

Некоторые московские послы вели себя на Псковской земле, как чистые разбойники. Старшему послу, Ивану Товаркову, псковичи дали 15 рублей, дьяку – 5 рублей, младшему послу Юрию Шестаку – 10 рублей; но Юрий 10 рублей не принял. И все это псковское добро их не тронуло, говорит летописец: приехавши на рубеж, всех провожатых ограбили, лошадей и платье отняли, самих прибили да и деньги отняли; давно в Пскове не бывало таких послов: ничем их нельзя было удобрить, в две недели стоили они 60 рублей, кроме даров [106, кн. 3, с. 38].

Когда Иван III прислал другого князя, псковичи немного выиграли от перемены наместника: Василий Шуйский, по словам летописца, был князь невоинственный и грубый, только и знал, что пил да грабил, и много всей земле грубости наделал. Неизвестно, каким образом сменен был Шуйский и на его место прислан опять князь Ярослав Васильевич Оболенский, при котором с 1483 года начались опять сильные волнения [106, кн. 3, с. 39].

Захват и разрушение Пскова. В 1509 г. приехало псковское посольство в составе 9 посадников и купеческие старосты всех рядов в Новгород, когда там пребывал великий князь Василий Иванович, с жалобой на обиды от наместника князя Ивана Михайловича Репни-Оболенского, от его людей, от его наместников пригородских и от их людей, т. е.

на всю систему московского насилия на Псковской земле. «Великий князь управы им не дал, но объявил: «Сбирайтесь жалобщики на Крещение, тогда я вам всем управу дам, а теперь вам управы никакой нет». Жалобщики возвратились домой и, когда подошел срок, отправились опять в Новгород. В самый праздник Крещения Василий велел псковичам собраться и идти на реку на водосвятие, где был и сам с крестным ходом; потом бояре объявили им: «Посадники псковские, бояре и жалобщики! Государь велел вам всем собираться на государский двор, а кто не пойдет, тот бы боялся государевой казни, потому что государь хочет дать вам всем управу». Псковичи отправились с реки на владычный двор; посадники, бояре и купцы введены были в палату, а младшие люди стояли на дворе. И вот вошли в палату московские бояре и сказали псковичам: «Пойманы вы богом и великим князем Василием Ивановичем всея Руси». Посадников посадили тут же, в палате, а младших переписали и отдали новгородцам по улицам беречь и кормить до управы [106, кн. 3, с. 227]. Вероломство московского князя выступает как норма, как закон, освященный богом.

Таким образом, становится очевидным существенное различие, несовместимость двух ментальных миров, псковского, основанного на равноправии, справедливости, законе и христианских ценностях, и московского, насыщенного духом Силы, Насилия и Страха.

Нам осталось проследить разрушение светлого, развитого, целостного, цивилизованного, православно-христианского псковского духовного мира через описание С. М. Соловьева, синтезирующего повествования псковских летописных списков. «Псковичи узнали об участии посадников от купца своего Филиппа Поповича, который услышал весть на дороге в Новгород, бросил товар и поскакал во Псков сообщить её гражданам. На псковичей напал страх, трепет и тоска, гортани их пересохли от печали, уста пересмякли; много раз приходили на них немцы, но такой скорби еще им не бывало, как теперь, говорит их летописец. (Итак, сначала во Псков пришел Страх перед вероломной, неукротимой, свирепой Силой московского князя. Следует заметить, что псковичи были, безусловно, самым стойким и отважным народом северо-восточной Руси. Псковичи мужественно, чаще всего в одиночку, сражались за свою свободу и независимость с литовцами и немцами. Псковские летописи пестрят от описаний подобного рода. Но этот Страх парализовал их волю. – В. М.). Собрали вече, начали думать, ставить ли щит против государя, запирались ли в городе. Помянули крестное целование, что нельзя поднять рук на государя, а посадники и бояре и лучшие люди все у него. Порешивши, что сопротивляться нельзя, псковичи послали к великому князю гонца Евстафия, соцкого, бить челом со слезами: «Чтоб ты, государь, жаловал свою отчину старинную; а мы, сироты твои, прежде были и теперь неотступны от тебя и сопротивляться не хотим; бог волен да ты в своей отчине и в нас, своих людишках». С объявлением воли великокняжеской приехал в Псков дьяк Третьяк Далматов, который сказал на вече от имени Василия: «Если отчина моя хочет жить в старине, то должна исполнить две мои воли: чтоб у вас вечера не было и колокол вечеровой был бы снят; быть у вас двум наместникам, а по пригородам наместникам не быть; в таком случае вы в старине проживете (Василий приступает к реализации оправдавшего себя сценария,

осуществленного при захвате Новгорода его отцом Иваном III, который предусматривает, прежде всего, разрушить демократическую местную систему самоуправления и заменить её авторитарной, хищнической, бюрократической московской системой. И не беда, что для этого нет никаких даже формальных оснований. – *В. М.*); если же этих двух волей не исполните, то как государю бог на сердце положит: много у него силы готовой, и кровопролитие взыщется на тех, кто государевой воли не сотворит; да государь велел вам еще объявить, что хочет побывать на поклон к Св. Троице во Псков» (никакой другой аргументации, полное отсутствие апелляции к добродетели, справедливости, законности, только диктат Силы. – *В. М.*). ... Псковичи ударили челом в землю и не могли слова промолвить, потому что глаза у них наполнились слезами, только грудные младенцы не плакали; наконец, собравшись с духом, отвечали дьяку: «Посол государев! Подожди до завтра: мы подумаем и обо всем тебе скажем»; тут опять все горько заплакали. «Как зеницы не выпали у них вместе со слезами? Как сердце не оторвалось от корня своего?» – говорит летописец.

Думать псковичам было нечего, день прошел в плаче, рыданиях, столах, бросались друг к другу на шею и обливались слезами. Задержанные в Новгороде посадники и бояре писали к ним, что дали Василию крепкое слово своими душами за себя и за всех псковичей исполнить государево приказание, писали, что общая гибель будет следствием сопротивления великому князю, у которого многочисленное войско. На рассвете другого дня позвонили к вечу, Третьяк приехал, и псковичи сказали ему: «В летописях наших написано, с прадедами, дедами и с отцом великого князя крестное целование положено, что нам, псковичам, от государя своего, великого князя, кто бы ни был на Москве, не отойти ни в Литву, ни к немцам; отойдем в Литву или к немцам или станем жить сами собою без государя, то на нас гнев божий, голод, огонь, потоп и нашествие поганых; на государе великом князе тот же обет, какой и на нас, если не станет нас держать в старине; а теперь бог волен да государь в своей отчине, городе Пскове, и в нас и в колоколе нашем, а мы прежней присяге своей не хотим изменять и на себя кровопролитие принимать, мы на государя рук поднять и в городе запереться не хотим; а хочет государь наш, князь великий, помолиться живоначальной Троице и побывать в своей отчине, во Пскове, то мы своему государю рады всем сердцем, что не погубил нас до конца». (В этой речи псковичей в полной мере проявляется осознание ими утраты обустроенного, благополучного бытия на основе справедливости и законопорядка (старины) и перехода к бытию произвола и насилия государя и его заместителей. Примечательно окончание речи, в которой они благодарят, что «не погубил до конца»(!). Но псковичи еще не знают, что московский князь Василий задумал их погубить именно до конца. – *В. М.*) 13 января 1510 года сняли вечеровой колокол у Св. Троицы и начали псковичи, смотря на колокол, плакать по своей старине и по своей воле. (Всем своим существом псковичи чувствовали разрушение основных своих ценностей: справедливого законопорядка (старины) и вольности. – *В. М.*), и в ту же ночь Третьяк повез вечеровой колокол к великому князю в Новгород.

За неделю до приезда великого князя приехали воеводы его с *силою* (выделено мной – *В. М.*) и повели псковичей к крестному целованию, а посадникам сказали, в какой день великий князь будет во Пскове: посадники, бояре, дети боярские, и посадничьи, и купцы поехали в Дубровино встречать государя, который приехал во Псков 24 января. В тот же день рано приехал владыка коломенский и объявил духовенству, что великий князь не велел встречать себя далеко; духовенство осталось, а псковичи встретили его за три версты от города и ударили челом в землю; государь спросил у них о здоровье (! – *В. М.*), они отвечали: «Ты бы, государь наш, князь великий, царь всея Руси, здрав был» (таким образом, псковичи выразили полную покорность Василию – *В. М.*). На торгу встретил владыка коломенский с псковским духовенством; в Троицком соборе пели молебен и кликали многолетие государю; благословляя его, епископ сказал: «Бог тебя, государь, благословляет взятием Пскова» (С. М. Соловьев опустил конец фразы епископа – «...без брани» – *В. М.*); которые псковичи были тут в церкви и слышали это, заплакали горько. «Бог волен да государь, – сказали они, – мы были исстари отчиной отцов его, дедов и прадедов». На четвертый день великий князь велел быть у себя посадникам, боярам, купцам и житым людям, чтоб пожаловать их своим жалованием, как было им сказано (примечательно, что эти действия царских властей воспринимаются как норма, обычная практика – *В. М.*). Когда они собрались, то князь Петр Васильевич Великий перекликал некоторых из них по списку и велел им идти в гридню, где их всех отдали под стражу; менее же значительным псковичам, оставшимся на дворе, Петр сказал: «До вас государю дела нет, а до кого государю дело, тех он к себе берет; а вас государь пожалует своею жалованною грамотою, как вам вперед жить». Лучшие псковичи вышли из гридни с приставами, отправились по своим дворам и в ту же ночь стали собираться в Москву с женами и детьми, взяли с собою только что полегче, а прочее все бросили и поехали наспех с большим плачем и рыданием (в этих массовых переселениях новгородцев и псковичей закладывалась печальная традиция в русской культуре, получившая невиданный размах в XX в. в сталинских репрессиях, депортациях народов – *В. М.*); поехало всего тогда 300 семей. Далее С. М. Соловьев приводит слова летописца, в которых признается, что беда постигла псковичей за самоволие и непокорение друг другу, за злые поклепы и лихие дела и т. д. [106, кн. 3, с.228–230]. Но летописец Окончания Архивного 2-го списка в своем плаче был глубже: «И тогда отъятая слава псковская, и бысть пленень не иноверными, но своими единовверными людьми. И кто сего не восплачет и не возрыдает. О славнейшии граде Пскове, великии во градех, по что бо сетуеши и плачеши. И отвеща прекрасныи град Псков: како ми не сетовати или како ми не плакати и не скорбети своего опустения. И прилетел бо на мя многокрыльный орель, исполнь крыле львовых ногтей, и взять от мене три кедра ливанова, и красоту мою, и богатство, и чада моя восхити, богу попустившу за грехи наша, и землю пусту сотвориша, и град наш разориша, и люди моя плениша, и торжища моя раскопаша, а иные торжища конешим каломь замеша, и отецъ и братию нашу разведоша, где не бывали отцы, и деды, и прадеды наша, и тамо отцы, и братию нашу, и други наша заведоша, и матери, и сестры наша в поругание даша. И мнози тогда мужи и жены постригошася во иноческий

образъ, не хотяще итти в пленъ от своего града» [88, с. 257]. Только в монастыре можно было спрятаться от разгула насилия.

Великий князь послал боярина Петра Яковлевича Захарына (Кошкина) поздравить Москву со взятием Пскова, а сам жил во Пскове четыре недели, устраивал (! – *В. М.*) новый быт: деревни сведенных бояр псковских он роздал своим боярам: в наместники назначил Григория Морозова и Ивана Челяднина, дьяком Мисюря Мунехина, другим ямским дьяком – Андрея Волосатого, назначил 12 городничих, 12 старост московских и 12 псковских, дал им деревни и велел сидеть в суде с наместниками и тиунами, стеречь правды (! – *В. М.*): дал псковичам уставную грамоту; послал своих наместников по пригородам и велел привести пригорожан к крестному целованию; из Москвы присланы были во Псков добрые (! – *В. М.*) люди, гости числом 15 для установления тамги, потому что во Пскове прежде тамги не было, торговали беспошлинно и для делания денег на новый чекан; присланы были из Москвы также пищальники казенные и воротники: а, уезжая, великий князь оставил во Пскове 1000 человек детей боярских и 500 новгородских пищальников. К Троицыну дню того же года приехали купцы – москвичи на место сведенных псковских, 300 же семей из 10 городов, и начали им давать дворы в Среднем городе, а псковичей всех выпроводили в Окольный город и на посад. Летописец продолжает: «А дворов было в Застеньи 6500. А пригородов были во Псковской земли 10 и два городища: Кобылье и Вышегородище. А все были жилы, а стали пусты от наместников их и тиунов («добрых людей» – *В. М.*)» [88, с. 258].

Летописец жалуется на первых наместников. «У наместников, – говорит он, – у тиунов их и дьяков (т. е. у всех – *В. М.*) правда, крестное целование взлетели на небо, а кривда начала между ними ходить; были они немилостивы к псковичам, а псковичи бедные не знали суда московского; наместники пригородные торговали пригорожанами, продавали их великим и злым умышлением, подметом и поклепом; приставы наместничьи начали брать от поруки по 10, 7 и 5рублей, а кто из псковичей сошлется на уставную грамоту великого князя, как там определено, почему брать с поруки, того они убьют; от их налогов и насильства многие разбежались по чужим городам, бросивши жен и детей; иностранцы, жившие во Пскове, и те разошлись в свои земли, одни псковичи остались, потому что земля не расступится, а вверх не взлететь» (Описание летописца вакханалии насилия, устроенной «добрыми людьми» москвитями – это рассказ цивилизованного человека, для которого христианский гуманизм, закон, справедливость не пустые слова, а неперемные условия человеческого существования. Примечательно, что москвиты действовали в обычном для них режиме. То, что летописцу и псковичам представлялось как вопиющие безнравственные, противозаконные проступки, как преступления, для Московии было обыденным явлением. – *В. М.*). Слух о таком поведении наместников дошел до великого князя: в следующем же, 1511 году он свел Морозова и Челяднина, и на их место прислал двоих князей – Петра Великого и Семена Курбского; Петр был прежде князем во Пскове и знал всех псковичей. Новые наместники были добры до псковичей, – говорит летописец, – и вот горожане, которые разошлись, начали опять собираться во Псков. Наместники эти

жили четыре года» [106, кн. 3, с. 228–232]. «А на третей год после псковского взятия, – продолжает летописец, – ходил князь великой под Смоленск с силою и с народом; а со Пскова взял 1000 пищальников и псковских земцев, тогда еще не сведены быша с своих вотчинь (напомним, земцы – это крестьяне, владевшие землей на правах собственности. Выходит, сведение с собственности, переселение касалось не только лучших людей, самых богатых бояр, купцов, житых людей, но и носило тотальный характер. – В. М.) и много пскович тогда на приступе побыша» [88, с. 259]. В результате всех этих «мероприятий» коренных псковичей носителей христиански-гуманистического, демократического псковского духа, вероятно, почти не осталось. Так был разрушен один из самых привлекательных, развитых ментальных миров северо-восточной Руси – Псков.

Под 7049 г. (1541) летописец Строевого списка приводит любопытный эпизод: «А князь Андрей Михайлович Шюиской, а он былъ злодеи; не судя его писах, но дела его зла на пригородех, на волостех, старые дела исцы наряжая, правя на людех ово сто рублей, ово двесте, ово триста, ово боле, а во Пскове мастеревыя люди все делали на него даром, а большии люди подаваша к нему з дары; а и хлеб тогда былъ дорог. И князь великий Иоан Васильевич пожаловалъ свою отчину Псковь далъ грамоту судити и пытати и казнити псковичам разбойниковъ и лихих людей; и бысть Псковоу радость, а злыя люди разбегахся, и бысть тишина, но на не много, и паки наместники премогахся, а то было добро велми по всеи земли» [88, с. 270]. Приведенный рассказ летописца убедительно показывает сколь неэффективна, антигуманна по своей сути московская система управления, насколько тяжелым гнетом она ложится на общества (новгородское и псковское) с большими демократическими традициями, что достаточно предоставить возможность большей свободы, самоуправления и ситуация быстро может измениться в лучшую сторону. «Собирание» Москвой Русских земель, или образование Русского централизованного государства, закладывало траекторию развития русского общества и культуры, основанного на жестокой системе рабства.

Таким образом, можно сделать следующие выводы.

Системы координат ментальных пространств Новгородской и Псковской республик существенно отличались от остальной северо-восточной княжеско-дружинной Руси. Тематическое пространство новгородо-псковской культуры генерировались двумя тематическими центрами – гражданской и христианской ФТС. Гражданская ФТС структурировалась темами «вольности», «равноправия», «справедливости», «веча», «закона». Христианская ФТС конструировалась множеством основоположений русского православия и системой христианской морали. Тема «Великого Новгорода» («Пскова») по своему содержанию охватывала все смысловое поле гражданской ФТС и в этом смысле выполняла интегрирующую функцию. Соответственно тема «Св. Софии» («Св. Троицы») интегрировала метафизическое субпространство.

Эти две относительно самостоятельные тематические системы взаимно проникали, взаимно накладывались друг на друга и образовывали прочное целостное ценностно-мыслительное пространство новгородо-псковской культуры. Взаимовлияние, в частности,

проявлялось в том, что субпространство, образуемое христианскими темами-ценностями, давало обоснование тематическому субпространству, конструируемому доминирующей темой «вольности». В свою очередь, последнее придавало новгородо-псковскому православному христианству более демократический характер. Существенным моментом стабилизации ментального пространства и его дальнейшего развития новгородской и особенно псковской культур было преодоление темы «силы», «силового мышления».

Вместе с тем, существенное отличие новгородской и псковской культур от княжеско-дружинной культуры северо-восточной Руси не дает основания относить их к одной из форм западноевропейской культуры. Ценностно-мыслительные пространства Новгорода и Пскова весьма отличались от ментальных пространств вольных западноевропейских городов. Начиная с Древней Греции, западноевропейская культура по способу функционирования относится к ярко выраженному типу рефлексивной культуры, для которой характерна непрерывная работа средствами литературы, философии, искусства и др., по самоосмыслению, самосовершенствованию, самоконструированию. В Новгороде и Пскове подобная работа была выражена в значительно меньшей мере. Новгородская и псковская, как и княжеско-дружинная, культуры северо-восточной Руси относились к типу экзистенциальных культур, функционирование которых, их бытие ограничивалось их существованием, не удваивалось их рефлексивной оценкой. Поэтому в новгородской и псковской культурах нет осознания специфики своего ментального бытия (например, свободы, всей категориальной структуры общественного сознания). Доминирующая тема «разума» определяла рациональную нагруженность ментальных пространств западноевропейских вольных городов, формировала рефлексивную установку, чего мы не наблюдаем в Новгороде и Пскове.

Важным достижением новгородского и псковского жизненных миров было преодоление разорванности ценностно-мыслительного пространства, которую в большой степени задавала метафизическая ориентированность Православия. В этом смысле исторический опыт Новгорода и Пскова уникален во всем православном мире, когда демократическая устремленность в бытии-в-мире уравновешивалась метафизической направленностью в бытии-в-Боге.

«Собирание русских земель вокруг Москвы» в отношении Новгородской и Псковской республик представляло собой варварский захват, разрушение новгородского и псковского ментальных миров. Миф о «собирании русских земель» является выражением москвоцентристской историографии, выступает анахронизмом, препятствует осуществлению корректного исторического и культурологического анализа.

**§ 4. ЦЕСАРИЗАЦИЯ МЕНТАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА
СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XV–XVII ВВ.**

Своеобразие ментального пространства русской культуры XV–XVII вв. существенно затрудняет исследование. На наш взгляд, три обстоятельства создают главные трудности. Во-первых, это экзистенциальный характер русской культуры этого периода. Рефлексивная деятельность, произведения творцов национального духа (философов, историков, литераторов и другие) форматизируют тематическое пространство культуры, структурируют его. Они проясняют, делают более понятным жизненный мир, в который погружены люди. Они творят этот мир, создают тот стандарт, образец, который определяет систему оценок и поведения людей. В экзистенциальной культуре подобной культуротворческой работы мы не наблюдаем. Ее деятели являются не столько творцами, сколько летописцами. Они лишь фиксируют отдельные фрагменты заданного ценностно-мыслительного бытия. Поэтому выявление системы координат ментального пространства культуры представляет собой достаточно сложную задачу. Во-вторых, это разорванность древнерусского и русского духа. Разорванность жизненного мира является примечательной особенностью кризисного периода развития культуры. Этот феномен весьма часто встречается в культурно-историческом процессе. Однако для России разорванность духа становится фундаментальной характеристикой на протяжении всей истории. Поэтому при исследовании русской культуры всегда существует опасность упрощения сложного дуалистического мира. Третья трудность связана не с объектом, а субъектом исследования. По мере школьного и университетского обучения мы постепенно входим в клетку западной парадигмы, ячейки которой позволяют оценивать всю входящую информацию посредством соотнесения с темами «разума», «свободы», «закона», «добродетели» и «красоты». Поскольку допетровская Русь, как мы покажем ниже, имеет совсем иную метрику, то сознательно или неосознанно исследование так или иначе сводится к оценке российского материала относительно принятой европейской системы отсчета. Поэтому если ставится задача реконструкции ментального пространства русской культуры, то следует прежде всего выставить последовательность приоритетов для самих москвитов. Для этого необходимо преодолеть в себе «западного человека», выйти из клетки-ловушки западной парадигмы, что подобно разрушению в себе бэконовского «идола рода». Обращаясь к текстам крупнейших знатоков русской души и русской истории Л. Толстого, С. Соловьева, В. Ключевского и других, обнаруживаешь, что все они смотрят на Русь из позолоченной «клетки западной парадигмы». При написании этого раздела мы пытались преодолеть эти трудности.

Тематические сдвиги, вызванные внутренней логикой развития ценностно-мыслительных процессов культуры или внешних воздействий иных культур, приводят к разрывам ментального пространства культуры. Потребность сохранения целостного и стабильного состояния обычно приводит к мобилизации внутренних духовных ресурсов. Динамичная история западноевропейской культуры отличается способностью преодолеть

вать глубокие кризисы и восстанавливать целостное состояние, которое обеспечивает дальнейшую модернизацию системы координат. Темные века европейской истории (VII–X вв.) примечательны наличием фундаментального разрыва ценностно-мыслительного пространства на две субконфигурации. Систему координат социального бытия составляли темы «натуры», «силы», «рода» и «эроса». Метрику религиозного бытия определяла система добродетелей Западного христианства. В этом смысле ментальные пространства западноевропейской культуры и Киевской Руси были однотипными. Рыцарское движение и реформаторская деятельность Католической церкви (особенно деятельность римских пап Григория VII и Иннокентия III) восстановили целостность ценностно-мыслительного пространства культуры на основе системы координат «свободы», «закона», «разума», «добродетели» и «красоты». Великие географические открытия, развитие материального производства, науки, реализма в живописи и литературе и др. в XV–XVII вв. способствовали нарастанию обращенности европейского духа к материальному миру и активной деятельности по овладению им. Это обстоятельство влекло за собой обновление тем системы координат ментального пространства культуры и прежде всего доминирующей темы «свободы». Изменение содержания последней вело за собой модификацию темы «закона», «добродетели», способствовало развитию рационализма. К началу XVI в. метафизическая устремленность католического мирозерцания почти превратилась в декларацию. Реформационное движение устранило и этот анахронизм. Таким образом, развитие ментального пространства западноевропейской культуры в XI–XVII вв. происходило в рамках системы координат, осями которой были темы «свободы», «закона» и т. д. Преодоление кризисов обеспечивало поступательное движение европейского духа.

Логика развития русского духа была существенно иной. Его разорванность, дуализм повлекли за собой параллельное развитие двух с существенно различной метрикой субпространственных конфигураций – социального и религиозного бытия. В этом параграфе предметом нашего анализа является субпространство социального бытия, развитие которого определяли оси координат «натуры», «силы» и «рода». Спутниками темы «силы» всегда являются темы «насилия» и «страха».

Тема «царя»

Образование русского централизованного государства во второй половине XV в. предопределило основные ценностно-тематические сдвиги в ментальном пространстве русской культуры. Средоточием ценностно-мыслительного процесса стала тема «царя». Казалось, вся работа русского духа была направлена на это творение. В поисках абсолютных ценностей русской культуры второй половины XV–XVII вв. приходишь к выводу о наличии только двух доминирующих тем – «бога» и «царя» в русской культуре. Тема «царя» приобретает настолько самодовлеющий характер, что все другие темы-ценности, как увидим ниже, выступали лишь как средство. Это обстоятельство бросается в глаза внешним наблюдателям, прежде всего западноевропейцам, которые единодушно его четко

фиксируют в своих произведениях. Эта тема интегрирует пространство социального бытия в единое целое.

Исходной предпосылкой возвышения московского князя было превосходство в силе и наиболее выраженная агрессивность по отношению к удельным князьям. Как уже отмечалось, первоначально преобладание в силе давало московским князьям ярлык на великое княжение, предоставлявший им представительство в землях северо-восточной Руси и авторитет неукротимой мощи золотоордынского хана. Постоянная прописка ярлыка на великое княжение в Московском княжестве способствовала быстрому наращиванию как материальных и людских ресурсов, так и собственных сил, благодаря захвату земель удельных князей и т. д. «Великий князь, – пишет В. О. Ключевский, – пока поднимался над удельными не объемом власти, а только количеством силы, пространством владений и суммой доходов» [37, т. 2, с. 102]. В то время, как возвышалась (усиливалась) Москва внутренние раздоры, усобицы и др. в Золотой Орде приводили к существенному её ослаблению. Сила и могущество Власти татарского хана как бы перетекали в меха московского князя, и в конце XV – начале XVI вв. они в Силе и Власти поменялись местами. После захвата и разрушения Новгородской земли власть московского князя Ивана III действительно стала великой, подобной власти татарского хана Золотой Орды. Никто не мог противостоять его силовому давлению.

В ментальном пространстве русской культуры конца XV – первой трети XVI вв. абсолютная власть московского князя нашла отражение в теме «царя» и в авторитарном, централизованном характере формирования её структуры. Важнейшим условием развертывания темы «царя» было осуществление её пространственной локализации как высшей, сакральной реальности. Внешним выражением этого процесса явилось каменное строительство Иваном III с помощью итальянских мастеров Московского Кремля (Успенского собора, Грановитой палаты, каменного дворца), развитие сложного и строгого церемониала, который, по справедливому замечанию В. О. Ключевского, «сообщал такую чопорность и натянутость придворной московской жизни» [37, т. 2, с. 115], отражавшего зависимое положение царского придворного окружения.

«... Обращение князей с народом было в древности самое простое: всякий, кому надо было, мог свободно прийти к князю в терем. Так продолжалось до конца XV столетия. Но со времени женитьбы великого князя Ивана Васильевича III на греческой царевне Софье Фоминичне двор получил новое устройство, установлены были новые придворные обычаи и торжественные обряды. Пышная, великолепная обстановка царского сана утвердилась окончательно при царе Иване Васильевиче Грозном.

Особенный почет, воздаваемый царскому величеству, требовал, чтобы ко двору приходили пешком, оставляя лошадей и экипажи на известном расстоянии от дворца: низшие чиновники не могли въезжать даже в Кремль, а входили в него пешком. Боярин, въехавший на царский двор, заключался в тюрьму и лишался даже чести, т. е. боярского сана. Простой народ, еще издали завидя царское жилище, благоговейно снимал шапку, воздавая честь местопребыванию государя... Если кто-нибудь попадал нечаянно и по незнанию на

царский двор и, особенно во внутренние постельные отделения, того хватали, допрашивали, а иногда подвергали даже пытке... Никто не смел являться во дворец, с каким бы то ни было оружием, даже иностранные послы и их свита должны были снимать его при входе в приемную залу» [24, с. 32–33]. «Какой-то парень, – пишет Н. Евреинов, – выстрелил по скворцу на царском дворе, пуля скользнула и упала в царские покои. Стрелку отсеки левую руку и правую ногу» [27, с. 29]. Формирование цесарского ментального субпространства выразилось также в появлении нового, более торжественного языка с пышной терминологией.

Развитие темы «царя» происходило по трем основным направлениям. Наиболее важным обоснованием претензий на царский титул был «византийский аргумент»: Иван III в 1472 г. женился на племяннице последнего византийского императора Софье Палеолог. В начале XVI в. в московской летописи в описании родословия русских князей появляется сказание о происхождении их рода от римского императора Августа, вселенского монарха, который разделил свою империю между братьями. Одного из них, Пруса, посадил на землях, которые по его имени зовутся Прусской землей, «а от Пруса четырнадцатое колено – великий государь Рюрик» [37, т. 2, с. 117].

Вторым сильным аргументом правомерности царских амбиций была собственная традиция, принцип старины. Никто из современников не сомневался в том, что московские князья являлись правопреемниками, законными наследниками власти киевских князей над Русской землей. Между тем, в московской летописи, составленной уже при Иване IV, вводится еще одна идея византийского и римского наследства. Согласно летописи, византийский царь Константин Мономах, чтобы прекратить войну с киевским князем Владимиром, сыном его дочери, отправил в Киев крест из животворящего дерева, царский венец со своей головы (мономахову шапку) и сердоликовую чашу, из которой пил римский царь Август. Греческий митрополит якобы венчал Владимира этим венцом, который и стал зваться Мономахом, боговенчаным царем Киевской Руси. При этом в расчет не бралось, что Константин Мономах умер за 50 с лишним лет до вступления своего внука на киевский стол.

Третьим, может быть и первым, непререкаемым аргументом была идея божественного происхождения царской власти московского государя. Одновременно активно развивалась и внедрялась в общественное сознание концепция о «третьем Риме». Действительно, падение Византийской империи в 1453 г. и появление самого большого в Европе государства Московии в конце XV – начале XVI вв. для русского населения создавало впечатление перехода царствующей благодати на Русскую землю. Эти идеологические построения имели под собой реальные основания, которые выражались в унаследовании фундаментальной имперски-мистической ценностно-мыслительной структуры. С падением Византии, объединявшей православный мир, на смену пришла в православной цивилизации Российская империя. Центр Православия также переместился в Россию. Формально Русская церковь оставалась митрополией, зависела от Константинопольского патриархата. Однако древние очаги Восточного христианства к концу XV в. были блокированы исла-

мом, поэтому давно утратили свою былую славу и влияние. Как отмечалось ранее, сердце и душу Православия составляет не Церковь, а исихастское монашество, основная энергия которого в то время сконцентрировалась в России.

Таким образом, в конце XV – начале XVI вв. в духовном пространстве русской культуры сформировалась высшая, самодовлеющая цесарски-сакральная реальность. Это обстоятельство привело к фундаментальной экзистенциальной перестройке формирующегося русского духа, строя русской души – тотальному представлению о жизни как средстве, жизни как служении. В отличие от западноевропейской культуры, в которой в это же время одной из центральных проблем была проблема индивидуального счастья, в русской культуре она оказалась элиминированной. Этому способствовала также метафизическая направленность русского духа.

В русской и западноевропейской культурах темы «царя» и «короля» наполнены существенно различным содержанием. Соответственно в ценностно-мыслительном пространстве культуры они выполняют существенно иные функции. Примечательно, что эти различия обусловлены не столько деятельностью самих правителей, сколько факторами надличностного порядка. Таковой прежде всего является система координат тематического пространства культуры. Как отмечалось выше, осями европейского жизненного мира выступают доминирующие темы «свободы», «закона», «разума», «добродетели» и «красоты». Поэтому король должен был быть разумен, добродетелен, стоять на страже закона и морали, поощрять стремление к роскоши и красоте и таким образом обеспечивать свободу господствующим сословиям. На языке тематического анализа король должен был быть гарантом сложившейся системы координат (разума, свободы, закона, добродетели и красоты), обеспечивать режим благоприятствования для деятельности в рамках этой ценностно-мыслительной структуры. Католическая церковь благословляла подобный образ королевской власти. Реально многие английские, французские и другие короли были ничуть не лучше русских царей, но они обязательно должны были казаться такими, следовать заданной схеме.

Царь московитов действовал в другой системе координат и был на страже других ценностей. В насыщенном силой ментальном пространстве царь, концентрируя в своих руках всю полноту власти и силы, обеспечивал упорядочивание и распределение силы в государстве, в Русской земле, которая рассматривалась как его вотчина. Вся его деятельность была подчинена задаче сохранения власти и целостности Русской земли. Для ее решения допускались любые средства, и все они рассматривались русскими людьми как оправданные. В перегруженном силой ценностно-мыслительном пространстве добродетель (честность, верность и др.) и закон были неэффективными. В атмосфере насилия и страха лишь преобладание в силе позволяло удерживать страну как целостную систему и обеспечивать жизнедеятельность людей. В противном случае страна неизбежно погрузится в хаос. Центробежные социальные силы обязательно разорвут страну на лоскутки, приведут к еще большей эскалации насилия, ситуации постоянной нестабильности. Наученные горьким опытом столетий жизни в раздробленной стране, русские люди рассматривали ста-

бильную, предсказуемую систему насилия государственного чиновничьего аппарата как благо, как «тишину». Поэтому царю была отдана вся полнота власти и силы. С ним, как единственной действенной, интегрирующей и упорядочивающей силой, связывались все надежды.

Русский царь выполнял и другую важную функцию. Он был хранителем пространства сокровенного бытия – Православной церкви. В пространстве религиозной веры как истинном бытии была сконцентрирована вся энергия русского духа. Здесь русская душа испытывала метафизическую свободу и проявляла высшие добродетели. В Западной Европе борьба за власть между монархами и римскими папами привела к секуляризации королевской власти. Власть короля была от Бога. Она должна была быть освящена римским понтификом. Европейские монархи в свою очередь стояли на страже Католической церкви. Вместе с тем в результате длительной междоусобицы и те, и другие добились определенной автономии, своеобразного разделения светской и религиозной властей. Если мы обратимся к образу жизни английских, французских и других королей, то мы увидим, что в структуре их жизненного мира вера, непосредственно религиозная деятельность занимает обособленное, сравнительно небольшое место, в то время как в жизни русских царей (как и всех русских людей) православная вера занимала главную и большую часть. В. О. Ключевский сообщает, что царь Алексей Михайлович «в церкви стоял часов по пяти и по шести сряду, клал по тысяче земных поклонов, а в иные дни и по полторы тысячи. Это был истовый древнерусский богомолец, стройно и цельно соединявший в подвиге душевного спасения труд телесный с напряжением религиозного чувства» [46, с. 110]. Управление государством, социально-политическая деятельность, пиры занимали не только сравнительно небольшую часть распорядка дня русского монарха, но и не были основным занятием. В молитвах, в длительных богослужениях постоянно воспроизводилась метафизическая обращенность русского духа, переживалась связь с высшей реальностью, с Богом. Это обстоятельство является главным, определяющим в реконструкции русского духа XV–XVII вв. От него нужно отталкиваться. В подавляющем большинстве исторических и культурологических исследований эта сторона русской жизни обычно не привлекает должного внимания, более того, нередко дискредитируется.

Сила против Закона

Власть московского царя была настолько не ограничена, что любое его волеизъявление было законом. Если в западноевропейской культуре в первой половине второго тысячелетия тема «закона» являлась одной из фундаментальных, абсолютных ценностей, выступала одним из главных средств разрушения «силового мышления», то в Московии по мере концентрации силы в руках московского князя законодательство все более отражало его власть, цесарскую централизацию русской духовной культуры.

В отличие от западноевропейской культуры, в которой Закон являлся важнейшим средством обеспечения реализации абсолютных ценностей свободы, справедливости, разумности, хотя бы для господствующих классов, в русской культуре Закон закреплял от-

ношения нарастающей всеобщей несвободы, неразумности. Законодательство в Московии выполняло две основные функции, выражающие преимущественно надличностные, государственные интересы: карающую и фискальную. «Если по Русской правде, – пишут А. Д. Горский и О. И. Чистяков в томе «Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства», – считались преступными только такие деяния, которые наносили непосредственный ущерб конкретному человеку – его личности или имуществу, то теперь под преступлением стали пониматься также всякие действия, которые так или иначе угрожали государству или господствующему классу в целом и поэтому запрещались законом. Соответственно изменился и термин для обозначения преступления. Вместо **оби́ды** оно теперь именуется **лихим делом**... В борьбе с сопротивлением эксплуатируемых масс главной для господствующего класса стала цель устрашения. Закон стремится к тому, чтобы наказание устрашало как самого преступника, так и главным образом других людей. Новые цели вызвали и новую систему наказаний. Если раньше господствовали имущественные наказания, то теперь они отошли на задний план. Вводятся новые наказания – смертная и «торговая» казнь, причем эти меры применялись за большинство преступлений». [92, т. 2, с. 27]. Доминирующая роль Силы в русском обществе имела следствием слабое развитие правовых отношений. В Московском государстве суд не был отделен от администрации, которая выполняла и судебные функции. По справедливому замечанию М. Ф. Владимирского-Буданова, «Судебник 1497 г.» Ивана III значительно беднее по сравнению с «Псковской Судной грамотой» как по содержанию, так и по искусству редакции [92, т. 2, с. 36].

Жестокость, внесудебная расправа были обычным делом в Московии, жертвами которой было не только местное население, но и иностранцы. По приглашению Ивана III из Венеции приехал врач Леон, родом немец, который обещал вылечить великокняжеского сына Ивана, обрекая себя в противном случае на смертную казнь. Больной умер, и царь приказал отрубить врачу голову. Другой врач, немец Антон, которого великий князь держал в большой чести, лечил татарского князя Каракучу и уморил его, по словам летописца, смертным зельем насмех. Иван III выдал врача сыну Каракучеву, который, получив его, хотел отпустить за деньги; но великий князь велел его убить: тогда татары свели Антона на Москву-реку под мост зимою и зарезали ножом, как овцу. Пушечных дел мастер Аристотель, видя печальную участь иностранных мастеров в Московии, испугался и начал проситься домой; но Иван III велел его за это схватить и, ограбив (! – *В. М.*), посадить на Антоновом дворе [106, кн. 3, с. 176].

В Западной Европе закон и справедливость имели классовую направленность. Для нас важно зафиксировать две противоположные тенденции в развитии ментальных пространств русской и западноевропейской культур. В России нарастал процесс упорядочивания и структуризации Силы, сконцентрированной в руках царя, а Закон выступал в качестве средства для решения этой задачи. В Западной Европе, напротив, имело место неуклонное движение по укреплению и расширению пространства Закона для дальнейшего ограничения Силы.

Таким образом, в русском и европейском жизненных мирах мы наблюдаем диаметрально противоположные направления развития. Если в русской культуре Сила становится осью системы координат, в значительной степени определяет метрику социального бытия, подчиняет Закон, то в западноевропейской культуре, напротив, Закон выступает в качестве одного из главных оснований системы отсчета. В каждом из миров было достаточно жестокости и насилий, но мы отвлекаемся от подобного рода сопоставлений. Нам важно отметить, что существует автономная логика становления и развития ценностно-мыслительного пространства культуры, целенаправленность которой определяет, надо полагать, устремленность к сохранению стабильного состояния, к целостности. Античные традиции, предоставляющие проверенные многовековым опытом формы и канализированные ходы для мысли и деятельности, а также сравнительно небольшие размеры государства и другие обстоятельства, целенаправляли европейские народы на ориентацию на Закон. Славянские традиции и обширные пространства Московии стимулировали развитие «силового мышления» как наиболее эффективного способа социально-политической жизнедеятельности. Это обстоятельство не надо понимать упрощенно, будто все в Московской Руси основывается на мордобое. Если европеец в XV–XVII вв. мог благополучно передвигаться по «площадям, улицам и переулкам» рационально упорядоченного нормативного законодательства правового поля, то русский человек в этот период жил в силовом поле и ориентировался на распределение властных полномочий людей, с которыми приходилось иметь дело. Московит жил в более сложном мире, насыщенном многообразием форм насилия и страха как неизбежных спутников «силового мышления», в котором не было стандартных путей достижения цели. В смысле выбора средств он был даже более свободен, чем европеец.

Безличностное пространство социального бытия

Для читателя, воспитанного на античной философии и истории, литературе рыцарского средневековья, ярких личностях эпохи Возрождения, обращение к текстам Московской Руси подобно погружению в нечто серое, мрачное, однородное, жутковатое. Ценностно-мыслительная сеть западной парадигмы не улавливает здесь почти ничего интересного. В этой сети в виде ила остается лишь кровь, насилие и пьянство. Однако если попытаться провести имманентный анализ русского духа, то вырисуется совершенно иная картина. По нашему мнению, исследование следует начинать с изучения идеала как носителя предельных целей и ценностей культуры. Европейский идеал (от древних греков и римлян до дворян и буржуа XVII в.) очерчивался темами «свободы», «разума», «добродетели», «красоты» и «закона». С русским идеалом дело обстоит гораздо сложнее. Если задать вопрос, кто в Московии является объектом всеобщего почитания от холопа до царя? То ответ может быть только один – святой. Но не тот святой, завоевавший всеобщую популярность своей безупречной добродетелью, умными и проникновенными проповедями, активной миссионерской деятельностью и т. д., а тот подвижник, который ушел из мира в пустынь, благодаря аскетическим подвигам, достиг Боговидения, обрел дар пророчества,

чудотворения. Чаще всего при жизни он официально не признан, а после смерти даже не канонизирован, но в народе при жизни и после смерти исключительно почитаем. На Руси, как и в Византии, формой святости было и юродство. Примечательно, что в юродивом имеет место полное отрицание разума, красоты, общепринятой морали. Он свободен метафизически, вне закона. На Западе юродства никогда не было, потому что оно воплощает в себе отрицание всех самых фундаментальных ценностей европейской цивилизации. В русском фольклоре в качестве идеала выступает также абстрактный образ князя, в котором прежде всего ценится сила, милосердие, великодушие.

С. Соловьев отмечает неразвитость индивидуального, личностного начала среди московских князей: «Правление Василия обыкновенно называют продолжением правления Иоаннова – отзыв справедливый в том смысле, в каком правление Иоанна можно назвать продолжением правления князей предшествовавших. Издавна одно предание, одни стремления и цели передавались друг другу всеми князьями московскими и даже вообще всеми князьями Северной Руси; мало того, что эти князья имели одинакие цели, они употребляли обыкновенно одинакие средства для их достижения. Отсюда все эти князья поразительно похожи друг на друга, сливаются в один образ, являются для историка как один человек» [105, кн. 3, с. 284–285]. По мере укрепления централизованного государства все более усиливалось доминирующее значение тем-ценностей надличностного порядка (темы «царя», «рода», «Русской земли» и др.), которые в большой степени препятствовали развитию индивидуального начала, формированию личности.

Каждый, от боярина до крестьянина, не представлял собой цель саму по себе, а рассматривался лишь как средство. Бытие тотальной несвободы порождает активный процесс формирования господствующих надличностных ценностей, которые закрепляют отношения всеобщей зависимости, восприятие жизни как средства, а не цели самой по себе, превращения их в норму ментального бытия.

Со второй половины XV в. набирают силу надличностные темы-ценности, которые можно было бы назвать надличностными темами первого порядка, «царя», «государства», «Русской земли». Слово «государство» происходит от слова «государь» («царь»), то, чем владеет государь. И. И. Срезневский в своем «Словаре древнерусского языка» так определяет государство: «Государство – титул государя. Наяснейшій великіи княже, тые речи, которые есми росповедилъ наяснейшому государьству вашему. 1502 г.» [107, с. 571]. С точки зрения царя слова «государство» и «Русская земля» выступали как тождественные, равные по объему понятия, как то (люди и все ресурсы на известной территории), что дано ему Богом во владение. Для всего же населения Московского государства темы «государства», «Русской земли» также являлись синонимами, как владение государя, к которому они относили и самих себя. Однако для них эти темы приобретали характер абсолютных ценностей, по сравнению с которыми их собственная жизнь превращалась в нечто, чем можно пренебречь (жизнь холопа). Впоследствии слово «Русская земля» будет сближаться со словом «Россия» и получит другое смысловое наполнение, в большой степени мистическое.

Иосиф Волоцкий проводит реформу монашеского общежития, суть которой заключается в упразднении остатков индивидуальной свободы (индивидуального келейничества, трапезы и др.) и в установлении общежительных отношений и жесткого контроля и надзора. В XVI в. получает развитие крестьянская община, которая возникает не как продолжение родовых, патриархально-коммунистических, коллективных традиций, а как чуждое свободному крестьянину, навязанное государством средство установления круговой поруки, коллективного удушения индивидуальной свободы земледельца, выбивания из него налогов.

Формирование фольклора происходит стихийно, отражая фундаментальные сдвиги народного духа. В становлении русского народнотворчества, в частности русских народных обрядов, четко просматривается тенденция доминирующей роли надличностных факторов в подавлении индивидуальной свободы. В русском свадебном обряде жених и невеста скованы внешними обстоятельствами, полностью лишены свободного выбора, активности. Брак совершался не только не по любви, но жених и невеста нередко не имеют возможности даже увидеть друг друга до свадьбы. Их судьба целиком зависит от воли родителей.

Ментальное пространство русской культуры этого периода носило преимущественно безличностный характер, тематическая сеть которого не улавливала индивидуальные ценностно-мыслительные устремления. Исследуя своеобразие русской души в начале XX в., Н. Бердяев справедливо замечает, что «Россия все еще остается страной безличного коллектива» [6, с. 15]. Поэтому можно утверждать, что даже царь не осознавал себя личностью. Представления о чести ограничивались родословной и социальным статусом человека, т. е. надличностными обстоятельствами. Личные же, благоприобретенные достоинства не принимались в расчет. Если князьям Киевской Руси непременно было присуще личное мужество, физическая сила, военная доблесть, которые они закаляли в постоянных битвах, защищая свои земли и города, то московские великие князья, за исключением Дмитрия Ивановича Донского, этих качеств были лишены; сами непосредственного участия в битвах не принимали.

Начиная с Дмитрия Донского, когда Тохтамыш в 1382 г. подошел к Москве, у московских правителей сложилась устойчивая традиция бежать из Москвы в случае внешней опасности. В 1408 г., спасаясь от неожиданного нападения хана Едигея, сын Дмитрия Ивановича Василий Дмитриевич оставляет Москву и её жителей на произвол судьбы. В 1480 г. во время похода на Русь хана Ахмата Иван III не блистал мужеством, собирался бежать на север от Москвы. В большой степени усилиями архиепископа Вассиана Рыло удалось его удержать от отъезда. «Подумай же, великоумный государь, – писал он Ивану III, – от какой славы к какому бесчестью сводят они твое величество! Когда такие тьмы народа погибли и церкви божие разорены и осквернены, кто настолько каменносердечен, что не восплачется о их гибели! Устрашись же и ты, о пастырь – не с тебя ли взыщет бог кровь их, согласно словам пророка? И куда ты надеешься убежать и где воцариться, погубив врученное тебе богом стадо?» [73, с. 527]. В 1521 г. сын Ивана III Василий III

Иванович бежал из Москвы от крымского хана Магмет-Гирея. В 1571 г. к Москве подошел Девлет-Гирей, и сын Василия III Иван IV Грозный оставил Москву на разграбление крымского хана. По возвращении Ивана IV в разрушенную Москву ему подали грамоту от хана, в которой, в частности, говорилось: «Я пришел на тебя, город твой сжег, хотел венца твоего и головы; но ты не пришел и против нас не стал, а еще хвалишься, что-де я московский государь! Были бы в тебе стыд и дородство, так ты б пришел против нас и стоял» [106, кн. 3, т. 588]. Примечательно, что никакого протеста и возмущения по этому случаю в русском обществе не наблюдается. И это вполне понятно. Московские великие князья рассматривали Русскую землю, её материальные ресурсы и людей как свою отчину, как свою собственность, с которой вольны были поступать по своему усмотрению, не отчитываясь ни перед кем. Потери городов и людей – это их собственные потери. Для русских людей царь представлял собой безусловную и абсолютную ценность, которая не строилась на его личных достоинствах и добродетелях. Они осознавали себя в качестве средства царского существования, поэтому подобного рода действия царя рассматривались как вполне оправданные.

Многие русские религиозные подвижники достигали вершины христианского духа. Исихастское движение в русской культуре XIV–XVII вв. было достаточно массовым и непрерывным, пользовалось всеобщим уважением. Продолжая традиции киево-печерских монахов, многие русские религиозные деятели, начиная с Сергия Радонежского, проявляли незамутненную чистоту веры, мужество служения Господу, безупречное поведение на протяжении всей жизни, превратив её в непрерывный подвиг. Подвижничество не рассматривалось как путь индивидуального самоусовершенствования. Напротив, согласно православной стратегии Спасения, следовало победить в себе гордыню, умертвить какие-либо притязания в этом мире. Этот механизм элиминации субъективных представлений и переживаний выносил индивидуальное начало за скобки в религиозной и другой деятельности, а следовательно, и в русской литературе XIV–XVII вв. и в русской культуре в целом. Русские святые не были личностями, но они были титанами русского духа. О победах и взятых высотах русского религиозного духа мы можем судить косвенно, по описаниям деятельности религиозных подвижников. Подтверждением вышесказанного может служить русская иконопись этого периода. Одним из главных достижений русских иконописцев (Андрея Рублева и других) было умение пере дать полноту и высоту объективной, надличностной, метафизической, Божественной реальности, в то время как западноевропейские живописцы преуспели в очеловечении Иисуса, девы Марии, стремились к изображению божественного в человеческом.

Московские цари отличались большой религиозностью. Об этом свидетельствуют описания их распорядка дня и в целом образа жизни, в котором христианские обряды занимали большую часть. Таким образом, русские цари, все русские люди пребывали в ментальном пространстве, заданном надличностными темами-ценностями, которые определяли их поведение и образ мысли. Надо полагать, существование в подобного рода пространстве обостряло метафизическую восприимчивость русского человека, а русскому

монаху несколько облегчало Путь вхождения в метафизическое пространство свободы, достижение Боговидения. Таким образом, безличностное пространство русской культуры не было примитивным. Мистический опыт русских людей (не только монахов-исихастов) составлял потаенную часть русского духа, который составлял основу русского жизненного мира.

Дуализм русской культуры

Жизненный мир русского царя, как и каждого русского человека, оказался расколотым на две существенно различные части, которые, подобно сямским близнецам, вместе с тем были неразрывно, диалектически связаны, соединены между собой. В этом смысле герб Российского государства, двуглавый орел, имеет глубокий мистический и культурологический смысл: ментальные образования всех уровней (от ценностно-мыслительной системы культуры, различных социальных слоев и групп до души отдельного человека) были двухполюсными. Один полюс составляла языческая Сила и связанные с ней натурализм, насилие, жажда добычи и т. д., другой – православная Вера, которая творит совершенно иное ценностно-мыслительное пространство на христианских добродетелях Страх Божия, смирения, покаяния, молитвы, поста и т. д. Проблема заключается в том, как возможно теоретически описать феномен существования неразрывного единства несовместимых ментальных субпространств, осмысление которой подвело бы нас к истокам загадки русской души.

Проблема погружения в какую-либо культуру или эпоху на языке тематического анализа формулируется как проблема тематической реконструкции ценностно-мыслительного пространства культуры или эпохи. Выделение фундаментальной тематической структуры из числа абсолютных ценностей, доминирующих тем культуры означает построение идеализированного теоретического объекта ценностно-мыслительного пространства культуры. Решение этой задачи позволяет уяснить систему целей, ценностей, следование которым открывает возможность успешно ориентироваться в ментальном поле реконструируемой культуры, продвигаясь тропинками выявленных ценностных приоритетов. Дополнение образной интерпретацией на основе выделенной теоретической тематической модели пространства культуры дает возможность образно, эмоционально пережить, погрузиться в эпоху, культуру.

Применительно к теоретической реконструкции рассматриваемого тематического пространства русской культуры XV–XVII вв. принципиальным должно быть утверждение его фундаментального дуализма и разрыва. Это обстоятельство отмечает Н. Бердяев, когда говорит «о парадоксальности и антиномичности русской души» [5, с. 3–29]. Как уже отмечалось в первой главе, одним из исходных положений в тематическом культурологическом анализе является утверждение о неоднородности ментального пространства как по «вертикали» (при переходе от одного социального слоя к другому тематическое пространство изменяется, иногда существенно), так и по «горизонтали» (в рамках некоторого социального слоя). Исходя из обыденного опыта, можно оправдать даже идею абсолютного

плюрализма ментального пространства культуры, согласно которой, покидая квартиру или дом (личное пространство), за целый день человек множество раз переходит из одного ментального пространства в другое. Однако теоретический анализ нам покажет, что эти ментальные пространства окажутся весьма однородными по своей тематической структуре. Что касается фундаментального дуализма русской культуры XV–XVII вв., то следует допустить в качестве универсальной нормы русской жизни рассматриваемого периода непосредственный переход из одного ментального пространства в другое. Нам может представиться очень странным, как возможно из мира высших религиозных переживаний, после совершения религиозного обряда, сотворения молитвы сразу перейти в мир насилия, бесправия и действовать в соответствии с его логикой. В этом смысле наиболее показательным примером может служить образ Ивана Грозного. Жить в двух несовместимых мирах и не видеть противоречия – вот загадка русской культуры XV–XVII вв.

Констатация дуализма, разорванности ценностно-мыслительного пространства русской культуры требует существенного уточнения. Следует выяснить, какая из противостоящих сторон имеет более важное значение. В жизненном мире допетровской Руси более важную роль играло субпространство русского Православия. Оно составляло фундамент русской культуры. Поэтому при решении задачи реконструкции русского духа этого периода в качестве исходной методологической установки должно быть требование отдавать ценностные приоритеты православной вере. На первый взгляд это требование может показаться тривиальным и малопродуктивным. Однако при более глубоком рассмотрении оно окажется совершенно необходимым. В русистике XIX–XX вв. и в настоящее время доминирует исследование Киевской и Московской Руси с точки зрения западной парадигмы. Так, в разделе культура развитие Русской церкви обычно рассматривается в самом конце как нечто второстепенное в русской жизни. Такое отношение мы наблюдаем в многоотомной работе С. Соловьева «История России с древнейших времен». В «Курсе русской истории» В. Ключевского развитие христианства на Руси практически не исследуется. Лишь в 13-й и 15-й лекциях обсуждается церковное законодательство в Киевской Руси и в 54-й и 55-й – церковный раскол. В известной работе Н. Костомарова «Домашняя жизнь и нравы великорусского народа» глава «Верования» помещена в самый конец. При этом большую ее часть составляет описание языческих примет, заговоров и др., а оценка влияния Русской церкви сводится к устоявшемуся штампу, согласно которому «русское благочестие основывалось больше на внимании к внешним обрядам, чем на внутреннем религиозном чувстве» [45, с. 275]. В качестве примера пренебрежительного отношения к фундаментальной реальности русского духа мы привели работы, которые считаются классическими, задающими стандарт исследования и мышления. Подобный стиль мышления в настоящее время остается господствующим. Это обстоятельство вполне объяснимо. Плоды просвещения в России в начале XIX века привели к обрушению православных ценностей в русской интеллектуальной элите. Усвоение западной парадигмы с необходимостью влечет за собой выход из пространства русского Православия. Русское Православие начинает рассматриваться как примитивная религия обрядности. Те, кто не изменил вере пред-

ков (например, Н. В. Гоголь), превратились в белых ворон, пугало русской интеллигенции. Тематическая сеть западной парадигмы для русских интеллектуалов стала естественным инструментом исследования русской истории, которая не улавливала православную веру. Мы настаиваем на том, что имманентный анализ допетровской Руси требует исходить из фундаментальности субпространства русского Православия. При исследовании русской культуры XIX–XX вв., когда субпространство православия оказалось на периферии ментального пространства культуры, наоборот, – из фундаментальности русского варианта западной парадигмы.

Следует сделать еще одно небольшое, но важное уточнение. Констатация дуализма, разорванности русского духа требует быть осторожным при употреблении универсальных его характеристик. Так, если мы говорим о жестокости, насилии, то мы должны очерчивать поле их действия границами социального бытия. Мы, правда, не уверены, что нам удастся вычистить собственный текст от неоправданных экстраполяций.

Местничество

Порушенное в эпоху Киевской Руси «родовое» мышление (тема «рода») возрождается вновь в XVI в. в Русском государстве, которое приобрело наиболее яркое отражение в местничестве. Местничеством называют порядок служебных отношений, который сложился между родословными фамилиями в Московском государстве в XV–XVI вв. обстоятельный анализ этого социального явления сделал В. О. Ключевский. «В Москве XVI в. при замещении высших должностей служилыми людьми соображались не с личными качествами назначаемых, а с относительным служебным значением фамилий, к которым они принадлежали, и с генеалогическим положением каждого из них в своей фамилии. ... Каждая родословная фамилия и каждое отдельное лицо такой фамилии занимали определенное и постоянное положение среди других фамилий и отдельных лиц, с которыми должны были сообразоваться их должностные назначения и которое, следовательно, не зависело от этих назначений. Иерархическое отношение между сослуживцами не устанавливалось при их назначении на должности по усмотрению назначавшей их власти, а заранее указывалось помимо нее фамильным положением назначаемых. Это фамильное значение лица по отношению к другим лицам как своей собственной, так и чужих фамилий называлось его отечеством. Это значение приобреталось предками и становилось наследственным достоянием всех членов фамилии» [37, т. 2, с. 137]. «Первоначальное понятие о месте в смысле служебном, очевидно, сложилось среди бояр за княжеским столом, где они рассаживались в порядке служебно-генеалогического старшинства, но потом это понятие было перенесено и на все служебные отношения, на правительственные должности. Отсюда употребляемое нами выражение **искать места**. Генеалогическое расстояние между лицами одной и той же или разных фамилий, назначенными на известные должности по одному ведомству, должно было соответствовать иерархическому расстоянию между этими должностями. Для этого каждая сфера служебных отношений, каждое правительственное ведомство, места в государственной думе, должности административные, городо-

вые наместничества, как и должности полковых воевод, были также расположены в известном порядке старшинства, составляли иерархическую лестницу» [37, т. 2, с. 139]. Политическое значение местничества «ставило служебные отношения бояр в зависимость от службы их предков, т. е. делало политическое значение лица или фамилии не зависимым ни от личного усмотрения государя, ни от личных заслуг или удач служивших людей. Как стояли предки, так вечно должны стоять и потомки, и ни государева милость, ни государственные заслуги, ни даже личные таланты не должны изменять этой роковой наследственной расстановки. Служебное соперничество становилось невозможным: должностное положение каждого было predeterminedено, не завоевывалось, не заслуживалось, а наследовалось. Служебная карьера лица не была его личным делом, его частным интересом. За его служебным движением следил весь род, потому что каждый его служебный выигрыш, каждая местническая **находка** повышала всех его родичей, как всякая служебная **потеря** понижала их. Каждый род выступал в служебных столкновениях как единое целое; родовая связь устанавливала между родичами и служебную солидарность, взаимную ответственность, круговую поруку родовой чести, под гнетом которой личные отношения подчинялись фамильным, нравственные побуждения приносились в жертву интересам рода» [37, т. 2, с. 144]. Местнические отношения приобретали характер абсолютной ценности. В книге, составленной М. Г. Волховским, справедливо отмечается: «... В старину русский знатный человек, беспрекословно повиновавшийся государю, считавший себя холопом его, высказывал полное неповиновение, когда дело шло о том, чтобы унижить свой род, занять место ниже человека менее родовитого, готов был скорее пойти в тюрьму, подвергнуться батогам, кнуту, лишиться имений, чем причинить бесчестие всему своему роду. Уронить достоинство своего рода значило навеки опозорить себя не только в глазах всех своих родичей, но и в глазах всех порядочных людей» [24, с. 35]. В 1514 г. была проиграна битва под Оршей из-за местнического спора двух воевод на виду у неприятеля. Отношения местничества порождают любопытную коллизию, когда возникает необходимость выбора между двумя абсолютными темами-ценностями «царя» и «рода». Например: «Царские родичи по жене часто у царя за обедом не бывают, потому что им ниже других бояр сидеть стыдно, а выше не могут, «потому что породю не высоки». Забавные (забавные ли? – *В. М.*) случаи происходили иногда за царским столом. Станут рассаживаться приглашенные по местам, и случится кому-нибудь сидеть ниже лица, с которым он породой равен или даже честнее. Тут уж и царская милость – не в милость! И опасющийся учинить поруху своему роду под разными предлогами старается уклониться от стола, просит царя отпустить его домой или в гости, и царь отпускает, а если как-нибудь проведает, что кто-либо просится обманом, не желая сидеть ниже другого, такому велит остаться за столом, под кем придется, но тот не садится, бьет челом царю, чтоб он не бесчестил его, что «род его с тем родом, под которым велят сидеть, не бывал». Царь приказывает насильно посадить ослушника, а он посадить себя не дает и того, ниже которого приходится сидеть, «бесчестит и лает». Когда же его посадят силою, он не сидит, выбивается из-за стола вон, его не пускают и уговаривают не гневить царя, а он кричит: «Хотя царь велит

мне голову отсечь, мне под ним не сидеть!» И спустится под стол. Тогда царь прикажет вывести его вон, послать в тюрьму или до указа «к себе на очи их пускать не велит», а после того за то ослушание отнимается у ослушника честь, боярство или окольниковство и думное дворянство» [24, с. 38].

Примечательно, что формально выбор однозначно делается в пользу рода. Это обстоятельство внешне усиливается сознательностью мужественного выбора, несмотря на угрозу впасть в царскую немилость. Однако фактически для царя и всех бояр совершенно очевидно, что противоречия между ценностями «царя» и «рода» в каждом конкретном конфликтном случае нет. Абсолютность темы «царя» составляла совсем другое, высшее, сакральное поле, которое для бояр, искренне сознававшим себя холопами царя, всегда оставалось неприкосновенным. Местнические споры между боярами – это споры о значимости людей как элементов системы, которые мыслили себя только в качестве средства царя (в общей иерархической лестнице) и рода (в системе родовых отношений). Для нас важно подчеркнуть, что системы государства и местничества и другие обстоятельства опутывали боярскую аристократию такой плотной сетью наперед заданных и внешне predetermined отношений, что закрывалась всякая возможность для индивидуального развития, формирования личности. Жизнь проходила как бы во внешнем поле восприятия, не интроспективно. Поэтому можно допустить, что никто из боярской аристократии не осознавал себя личностью, существом самодостаточным, целью самой по себе.

Эскалация деспотизма и насилия

Как уже отмечалось в первой главе, государство является важнейшим механизмом регуляции стабилизации и развития ментального пространства культуры как целостного образования. В период от правления Ивана III до смерти Ивана IV и после обвала Смутного времени и до восшествия на престол Петра I становление централизованного государства характеризовалось накоплением его экономической, политической и военной силы. Это обстоятельство привело к формированию самодовлеющей Метаструктуры, определяющей метрику ценностно-мыслительного пространства русской культуры. Осями этого суперпространства были темы «силы» и «рода», а также «насилия» и «страха». Субпространство религиозного бытия оказалось внутри этой заданной извне реальности. Обратимся к текстам этой эпохи и проследим нарастание силы, насилия и страха в русском жизненном мире.

С самого начала своего образования русское самодержавное государство как система управления заявило себя по отношению к населению как внешняя, высшая, самодовлеющая реальность, которая преследовала свои цели и интересы, откровенно рассматривая народ Московии в качестве средства их решения. Убедительным подтверждением тому является система кормления чинов. «Расходы по содержанию администрации, – пишет К. Валишевский, – ложились на управляемых. Управлять в то время значило выполнять судебные и полицейские обязанности и этим питаться. Такая система была введена везде... Управлять городом или областью значило жить за их счет, взимая судебные издерж-

ки. Это называлось кормлением» [14, с. 53]. Не защита прав и свобод местного населения, которых и гражданами назвать нельзя, не представления о справедливости и добродетели определяли мотивацию наместников, волостелей и других, а сила, насилие и частный интерес наживы руководили их действиями. Поскольку в руках наместников сосредотачивалась вся власть, в том числе и судебная, то для местного населения гнет государственной машины представлялся несокрушимым в своей мощи. «Наместники и волостели продолжали смотреть на отправление своих должностей, на отправление правосудия, – отмечает С. М. Соловьев, – исключительно как средство **кормиться, быть сытым** и не считали неприличным высказывать такой взгляд прямо в просьбах своих великому князю. Так, боярин Яков Захарьевич, назначенный в Кострому наместником вместе с литовским выходцем, паном Иваном Судимонтом, бил челом великому князю, что им обоим на Костроме сытым быть не с чего» [106, кн. 3, с. 204]. Кормление было обычной, официально и всеми признанной практикой, как вполне справедливой, получения пожалований. Слово «кормление» точно выражает паразитический и деспотический характер московской власти, который превратился в норму общественного бытия.

Не меньше приходилось претерпевать насилий во владениях удельных князей. О притеснениях своего монастыря от удельного князя Федора Борисовича повествует Иосиф Волоцкий: «Князь Федор Борисович во все вступается: что бог пошлет нам, в том воли не дает; иное даром просит, другое в полцены берет; если его не послушаем, то хочет кнутом бить чернецов, а на меня бранится. И мы боялись его, давали ему все, что благочестивые люди дарили монастырю, – коней, доспехи, платье; но он захотел еще денег и начал присылать за ними – мы ему послали шестьдесят рублей; прислал просить еще – послали еще сорок рублей, и эти деньги уже десять лет за ним; мы вздумали было просить их назад, а он нашего посланца, монаха Герасима Черного, хотел кнутом высечь да денег не отдал. Все, что ни пришлют на милостыню или на помин по усопших, все хочет, чтоб у него было; прислал князь Семен Бельский полтора ста коп грошей на помин родителей, и князь Федор сейчас же прислал к нам просить этих грошей; купили мы на полтора ста рублей жемчугу на ризы и на епитрахиль – и князь Федор прислал жемчугу просить. К чернецам нашим подсылал говорить: «Которые из них хотят идти от Иосифа в мою отчину, тех берусь покоить; а которые не хотят и заодно с Иосифом, от тех оборонюсь; голову Павла если не избыю кнутом, то не буду я сын князя Бориса Васильевича». И вот некоторые чернецы побежали из монастыря. Увидавши, что князь Федор решился разорить монастырь, я хотел было уже бежать из него и объявил об этом братии; но братия стала мне говорить: «Бог взыщет на твоей душе, если церковь Пречистая и монастырь будут пусты, потому что монастырь Пречистая устроила, а не князь Федор; мы отдали все имение свое Пречистой да тебе в надежде, что будешь нас покоить до смерти, а по смерти поминать; сколько было у нас силы, и мы её истощили в монастырских работах; а теперь, как нет больше ни имения, ни сил, ты нас хочешь покинуть!» Я побоялся осуждения от бога и не посмел покинуть монастырь, предать его на расхищение. Мы били челом самым сильным у князя людям, чтоб просили его жаловать нас, а не грабить; но они отвечали: волен госу-

дарь в своих монастырях: хочет – жалуется, хочет – грабит. Тогда я бил челом государю православному самодержцу великому князю всея Руси, чтоб пожаловал монастырь Пречистыя, избавил от насильств князя Федора; а не пожалует государь, то всем пойти розно, и монастырю запустеть, Государь князь великий не просто дело сделал, думал с князьями и боярами и, поговоря с преосвященным Симоном-митрополитом и со всем освященным собором, по благословению и по совету всех их монастырь и меня грешного с братиею взял в великое свое государство и не велел князю Федору ни во что вступаться. После этого жили мы в покое и в тишине два года» [106, кн. 3, с. 318–319].

Насилие приняло всеобщий характер в Московском государстве. Подобно воздуху, атмосфера обыденного насилия не замечалась. Оно в качестве необходимой составляющей русского быта входило в понятие «тишины». Понятие «тишины» в русской жизни весьма относительно. Оно означает период существования без всплесков насилия, но, безусловно, не предполагает жизнь, при которой права и свободы граждан были защищены законом и оберегались государством. Как известно, такого периода не существовало за всю историю Московии, Российской империи, СССР, вплоть до настоящего времени.

Процесс эскалации жестокости и насилия в XV–XVI вв. нашел отражение в росте телесных наказаний. «С XV века, – пишет Н. Евреинов, – начинается у нас быстрый расцвет телесных наказаний. Всевозможные истязания и уродования приобрели с этой поры в русском праве преобладающее значение» [27, с. 22]. Бесправными были все: от боярина до холопа. Примеров тому множество. Некоторые из них: боярин Берсень Беклемишев пожаловался на перемены, произведенные царевной Софьей, за что ему отрубили голову; дьяк Федор Жареный, который осмелился также жаловаться, был бит кнутом и лишился языка. [106, кн. 3, с. 293]. С. Герберштейн рассказывает, как Василий III решил послать дьяка Третьяка Далматова послом в Германию, пользовавшегося особенной милостью царя. Далматов пожаловался, что у него нет денег на дорогу и другие расходы. За это он был схвачен, заточен в Белоозеро, а имение его было отдано в казну [18, с. 73].

В рассматриваемый период формируется культ царя. Поэтому для русского человека, погруженного в наполненное насилием и страхом социальное бытие, царь выступал источником всего происходящего. И это, по мнению русских людей, было справедливо. «В XVI веке, – пишет Н. Евреинов, – развился у нас вид государственных преступлений под названием «слова и дела Государева». Каждый услышавший невежливое слово про Царя или его ближних, обязан был под страхом смерти доносить. Он кричал «слово и дело»; его немедленно вели в застенки к допросу; хватили и пытали, на кого он указывал. Когда раздавались эти страшные слова на улицах, площадях или других общественных местах, все немедленно разбегались. Кто слышал, однако, «слово и дело» и не доносил об этом, получал батоги и кнут» [27, с. 23]. Царский деспотизм доходил до абсурда. «Драгун Евтюшка как-то сказал: «Был бы здоров Государь Царь Великий, Князь Алексей Михайлович да я, Евтюшка, другой». Сказал он это по простоте души, без злого умысла. Но на него донесли «слово и дело» и за то, что он смел приравнять себя к Царю, жестоко избили батогами. Одной женщине, Агафье, приснился сон: явился ей мученик Христов Ни-

кита и сказал, чтобы приемный отец Агафьи, Степан, перестроил избу, поставил избу с сенями, в тех бы сенях сидела она, Агафья, а Степану быть в царстве. Мужик похвастался хорошим сном соседу, тот донес, несчастного Степана нещадно побили батогами, отпустив с наставлением: «Не верь в сон». Таких примеров множество» [27, с. 23–25]. «Если человек, – отмечает Н. Евреинов, – с вырванными ноздрями или без уха был самое обычное зрелище, то человек без рубцов на спине, не испытавший каких-либо побоев был редкость» [27, с. 33]. Однако, на наш взгляд, здесь следует сделать важное уточнение. Царь, безусловно, не был инициатором и источником жестокости и насилия. Помимо воли царя и всего русского народа сложился механизм поддержания стабильного и целостного существования общества, ориентирующийся на Силу. Люди, жившие в XVI–XVII вв., иной альтернативы не видели, да ее и не было. Царь и все русские люди стали заложниками и творцами одновременно силовой логики развития событий. Складывался режим благоприятствования для насильственного способа управления, взаимоотношения между людьми, в то время как на Западе складывался режим благоприятствования для элиминации Силы посредством Закона. Эскалация насилия отражала процесс совершенствования насильственной Логике функционирования силовой Метаструктуры.

При сопоставлении текстов Судебника 1497 г. Ивана III, Судебника 1550 г. Ивана IV и Соборного Уложения 1649 г. Алексея Михайловича просматривается тенденция роста телесных наказаний. Н. Евреинов, прослеживая влияние Литовского статута на Соборное Уложение, справедливо замечает: «... Тут, как и в византийских законах, русские заимствовали только то, что не противоречило духу Московского права. Ни греко-римским законам, ни Литовскому статуту нельзя приписать то обилие телесных наказаний, которое назначалось по Уложению Алексея Михайловича» [27, с. 25].

«Вся организация карательной системы в XVII веке, – пишет Сергеевский, – направлена к служению практическим целям государственной пользы, игнорированию личности и не заключала в себе никаких гуманных тенденций и не представляла гарантий для личности преступника» [27, с. 26]. Статья 9 Главы 1 Соборного Уложения гласит: «А будет кто, забыв страх божии и презрев царское повеление, учнет ему, государю, или патриарху, или иным властям, в церкви божии во время церковного пения, о каких своих делах бити челом, и того челобитчика за то вкинуть в тюрьму, на сколько государь укажет» [92, т. 2, с. 86]. Примечательно, выражение «вкинуть в тюрьму» в Уложении превращается в клише.

В Судебнике Ивана Грозного по сравнению с Судебником 1497 г. увеличивается роль поединка как средства доказательства правоты. При этом ответчик может выставить вместо себя наемного бойца. Подобный способ выяснения отношений между истцом и ответчиком не имеет рационального обоснования. Он берет свои истоки в мифологическом (языческом) мышлении, когда физическая сила имела сакральный характер. Повышение статуса поединка в судебном разбирательстве может быть истолковано как возрастание фундаментального значения темы «силы» как абсолютной ценности в ценностно-тематическом пространстве русской культуры второй половины XV–XVI вв.

Как известно, самодержавное насилие достигло своего апогея во время правления Ивана IV Грозного, прежде всего в период опричнины. Вероятно, именно в эту эпоху в народном сознании насилие кристаллизовалось в качестве фундаментальной мыслительной структуры, парализовавшей волю русского человека, приучившей его быть терпеливым. В этом смысле в русском фольклоре есть глубокий по содержанию рассказ о бессмысленной расправе Иваном IV в Новгороде и о трагической форме протеста самых свободолюбивых среди русских людей, но уже сломленных духом, новгородцев: «Как распался Грозный царь – и велел народ рыть (бросать – *В. М.*) в Волхов; царь Иван стал на башню, что на берегу налево, ... стали народ в Волхов рыть: возьмут двух, сложат спина с спиной, руки свяжут да так в воду и бросят; как в воду – так и на дно.

Нарыли народу на двенадцать верст; там народ остановился, нейдет дальше, нельзя Грозному народу больше рыть! Послал он посмотреть за двенадцать верст вершников – отчего мертвый народ вниз не идет. Прибежали вершники назад, говорят царю: «Мертвый народ стеной стал». «Как тому быть!– закричал царь,– давай коня!» Подали царю коня; царь сел на конь и поскакал за двенадцать верст. Смотрит: мертвый народ стоит стеной, дальше не идет. В то самое времечко стало царя огнем палить: стал огонь из земли кругом Грозного выступать. Поскакал царь Иван Васильевич прочь, огонь за ним; он скачет дальше, огонь все кругом!... Царь соскочил с коня да на коленочки стал, Богу молиться: «Господи, прости мое согрешение». Огонь и пропал. Приезжает царь в Новгород; там через сколько-то времени пришел к митрополиту обедать в постный день. Митрополит поставил на стол редьчину, а царю, кажется, – голова кобыля! «Чем ты меня потчешь, митрополит?– говорит царь,– теперь пост, а ты поставил мясо, да еще какое- кобылью голову, что есть и в скоромный день грех большой!» Митрополит усмехнулся да и говорит: «Есть кобылью голову грех, а народ губить – святое дело!» Благословил митрополит ту редьку, царю и показалась редьчина редьчиной.

С тех пор Волхов и не мерзнет на том месте, где Грозный царь народ рыл: со дна Волхова тот народ пышет... А где народ становился за двенадцать верст, там Хутынский монастырь царь поставил...» [63, с. 81].

В этой атмосфере господства «силового мышления» во избежание хаоса феодальной раздробленности концентрация силы в одном месте, в руках царя, представлялась наименьшим злом, дававшая надежду на установление во внутренней жизни «тишины». Всеподавляющая мощь Силы и власти московского царя, когда о Законе никто не думал, была единственным средством становления порядка, хотя и деспотического, в стране. Опыт Смутного времени начала XVII в., когда царская власть была разрушена и разлилась вакханалия насилия, убедительно показал всем в Московском государстве необходимость сильной власти русского царя, воспроизведя её в полном объеме. Таким образом, совокупность внешних и внутренних обстоятельств предопределила траекторию насильственного развития русской истории.

Однако история русской культуры XIII–XVI в. в целом не была столь мрачной. Как уже отмечалось в первой главе, важнейшей методологической установкой в культуроло-

гии должно быть представление о существенном различии между объективной ценностно-мыслительной реальностью культурно-исторического процесса (онтологический уровень) и фиксацией его в концептуальных построениях (феноменальный уровень). Объективная, ментальная, культурно-историческая реальность по содержанию всегда богаче, сложнее, многообразней. Теории всегда беднее, проще, одностороннее. Ценностно-мыслительное пространство культуры никогда не представляет собой жесткую, строго упорядоченную структуру, не является однородным. В нем всегда имеют место автономные ментальные образования, в которых воздействие фундаментальной тематической структуры значительно ослаблено (например, казачество в русской культуре) или она претерпевает существенные изменения (например, в этнических субкультурных целостностях). Полнота и многообразие жизненных устремлений людей никогда жестко не охватывается системой социокультурной регламентации. Поэтому даже в русской культуре второй половины XV–XVII вв., ментальное пространство которой отличалось централизованной, иерархически упорядоченной, жесткой структурой, имело место достаточно аномалий. К тому же в настоящем исследовании предпринята попытка выделить лишь исходную, основополагающую тематическую структуру русской культуры второй половины XV–XVII вв., само тематическое пространство которой было значительно богаче и разнообразней. Задача состоит не в сведении многопланового и неоднородного ментального пространства русской культуры к упрощенной схеме её фундаментальной тематической структуры. Проблема состоит в её выделении и демонстрации её роли в построении и функционировании тематического пространства русской культуры.

При осуществлении исторического или историко-культурологического исследования следует руководствоваться важной методологической установкой. Любой исторический период любой культуры в историческом развитии человечества является самодостаточным, т. е. равноправным по отношению к любому другому периоду, в том числе и современному. Не существует выделенных мест, выделенных каких-либо культур, потому что в каждый исторический период, в каждой культуре жили люди, которые одинаково радовались и страдали в жизни. Предпочтение какой-либо эпохи ли культуры несет на себе печать субъективности, при более внимательном изучении всегда обнаружится его недостаточная обоснованность. Безусловно, при изучении какого-либо исторического процесса целесообразно и необходимо выделять и анализировать периоды, которые закладывали программу дальнейшего развития. В этом исследовании исторические эпохи могут рассматриваться в качестве средства или, напротив, цели. Поэтому мы должны руководствоваться в ходе исторической реконструкции тем, что всякая историко-культурная реальность имеет отрицательный (в виде кровопролития, жестокости, деспотизма и т. д.) потенциал, а также и положительный (в виде мирских радостей, когда люди веровали, создавали духовные и материальные ценности, любили детей, родителей, любимых, дружили и т. д.). Только принимая во внимание эти два обстоятельства, можно надеяться на достижение достаточной полноты и объективности анализа. Односторонний подход резко снижает научную значимость работы. Поэтому когда в работе подается лишь негативная ин-

формация (например, при исследовании культуры фашистской Германии, советской культуры в эпоху Сталина или СССР в целом), то это обстоятельство является верным признаком недостаточного владения автором фактическим материалом. А в «потаенных культурах», таких как византийская и особенно русская допетровского периода, исследователь должен напряженно искать позитивный материал. Не нужно забывать глубокое замечание А. Блока: «И в тайне почивает Русь» [128, с. 398]. Это высказывание великого русского поэта должно быть универсальным требованием для всякого, кто взялся за исследование русской культуры на любом ее этапе. В последнем параграфе этой главы мы попытаемся прикоснуться к «тайне Руси».

§ 5. ОЦЕНКА ЕВРОПЕЙСКИМ НАБЛЮДАТЕЛЕМ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ XVI–XVII ВВ.

На иную культуру мы смотрим через очки системы координат своей культуры. Не существует объективного восприятия иной культуры. Для культуролога принятая им система координат ментального пространства культуры служит системой отсчета для проведения культурологического анализа. Обычно в качестве системы отсчета берется западноевропейская система координат, осями которой выступают темы «свободы», «разума», «закона», «добродетели» и «красоты». Подобно тому, как в ньютоновской механике абсолютное пространство выступает в качестве инерциальной системы, в культурологии система координат ментального пространства западноевропейской культуры выполняет функцию системы отсчета в оценке всех иных культур. Со времен Карамзина русские интеллектуалы настолько привыкли к этой ценностно-мыслительной системе восприятия, что по существу не замечают, что находятся внутри ее и оценивают собственный жизненный мир русской культуры с западноевропейских позиций. Даже антизападники фактически остаются внутри западноевропейской системы координат, когда рисуют картины патриархальной Руси, по-русски свободной, добродетельной, упорядоченной и благоденствующей. Для многих русских «западноевропейская культура» – это теоретическая схема, идеализированный объект, выступающий в качестве основополагающего средства для оценки своего и иных жизненных миров, хотя в реальной жизни, в российском экзистенциальном мире по его нормам они не живут и жить не могут. Но это другой аспект разорванности жизненного мира русского человека, анализ которого увел бы нас далеко от предмета нашего исследования.

В этом разделе мы попытаемся показать, что авторы-европейцы, оставившие тексты о России XVI–XVII вв., смотрят на многострадальную Русь глазами человека, оценивающего объект исследования через призму тематической решетки «свободы», «разума», «закона», «добродетели» и «красоты» и видящего, что Московская Русь ни одному этому критерию не соответствует. Поэтому они не смогли принять этот непонятный, чужой русский жизненный мир и каждый в меру своих способностей попытался им воспользоваться. Из чтения их текстов возникает впечатление, что все они ощутили жаркое дыхание неук-

ротимой мощи Силы и леденящий Страх, которые исходят от Московии, даже при виде ее по европейским меркам слабо подготовленной и организованной армии. Это впечатление европейцы всячески стараются нейтрализовать вплоть до настоящего времени. Даже разрушенная Россия для европейских стран представляет собой источник потенциальной и актуальной угрозы.

В. О. Ключевский в своей книге «Сказания иностранцев о Московском государстве» справедливо отмечает упрощенный характер оценок иностранцев и их несоответствие реальной народной жизни: «Внешние явления, наружный порядок общественной жизни, её материальная сторона – вот что с наибольшей полнотой и верностью мог описать посторонний наблюдатель. Напротив, известия о домашней жизни, о нравственном состоянии общества не могли быть в такой же степени верны и полны: эта сторона жизни менее открыта для постороннего глаза, и притом к ней менее, нежели к другим сторонам народной жизни, приложима чужая мерка. Беглые наблюдения, сделанные в короткое время, не могут уловить наиболее характеристических черт нравственной жизни народа; для оценки её путешественник мог иметь пред собой только отдельные, случайно попавшиеся ему на глаза явления, а нравственная жизнь народа менее всего может быть определена по отдельным, случайным фактам и явлениям. Наконец, в большей части случаев западноевропейский путешественник не мог даже верно оценить отрывочные явления этой жизни: нравственный быт и характер русских людей описываемого времени должен был казаться ему слишком странным, слишком несходным с основными его понятиями и привычками, чтобы он мог отнестись к нему с полным спокойствием, взглянуть на него не со своей личной точки зрения, а со стороны тех исторических условий, под влиянием которых слагался этот быт и характер. Оттого иностранные известия о нравственном состоянии русского общества очень отрывочны и бедны положительными указаниями, так что по ним невозможно составить сколько-нибудь цельный очерк ни одной из сторон нравственной жизни описываемого ими общества; зато в этих известиях дано слишком много места личным, произвольным мнениям и взглядам самих писателей, часто бросающим ложный свет на описываемые явления» [36, с. 8].

Царь-деспот

Для всякого иностранца, приехавшего в Московию в XVI веке, бросалась в глаза безграничная власть русского царя. Монархистский образ мышления в то время был господствующим способом мышления. Однако все они в один голос отмечают своеобразие абсолютной монархии в Московском государстве, которое выражается в установлении всеобщего и полного рабства, тотальной зависимости всего населения от князя и боярина до простолюдина, от его волеизъявления. «Я считаю его, – пишет Ж. Маржерет, – одним из самых неограниченных государей из существующих на свете, так как все жители страны, благородные и неблагородные, самые братья императора называют себя холопами господаря, т. е. рабами императора» [93, с. 240].

«Властью, которую он имеет над своими подданными, – отмечает С. Герберштейн, – он далеко превосходит всех монархов целого мира. Всех одинаково гнетет он жестоким рабством [18, с. 72]. «Государь, каковым является царь или великий князь, получивший по наследию корону, один управляет всей страной, и все его подданные как дворяне и князья, так и простонародье, горожане и крестьяне, являются его холопами и рабами, с которыми он обращается как хозяин со своими слугами» [93, с. 354].

Мы имеем достаточно свидетельств о жестокости, беззакониях, коварстве английских, испанских, французских и других европейских государей. Однако после рыцарской ментальной революции подобные деяния королей не воспринимались населением как норма. Власть короля от Бога имеет божественное оправдание. По своему предназначению король обязан быть источником справедливости, добродетели, верности божественному закону, заботе о народе и т. д.

Анализируя характер политического мышления во Франции в XV веке, Ю. П. Малинин пишет: «Идея справедливости в то же время выражала и смысл существования государства, как он представлялся большинству политических мыслителей XV в. Во Франции того времени государство мыслилось не иначе как в форме монархии, поэтому политическая власть идентифицировалась с королевской. Главной функцией королевской власти, как и рыцарства, считалось поддержание справедливости в обществе. Король был наиболее могущественным гарантом правопорядка и именно в его справедливости видели смысл существования государства. «Посредством справедливости правят короли, – писал Ж. Шатлен, – и без их справедливости государства... превратились бы в разбойничьи притоны». Справедливость короля начиналась с его добродетели, только будучи сам справедливым (праведным), он мог, как считалось, проводить справедливую политику, т. е., говоря словами Г. де Ланнуа, охранять добрых и мирных людей от угнетения, злокозненности и насилия со стороны сильных и лживых... беспощадно наказывать злодеев в соответствии с законами и обычаями страны». В своей политике государь должен соотноситься с законами страны, не менять их и не устанавливать новых по своему произволу, не притязать на собственность подданных и защищать её от посягательств других. Понятиями, противоположными справедливости и справедливому государю, были тирания и тиран. Тирания выводилась из безнравственности монарха, следствием чего было притеснение подданных, посягательство на их собственность, войны и прочие беды. При этическом складе политического мышления проблемы государственного управления обычно сводились к проблемам нравственным, и объяснение тех или иных политических событий искали в душевных свойствах государя и его приближенных» [128, с. 404]. Поэтому при совершении даже самых мерзких дел королям приходилось прикрываться личиной добродетели. Так, Ф. Бэкон об английском короле Генрихе VII пишет: «И хотя это был государь испытанной воинской доблести, ревновавший о чести Англии, и к тому же хороший законодатель, облегчавший участь простого народа, однако его жестокости и убийства родственников перевешивали в общем мнении его добродетели и заслуги, а во мнении мудрых людей и сами эти добродетели были скорее проявлениями притворства и лицемерия, слу-

жившими его честолюбием, нежели подлинными свойствами его ума и характера» [12, с. 5].

П. Петрей отмечает, что «ни один царь на свете не сравнится с ним в силе и богатстве. Потому-то он и сам называет себя сыном царя Давида и вторым Соломоном и не хочет ничем уступить им в почете, богатстве, могуществе, величии, уме и мудрости» [127, с. 400]. «Великий князь всё держит в своих руках: города, крепости, сёла, дома, поместья, леса, озера, реки, честь и достоинство. На столь обширном пространстве земель, по видимому, ничто не может быть значительнее тех сил и богатств, которыми он владеет» [82, с. 46]. Для иностранцев было вполне очевидно, что источником всеобщей зависимости московитов является отсутствие частной собственности. По мнению Дж. Флетчера: «Оба класса, и дворяне, и простолюдины в отношении к своему имуществу суть ничто иное, как хранители царских доходов, потому что все нажитое ими рано или поздно переходит в царские сундуки [114, с. 502–503]. «В результате этого, – пишет А. Поссевино, – никто не может определенно сказать, что ему принадлежит, и (хочет – не хочет) каждый зависит от воли князя. Если у кого-нибудь есть излишки, он тем более чувствует себя связанным, сделавшись более состоятельным, тем более боится за себя. Поэтому часто они все отдают князю. Отсюда возникает угодливость и страх, так что никто не смеет рта раскрыть...» [82, с. 47]. Таким образом, европейцы рассматривали русского царя, сконцентрировавшего в своих руках всю полноту политической и финансово-экономической власти в стране, как главный источник деспотизма и насилия. Поэтому для них была непонятной и весьма странной единодушная и горячая поддержка русскими людьми, доходившая до обожествления русского царя не столько из страха, сколько из убеждения. Они не видели фундаментальной интегрирующей функции русского царя, без которой русский жизненный мир сразу же распался бы, погрузившись в вакханалию жестокости и насилия.

Неразвитость правового пространства

Царский произвол препятствует формированию правового пространства. Неразвитость правового сознания, правовых отношений четко фиксирует Дж. Флетчер: «Письменных законов у них нет, кроме одной небольшой книги, в коей определяются время и образ заседаний в судебных местах, порядок судопроизводства и другия тому подобныя судебныя формы и обстоятельства, но нет вовсе правил, какими могли бы руководствоваться судьи, чтобы признать самоё дело правым или неправым. Единственный у них закон есть закон изустный, т. е. воля Царя, судей и других должностных лиц. Все это показывает жалкое состояние несчастного народа, который должен признавать источником своих законов и блюстителями правосудия тех против коих несправедливости и крайнего угнетения ему необходимо было иметь значительное количество хороших и строгих законов» [114, с. 538]. «Здесь нет ни одного, кто бы имел судебную должность или власть, переходящую по наследству, или основанную на грамоте, но все определяются по назначению и воле Царя, и судьи так стеснены в отправлении своей должности, что не смеют решить ни одного особенного дела сами собою, но должны пересылать его вполне в Москву,

в Царскую Думу. Чтобы показать власть свою над жизнью подданных, покойный Царь Иван Васильевич во время прогулок или поездок приказывал рубить головы тем, которые попадались ему навстречу, если их лица ему не нравились, или когда кто-нибудь неосторожно на него смотрел. Приказ исполнялся немедленно, и головы падали к ногам его» [114, с. 503–504].

Европейский правопорядок можно сравнить с европейской системой дорог и магистралей, которая, как паутина, опутывая всю страну, объединяет ее в единое целое, обеспечивает безопасное и достаточно удобное передвижение в ней. Эта система на протяжении столетий постоянно ремонтируется, совершенствуется, увеличивается в размерах. Нельзя, правда, забывать, что «свободу передвижения, удобство и комфорт» западное законодательство обеспечивало правящим, состоятельным слоям и сословиям. В России западный наблюдатель ничего подобного не обнаруживает. Единство Московской Руси создает система силовых взаимодействий. По «силовым дорогам» свободно и относительно безопасно будет передвигаться тот, кто сам станет субъектом силы в «силовом поле» России. Если на Западе Закон всегда был щитом, ограничивающим Силу, то в России Он всегда был маской, за которой Она прикрывала свою власть. Конструктором «силового поля» на Руси всегда был царь.

Странности русской жизни

Европейцев удивляло отсутствие у русских людей жажды свободы. Для нас в XXI веке, как и для европейцев в XV–XVII веках, свобода является необходимым условием нормального, полноценного образа жизни. Для москвитов рассматриваемого периода это представление было не только не очевидным, – оно было чужим. «Этот народ, – пишет С. Герберштейн, – находит больше удовольствия в рабстве, чем в свободе. Ведь по большей части господа перед смертью отпускают иных своих рабов на волю, но эти последние тотчас отдают себя за деньги в рабство другим господам» [18, с. 112]. Отсутствие стремления у русских к свободе, видимо, было настолько общепринятым, что у А. Поссевино возникла мысль о врожденности этой особенности как национальной черте русского характера. «Могло бы показаться, – размышляет он, – что этот народ скорее рожден для рабства, чем сделался таким, если бы большая часть их не познала порабощения и не знала, что их дети и все, что они имеют, будет убито и уничтожено, если они перебегут куда-нибудь. Привыкнув с детства к такому образу жизни, они как бы изменили свою природу и стали в высшей степени превозносить все эти качества своего князя и утверждать, что они сами живут и благоденствуют, если живет и благоденствует князь» [82, с. 48–49]. Мы привыкли смотреть на это обстоятельство глазами европейца как на явный признак примитивной, непросвещенной, варварской жизни наших предков. Однако если исходить из самодостаточности любого исторического этапа в жизни народа, любой культуры, то мы должны будем констатировать, что мы еще далеки до имманентного понимания жизненного мира Московской Руси.

Другую странность русского менталитета иностранцы видели в безграничном восхвалении, почти обожествлении московского царя. Для европейцев это было тем более странно, что, по их мнению, именно русские монархи являются источником порабощения, насилия над всем туземным населением. Для западного человека русский царь – жестокий тиран, для русского – воплощенный Бог. П. Петрей утверждает: «Великий князь у его подданных в таком высоком почете, что они считают его не только могущественным царем и государем, но и божественным человеком, который всегда имеет обхождение с богами и может смирать и одолевать своих неприятелей, если захочет...» [127, с. 261]. По мнению А. Олеария, русские «ставят своего царя весьма высоко, упоминают его имя во время собраний с величайшим почтением и боятся его весьма сильно, более даже, чем бога» [93, с. 355]. «Московиты с детства имеют обыкновение так говорить и думать о своем государе, получив это установление из рук предков, что чаще всего на ваш вопрос отвечают так: «Один бог и великий государь это ведают», «Наш великий государь сам все знает», «Он единым словом может распутать все узлы и затруднения», «Нет такой религии, обрядов и догматов, которых он бы не знал», «Что бы мы ни имели, когда преуспеваем и находимся в добром здравии, все это мы имеем по милости великого государя». Такое мнение о себе он поддерживает среди своих с удивительной строгостью, так что решительно хочет казаться чуть ли не первосвященником и одновременно императором. Самой своей одеждой, окружением и всем прочим он старается выказать величие даже не королевское, но почти папское. Можно сказать, что все это заимствовано от греческих патриархов и императоров, и то, что относилось к почитанию бога, он перенес на прославление себя самого» [82, с. 23]. Русские «прямо заявляют, что воля государя есть воля божья и что бы ни сделал государь, он делает это по воле божьей» [18, с. 74].

Царь, его поведение, организация дворцовой жизни служили образцом, задавали стереотип, клише, с которым сверяли, по которому меряли собственное поведение, собственную жизнь. «В распорядках домашнего быта у домохозяев, – пишет историк Н. И. Костомаров, – соблюдались такие же обычаи, как в царской придворной жизни: главный хозяин в своем дворе играл роль государя и в самом деле назывался государем, слово это означало домовладыку; другие же члены семейства находились у него в таком же отношении, как родственники царя: слуги были то же, что служилые у царя, и потому-то все, служащие царю, начиная от бояр до последних ратных людей, так как и слуги частного домохозяина, назывались холопами. Господин, как царь, окружал себя церемониями: например, когда он ложился спать, то один из слуг стоял у дверей комнаты и охранял его особу. Господин награждал слуг и оказывал им своё благоволение, точно так же, как поступал царь со своими служилыми: жаловал им шубы и кафтаны со своего плеча или лошадей и скотину, посылал им от своего стола подачу, что означало милость. То же делала госпожа с женщинами: одних примолвляла, то есть награждала ласковым словом, других дарила или посылала им подачу со своего стола. При дворе частных домохозяев, как и при дворе царском, сохранялся обычай отличать заслуги и достоинство слуг большим количеством пищи. При огромном количестве слуг во дворе богатого господина су-

ществовали приказы, такие точно, как в царском управлении государством, под главным контролем ключника и дворецкого... Прислуга вообще разделялась, как служилые царские люди, на статьи: большую, среднюю и меньшую» [45, с. 150–151].

Насколько были искренними москвиты по отношению к своему царю? Если выше приведенные выражения были лишь идеологическими штампами, а превознесение царя было показным, из страха, то это было бы для нас мало интересно. Мы склонны допускать, что царь был одной из важнейших опор в жизни русского человека. Видимо прав был А. Поссевино, когда писал: «Князю все оказывают такой почет, который едва можно представить в помышлении. Они очень часто говорят (если даже так и не думают), что их жизнь, благополучие и все остальное дарованы им великим князем. По их мнению, все приписывается милости божьей и милосердию великого царя, то есть короля и императора, как они называют своего князя. И под палками, и чуть не умирая, они иногда говорят, что принимают это как милость» [82, с. 48]. Примечательно, что популярность в народе самодержца мало зависела от его личных достоинств. Харизма, мистическая поддержка – вот главное впечатление в цесарской власти. За спиной своего царя москвит видел Бога, который придерживал царскую корону. Русский мистицизм был чужд европейцам. Поэтому они не могли понять своеобразия отношений русского народа и царя. «Трудно понять, – размышляет С. Герберштейн, – то ли народ по своей грубости нуждается в государе-тиране, то ли от тирании государя сам народ становится таким грубым, бесчувственным и жестоким» [18, с. 74]. А. Поссевино утверждает, что «этому народу можно оказывать благодеяния, но он до такой степени впитал в себя другие качества, что больше ценит того, кто внушает ему страх, чем того, кто прямо соглашается на их требования» [82, с. 75]. П. Петрей приводит мнение некоего Бучинского, хорошо знавшего московские обычаи, который полагал, что москвитами надо управлять «со строгостью, что вполне справедливо, ибо москвитов можно удержать только страхом и принуждением, и ежели им дать волю, то они ни о чем не помышляют» [127, с. 121].

Европейскому наблюдателю русской жизни должно было броситься в глаза большое распространение насилия в обществе. Действительно, человечество выработало лишь два способа укрощения дремлющих варварских сил в человеке – это развитие правосознания и добродетели. С детства дрессированный законами и кодексом дворянской чести просвещенный европеец в Московской Руси сразу же сталкивался с необузданным нравом русского человека, «силовое мышление» которого признавало прежде всего авторитет Силы. «Русские люди содержатся в строгом и суровом повиновении, – пишет П. Петрей, – и всегда должны служить, работать и возиться с чем-нибудь. Они любят, чтобы понуждали их сильными ударами, и если господин не часто отрабатывает своего холопа хорошою плетью, то не получает от него никакой пользы. Переноса немного побоев, холоп вправе сказать, что над ним станут смеяться и презирать его другие холопы, оттого что господин не сечет и никогда не колотит его. Бедняк и нищий продается сам за небольшие деньги во владение богатым, на все время своей жизни, а часто и с таким условием, что он, его жена, дети и внуки вечно будут служить им и их потомкам, пока они живы. Если же господин

его умирает и перед кончиною, из милости и сожаления, освободит его со всем родом рабства, он продается другому, потому что там больше любят неволю, нежели свободу. Когда отец продает сына или дочь и притом они освобождаются из рабского состояния, отец имеет право взять их и продать в третий и четвертый раз, если же и после того они получают свободу, он уже больше не может продать их» [127, с. 424–425]. Относительно деспотизма на Руси Н. И. Костомаров пишет: «Вообще господа обращались со своими слугами деспотически и охотнее следовали таким пастырским нравоучениям, как например: «Аще ли раб или рабыни тебя не слушает и по твоей воле не ходит, то плети нань не щади», чем таким, где заповедовалось господам считать рабов за братьев. Нередко случалось, что господин насиловал своих рабынь, не обращая внимания на их мужей, растлевал девиц; случалось, что убивал до смерти людей из своей дворни, все ему сходило с рук. Сами слуги не имели понятия, чтоб могло быть иначе, и не оскорблялись побоями и увечьями: за всяким тычком не угоняешься, гласит пословица; рабу все равно было, справедливо или несправедливо его били: господин същет вину, коли захочет ударить, говорили они. Те слуги, которые не составляли достояния господ, кои присуждены были к работе за деньги или же отдавши себя во временную кабалу, не только не пользовались особенными льготами от безусловной воли господ, но даже подвергались более других побоям и всякого рода стеснениям. У русских было понятие, что служить следует хорошо тогда только, когда к этому побуждает страх,— понятие общее у всех классов, ибо и знатный господин служил верою и правдою царю, потому что боялся побоев; нравственное убеждение вымыслило пословицу: за битого двух небитых дают. Самые милосердные господа должны были прибегать к палкам, чтобы заставить слуг хорошо исправлять их обязанности, без того слуги стали бы служить скверно. Произвол господина удерживался только тем, что слуги могли от него разбежаться, притом обокравши его. Напротив, господин славился тем, что хорошо кормил слуг. Русские не ценили свободы и охотно шли в холопы. В XVII веке иные отдавали себя рубля за три на целую жизнь. Получив деньги, новый холоп обыкновенно пропивал их и проматывал и потом оставался служить хозяину до смерти. Иные же, соблазнившись деньгами, продавали себя с женами, с детьми и со всем потомством. Иногда же бравшие деньги закладывали заимодавцу сыновей и дочерей, и дети жили в неволе за родителей.... Были и такие, которые поступали в холопы насильно: еще до воспрещения перехода крестьянам помещик нередко обращал их в холопы. В XVII веке служилые люди торговали самым возмутительным образом женским полом в Сибири. Они насильно брали беспомощных сирот-девиц, иногда сманивали у своих товарищей жен, делали на них фальшивые крепостные акты и потом передавали из рук в руки, как вещь. Толпы слуг вообще увеличивались во время голода и войны. Во время голода потому, что многие из-за дневного пропитания отдавали себя навеки в рабство, а во время войн дворяне и дети боярские, убегая от военной службы, записывались в холопы...» [45, с. 152–153]. Парадокс русской жизни, получение образования в России (особенно в XIX веке), знание языков (особенно древних) по существу есть процесс усвоения западной парадигмы. Поэтому самые глубокие русские историки Н. Карамзин, Н. Костомаров,

С. Соловьев, В. Ключевский и другие смотрели на русскую историю и культуру глазами западного человека. С той лишь разницей, что этот взгляд был более глубоким, вдумчивым, основанным на знании значительно большего материала. Поэтому их работы пользуются неизменным интересом и успехом у специалистов на Западе.

Бытие в страхе

Атмосфера насилия порождает внутренне состояние страха. Страх, который стал обыденной нормой социального бытия, перестают замечать. Однако для западноевропейцев бытие в страхе было примечательным явлением русской жизни. У С. Герберштейна есть любопытная зарисовка из жизни заложившего традицию грозных русских царей Ивана III, которая передает приниженное существование в постоянном страхе при дворе высших сановников: «По отношению к женщинам он был до такой степени грозен, что если какая из них случайно попадалась ему на глаза, то при виде его только что не лишалась жизни. Для бедных, угнетенных более могущественными и ими обижаемых, доступ к нему был прегражден. Во время обедов он по большей части предавался такому пьянству, что его одолевал сон, причем все приглашенные меж тем сидели пораженные страхом и молчали. По пробуждении он обыкновенно протирал глаза и тогда только начинал шутить и проявлять веселость по отношению к гостям... Впрочем, как он ни был могущественен, а все же вынужден был повиноваться татарам. Когда прибывали татарские послы, он выходил к ним за город навстречу и стоя выслушивал их сидящих. Его гречанка-супруга так негодовала на это, что повторяла ежедневно, что вышла замуж за раба татар, а потому, чтобы оставить когда-нибудь этот рабский обычай, она уговорила мужа притворяться при прибытии татар больным» [18, с. 68]. Примечательно, что в этой рабской психологии, основанной на насилии и страхе, сам царь не был исключением. По традиции он ощущал себя зависимым только перед татарским ханом. Для Софьи Палеолог, воспитанной в традициях западноевропейской и византийской ментальности, поведение Ивана III в отношении к татарскому хану представлялось крайне оскорбительным.

Другую бытовую зарисовку из жизни купечества приводит Дж. Флетчер: «Этот страх простирается в них до того, что весьма часто можно заметить, как они пугаются, когда кто из бояр или дворян узнает о товаре, который они намерены продать. Я нередко видал, как они, разложив товар свой (меха и т. п.), все оглядывались и смотрели на двери, как люди, которые боятся, чтоб их не настиг и не захватил какой-нибудь неприятель. Когда я спросил их, для чего они это делали, то узнал, что они сомневались, не было ли в числе посетителей кого-нибудь из царских дворян или какого сына боярского, и чтоб они не пришли со своими и не взяли у них насильно весь товар» [114, с. 531].

Получившая развитие в XVI веке система доноительства, всячески поддерживаемая московскими государями, создавала атмосферу взаимной враждебности. «Нигде не было откровенности, – пишет Н. И. Костомаров, – все боялись друг друга. Негодяй готов был донести на другого, всегда в таком случае можно было скорее выиграть, чем проиграть; от этого в речах господствовала крайняя осторожность и сдержанность. Шпионов было чрез-

вычайное множество: в ряды их вступали те бедные дворяне и дети боярские, которые за уклонение от службы, тоже по доносу других, лишались своих поместий. Они вторгались всюду: на свадьбы, на похороны и на пиры – иногда в виде богомольцев и нищей братии. И царь, таким образом, многое знал, что говорилось про него подданными. Оттого между служилыми людьми не было товарищества; все друг другу старались повредить, чтобы выиграть самим. Но всего действительнее для ябедника, всего опаснее для соперника было объявление слова и дела государева, то есть обвинение в нерасположении к царю» [45, с. 172]. Взгляд Н. Костомарова – это взгляд западного человека. Поэтому его работа «Домашняя жизнь и нравы великорусского народа» дополняет, уточняет произведения европейцев.

Тотальное отчуждение

Своеобразие русской жизни, существенно отличающееся от западноевропейского образа жизни, выражает тенденция к самоизоляции, замкнутости. Нарастание ментального изоляционизма было обусловлено усилением процессов феодальной раздробленности в XI–XIII вв. как в Западной Европе, так и в Киевской Руси. Однако по мере развития торговых, культурных связей, географических открытий и проч. в европейских странах все более укреплялся дух открытости, взаимного обмена между ними, а также нарастала жажда освоения, завоевания иных народов. Расширение границ Московского государства по мере усиления деспотических отношений, напротив, стимулировало процессы к самоизоляции. В этой связи важно отметить открытость ментальных миров Новгорода и Пскова, которые были разрушены в ходе московского завоевания. Усиление культурной изоляции обычно сопровождается падением образования, культурного уровня, завышенной самооценкой, ростом националистических амбиций и др. Эти обстоятельства и фиксируют западные наблюдатели. По сообщению А. Поссевино, без уведомления и разрешения царя «не дозволяется уезжать к иноземцам. Хотя купцы других стран приплывают и приезжают в Московию, однако никто из москвитов обычно не ездит в другие страны, если его не пошлют. Не разрешается даже иметь кораблей, чтобы [никто] не сбежал таким путем, и, наконец, считается, что слишком тесным общением с иностранцами можно принести какой-то вред князю. Но даже тем, кого он иногда отправляет в качестве послов к христианским государям, не разрешается разговаривать с посланцами, прибывшими к великому князю московскому в ответ на его посольство.... И это совсем не удивительно, если принять во внимание, что, хотя послам, какого бы высокого ранга они ни были, в городе Москве предоставляется обширное помещение, оно огорожено со всех сторон таким высоким забором, что оттуда невозможно ни увидеть каких-нибудь домов, ни вообще с кем-нибудь разговаривать или даже вывести коней на водопой (как это случалось с нашими кучерами). И самим врачам, которых только двое во всех владениях князя (один итальянец, другой фламандец), не дозволялось навещать больного, если князь этого не разрешит» [82, с. 24–25].

Дж. Флетчер такой характер организации внутренней жизни объясняет стремлением удержать народ в рабском состоянии: «С тою же целью им не дозволяют путешествовать, чтобы они не научились чему-нибудь в чужих краях и не ознакомились с их обычаями. Вы редко встретите русского путешественника, разве что с посланником или беглого, но бежать отсюда очень трудно, потому что все границы охраняются чрезвычайно бдительно, а наказание за подобную попытку, в случае, если поймают виновного, есть смертная казнь и конфискация всего имущества. Учатся только читать и писать, и то весьма немногие. По той же причине не дозволено у них иностранцам приезжать в их государство из какой-либо образованной державы иначе, как по торговым сношениям, для сбыта им своих товаров и для получения через их руки произведений чужеземцев» [114, с. 532–533].

Замкнутость как характерную черту русского образа жизни в Московии отмечает и Н. И. Костомаров: «Все в таком доме носило характер замкнутости и разобщения со всем остальным. Все в нем старались покрыть тайною для чужих. Ворота были заперты и днем, и ночью, и приходящий должен был, по обычаю времени, постучаться слегка и проговорить: «Господи, Иисусе Христе, помилуй нас!» и потом дожидаться, пока ему скажут: «Аминь». По нравственным понятиям века, честный человек должен был стараться, чтобы никто не слышал и не видал, что у него делается во дворе, и сам не пытался узнавать, как живут в чужих дворах [45, с. 148].

Падение добродетели

Западные наблюдатели XVI и XVII вв. отмечают хитрость, коварство, неверность слову в делах русских людей. Так, Дж. Флетчер пишет: «Что касается до верности слову, то Русские большею частью считают его почти ни по чем, как скоро могут что-нибудь выиграть обманом и нарушить данное обещание. По истине можно сказать (как вполне известно тем, которые имели с ними более дела по торговле), что от большого до малого (за исключением весьма немногих, которых очень трудно отыскать) всякий Русский не верит ничему, что говорит другой, но зато и сам не скажет ничего такого, на что бы можно было положиться. Эти свойства делают их презренными в глазах всех их соседей, особенно Татар, которые считают себя гораздо честнее и справедливее Русских. Те, которые внимательно обсуждали состояние обоих народов, полагают, что ненависть к образу правления и поступкам Русских была до сих пор главною причиною язычества Татар и их отращения от христианской веры» [114, с. 602–603]. «... Если при заключении сделки, – сообщает С. Герберштейн, – ты как-нибудь обмолвишься или что-либо неосторожно пообещаешь, то они все запоминают в точности и настаивают на исполнении, сами же вовсе не исполняют того, что обещали в свою очередь. А как только они начинают клясться и божиться, знай, что тут сейчас же кроется коварство, ибо клянутся они с намерением провести и обмануть» [18, с. 127]. По его мнению, особенно «преуспели» в этом отношении москвичи: «Народ в Москве, говорят, гораздо хитрее и лукавее всех прочих, и особенно вероломен при исполнении обязательств. Они сами прекрасно знают об этом обстоятельстве, а потому всякий раз, когда общаются с иноземцами, притворяются, будто они не

московиты, а пришельцы, желая тем внушить к себе большее доверие» [18, с. 133]. При этом, как отмечалось выше, С. Герберштейн подчеркивает значительное отличие в лучшую сторону новгородцев и особенно псковичей до московского завоевания, после которого нравственные устои новгородского и псковского обществ были порушены.

Особенно невысокого мнения о нравах русских был П. Петрей: «Москвитяне по природе чрезвычайно грубы, распущены и невежливы в своих нравах, ухватках и разговорах: они совсем не считают грешным и срамным делом вести разговоры об ужасных вещах, не стыдятся также кашлять, харкать, икать и выпускать кое-что задницей за обедом в гостях, в церквах или в другом месте, на улице или на рынке, да еще смеются и очень потешаются тем» [127, с. 418]. П. Петрей, как и практически все иностранцы, отмечает красоту природы, богатство природных ресурсов Московии, а падение нравов и жестокость русского общества объясняют суровым деспотическим царским режимом. «Эта страна вообще очень красива, хороша и плодородна, но народ в ней груб, невежественен, мешковат, неучтив и ни на что не годен. Причиною того сами русские, потому что правительство держит их так строго и крепко, точно невольников и кабальных рабов; они и не хотят научиться ничему приличному и честному, никуда не выезжают из своей земли, а все сидят дома, полагая, что город Москва – единственный в свете и великий их князь – самый могущественный и богатейший государь изо всех королей, не думают, что ему есть равные по богатству и могуществу, пышности и величию. Оттого-то они так горды и кичливы умом и сердцем, презирают все другие народы и оказывают своему великому князю такое уважение, такие почести и услуги, точно он не государь их и правитель, а сам Бог» [127, с. 423].

Критика европейцами русских нравов XVI–XVII вв. частично была справедлива, частично преувеличена. Неадекватность оценки иностранцами русских людей можно объяснить как ограниченностью их знаний русской жизни, недоступностью для них некоторых сторон русского быта, так и их европоцентристской установкой, которая программировала высокомерное отношение к нравам иных народов. В свою очередь, надо полагать, московиты относились к европейцам-католикам и протестантам как к неполноценным христианам, что позволяло не очень заботиться о собственной морали по отношению к ним. Из новгородских и псковских грамот, частично приведенных выше, мы знаем, что европейские купцы часто также не отличались безупречной моралью в торговых операциях. Примечательно, что иностранцы почти не приводят примеров высокой морали русских людей. В непопулярном у российских исследователей «Домострое» мы находим пример православной высокой морали. Автор этого произведения Сильвестр, обращаясь к своему сыну Анфиму, пишет о себе: «Если же сам у кого что купливал, так ему от меня любезное обхождение, без волокиты платеж, да еще и хлеб-соль сверх того, так что и дружба навек, и никогда мимо меня не продаст, и худого товару не даст, и за все меньше возьмет. Кому же что продавал, все честно, а не в обман; кому не понравится мой товар, я назад возьму, а деньги отдам. Ни в купле, ни в продаже ни с кем ни тяжба, ни брань не бывали, так что добрые люди во всем мне верили, и здешние, и иноземцы – никому ни в чем не солгано,

не обмануто, не просрочено; ни в ремесле, ни в торговле, ни кабалы, ни записи на себя ни на чем я не давал, и лжи ни в чем не бывало. А ведаешь и сам, что не богатством жили мы с добрыми людьми, – правдой, да лаской, да любовью, а не гордостью, и без всякой лжи» [75, с. 169–171]. Высокая религиозность Сильвестра, знание того, что его произведение будут читать близкие ему люди, не позволяют допустить, что он сильно себя приукрашивал. Из поучений Сильвестра видно, что он был не одинок, что основу отношений между русскими людьми составляла православная мораль, которую не смогли увидеть европейцы.

Жестокость русского социального бытия

Иностранцы отмечают жестокость как норму внутренней жизни русских, так и во внешних отношениях, в частности в период военных действий с сопредельными странами. В западноевропейской культуре со времен великой ментальной революции VI в. до н.э., когда сформировалась ФТС ценностно-мыслительного пространства Запада, сложилась устойчивая традиция отрицания насилия, жестокости во внутренней жизни общества и во внешних отношениях, которые рассматривались как проявления варварства. Правда, следует отметить, что с высоты гуманизма конца XX в. представления о жестокости и насилии на разных этапах европейской истории были весьма относительны (рабство в античном мире, инквизиция в средневековье, колониальная политика XVI–XX вв., расправы с крестьянскими и рабочими восстаниями и др.). Однако по мере демократизации западноевропейского общества четко прослеживается тенденция смягчения нравов, в том числе и в период с IX по XVII вв. В посвящении своей книги о Московии австрийскому эрцгерцогу Фердинанду I С. Герберштейн свое время (первая половина XVI в.) характеризует как «наш крайне утонченный век» [18, с. 56]. Поэтому на иностранцев-европейцев тяжелое впечатление производили проявления жестокого насилия в России. Они донесли до нас множество описаний подобных деяний в период правления Ивана III, Василия III, особенно Ивана IV, в Смутное время, свидетелями которых они были сами или записанных по рассказам. Можно сомневаться в достоверности, в точности описываемых событий, но несомненным остается факт их существования в общественном сознании русских людей, насыщенность подобного рода явлениями ментального пространства культуры.

Жестокость в чистом виде порой принимает характер игры, народной забавы. С. Герберштейн оставил описание массовой драки как развлечения во время праздника: «Юноши, равно как и подростки, сходятся обычно по праздничным дням в городе на всем известном просторном месте, так что видеть и слышать их там может множество народу. Они созываются свистом, который служит условным знаком. Услышав свист, они немедленно сбегаются и вступают в рукопашный бой; начинается он на кулаках, но вскоре бьют без разбору и с великой яростью и ногами по лицу, шее, груди, животу и паху и вообще всевозможными способами одни поражают других, добиваясь победы, так что зачастую их уносят оттуда бездыханными. Всякий, кто побьет больше народу, дольше других остается на месте сражения и храбрее выносит удары, получает в сравнении с прочими осо-

бую похвалу и считается славным победителем. Этот род состязаний установлен для того, чтобы юноши привыкали переносить побои и терпеть какие угодно удары» [18, с. 117–118].

Жестокость есть чистая форма выражения физической силы. В цивилизованном обществе чистые формы проявления Силы невозможны, запрещены Законом. Ее проявление допустимо только в лишенных агрессивности культурных формах. При переходе от варварства к цивилизации древние греки изобрели один из наиболее удачных способов укрощения Силы, канализированного выброса ее энергии – Олимпийские, Панафинейские и другие игры. В Московии она сконцентрировалась в руках царя, а затем рассыпалась множеством форм по всему пространству русского государства, проявляясь в чистом, первозданном виде.

С. Герберштейн, Дж. Горсей и другие описывают свирепую жестокость Ивана III при завоевании Великого Новгорода; Ивана IV – во время кровавого похода на этот уже потерявший свое былое величие город. Они приводят сильно преувеличенные цифры количества жертв (700 тыс. убитых и замученных мужчин, женщин и детей; Дж. Горсей). Для нас важна не их недостоверность, а то, что в народной молве в число этих жертв верили. Подтверждение тому – приведенный выше рассказ «Иван Грозный в Новгороде» [63, с. 81].

Но особенно тягостное впечатление на европейцев, вероятно, произвели описания зверств русских войск Ивана IV в Ливонии, стране из европейского мира. По сообщению Дж. Горсея, Иван IV «покорил многие крепости, города и деревни, захватил все богатство, скот, людей на своем пути к Пернову – Хаапсал, Лиль, Венден, Голдингем, Митау и многие другие укрепленные города, расположенные у Восточного моря, числом до 30 и в пределах двухсот миль в округе также были захвачены. Ужасны были вопли гибнувших в жестокой резне, пожарах и опустошениях, женщин и девушек, раздетых донага, несмотря на мороз, без жалости избивали, привязывали по три и по четыре к хвостам лошадей и тащили полумертвых-полуживых, заливая кровью дороги и улицы, полные мертвых тел стариков, женщин, младенцев; среди них были и знатные люди, одетые в бархат, камку и шелк, украшенные драгоценностями, золотом и жемчугом; люди этого края – красивейший в мире народ как по своей породе, так и благодаря сухому и холодному климату страны. Бесчисленные толпы этих людей были уведены в Россию. Богатства, взятые деньгами, товарами и другими сокровищами и вывезенные из этой страны, ее городов, а также из 600 ограбленных церквей, не поддаются перечислению» [19, с. 53]. «Это самая прекрасная страна, текущая молоком и медом и всеми другими благами, ни в чем не нуждающаяся, там живут самые красивые женщины и самый приятный в общении народ, но они очень испорчены гордостью, роскошью, ленью и праздностью, за эти грехи бог так покарал и разорил эту нацию, что большая часть ее была захвачена в плен и продана в рабство в Персию, Татарию, Турцию и отдаленную часть Индии. Мне удалось по особой милости выкупить за небольшие суммы и освободить из плена некоторых мужчин, женщин и детей, среди них были именитые купцы, я помог перебраться одним из них в Ливо-

нию, другим – в Гамбург и Любек» [19, с. 69]. Опуская леденящие кровь картины издевательств над местным населением, приведем еще одну оценку этих событий П. Петреем: «Ни один человек не выскажет вполне страшного, нехристианского и варварского образа действий этого тирана в Ливонии с попавшими в его руки бедняками и этой, сильно заметной в нем, ненасытной жадности до христианской крови, также и других дел его произвола. Потому что не бывало и не рождалось еще на свете ни одного ужасного и гнусного кровопийцы, которого бы можно было сравнить с этим лютым зверем. Все, что ни писали о других тиранах, царствовавших в мире, пустяки в сравнении с этим. Его лучшая отрада и удовольствие состояли в том, чтобы смотреть, как казнят людей позорною казнью, рубят их, вешают, варят, жарят, тиранят и подвергают другим страшным мукам. Между разными жестокими делами этого князя в Ливонии не из последних и те, которые он совершил над 500 благородных и добродетельных женщин и девушек при взятии города Ашерота. Он отдал их страшным татарам, чтобы они опозорили их на его глазах, и потом велел безжалостным образом умертвить их и изрубить на куски» [127, с. 242]. В исторических текстах европейцев прошлого, начиная с Геродота, наблюдается любопытная особенность, превратившаяся в устойчивую традицию. Их авторы очень чувствительны, очень внимательны, чаще всего справедливы в описаниях жестокости, насилий по отношению к грекам, римлянам и т. д., в целом европейцам, но почти не замечали то же самое в деяниях греков, римлян, крестоносцев, в целом европейцев по отношению к другим народам. При этом жестокость и насилия, творимые представителями европейской цивилизации, нередко принимали масштабы на порядок большие. Во времена Ивана IV происходила колонизация Южной и Центральной Америки. Под сапогами европейских завоевателей и католических миссионеров исчезали целые народы и цивилизации. Где описания страданий варварских народов? Европоцентристское мышление до недавнего времени имело общую черту: не видело горя представителей другой цивилизации, рассматриваемой как варварская.

Женщина в атмосфере насилия

Как известно, одним из проверенных критериев определения уровня развития гуманизма, нравственного развития общества является отношение к женщине, ее положение в обществе. Когда в обществе строятся социальные, политические, семейно-бытовые отношения по принципу господства и подчинения (на языке тематического анализа: когда доминируют темы «силы», «насилия» и «страха»), то иным как угнетенным положение женщин в таком обществе быть не может. «Положение женщин, – пишет С. Герберштейн, – весьма плачевно. Они (московиты) не верят в честь женщины, если она не живет взаперти дома и не находится под такой охраной, что никуда не выходит. Они отказывают женщине в целомудрии, если она позволяет смотреть на себя посторонним или иностранцам. Заключенные дома, они только прядут и сучат нитки, не имея совершенно никакого голоса и участия в хозяйстве; все домашние работы считаются делом рабов. Всем, что убито руками женщины, будь то курица или другое какое животное, они гнушаются как нечис-

тым» [18, с. 112]. С. Герберштейн приводит показательную историю, которая будет кочевать по книгам о допетровской России. «Есть в Москве один немецкий кузнец, по имени Иордан, который женился на русской. Прожив некоторое время с мужем, она как-то раз ласково обратилась к нему со следующими словами: «Дражайший супруг, почему ты меня не любишь?» Муж ответил: «Да я сильно люблю тебя». «Но у меня нет еще, – говорит жена, – знаков любви». Муж стал расспрашивать, каких знаков любви ей надобно, на что жена отвечала: «Ты ни разу меня не ударил». «Побой, – ответил муж, – разумеется, не казались мне знаками любви, но в этом отношении я не отстану». Таким образом, немного спустя он весьма крепко побил ее и признался мне, после этого жена ухаживала за ним с гораздо большей любовью. В этом занятии он упражнялся затем очень часто и в нашу бытность в Московии сломал ей, наконец, шею и ноги» [18, с. 112].

Н. И. Костомаров, воспринимая русскую жизнь в русле западной парадигмы, рисует более мрачную картину места женщины в русском обществе: «Все иностранцы поражались избытком домашнего деспотизма мужа над женою. В Москве, замечает один путешественник, никто не унижится, чтоб преклонить колено пред женщиною и воскурить пред нею фимиам. По законам приличия, порожденным византийским аскетизмом и глубокою татарскою ревностью, считалось предосудительным даже вести с женщиною разговор. Вообще женщина считалась существом ниже мужчины и в некотором отношении нечистым: таким образом, женщине не дозволялось резать животное: полагали, что мясо его не будет тогда вкусно. Печь просфоры позволялось только старухам. В известные дни женщина считалась недостойною, чтоб с нею вместе есть... Русская женщина была постоянно невольницею с детства до гроба... У знатных и зажиточных людей Московского государства женский пол находился взаперти, как в мусульманских гаремах... Обращение мужьев с женами было таково: по обыкновению у мужа висела плеть, исключительно назначенная для жены и называемая дураком; за ничтожную вину муж таскал жену за волосы, раздевал донага, привязывал веревками и сек дураком до крови – это называлось учить жену; у иных мужьев вместо плети играли ту же роль розги, и жену секли, как маленького ребенка, а у других, напротив, дубина, и жену били, как скотину. Такого рода обращение не только не казалось предосудительным, но еще вменялось мужу в нравственную обязанность. Кто не бил жены, о том благочестивые люди говорили, что он дом свой не строит и о своей душе не радеет, и сам погублен будет и в сем веке, и в будущем, и дом свой погубит. «Домострой» человеколюбиво советует не бить жены кулаком по лицу, по глазам, не бить ее вообще железным или деревянным орудием, чтобы не изувечить или не допустить выкидыша ребенка, если она беременна; он находит, что бить жену плетью и разумно, и больно, и страшно, и здорово. Это нравственное правило проповедовалось православною церковью, и самим царям при венчании митрополиты и патриархи читали нравоучения о безусловной покорности жены мужу. Привыкшие к рабству, которое влачить суждено было им от пеленок до могилы, женщины не имели понятия о возможности иметь другие права и верили, что они, в самом деле, рождены для того, чтоб мужья их били, и даже самые побои считали знаком любви... Женщины говорили: «Кто кого любит,

тот того лупит, коли муж не бьет, значит не любит»; пословицы эти и до сих пор существуют в народе так же, как и следующая: «Не верь коню в поле, а женщине на воле», показывающая, что неволя считалась принадлежностью женского существа... Женщина получала более уважения, когда оставалась вдовой и притом была матерью. Тогда как замужняя не имела вовсе личности сама по себе, вдова была полная госпожа и глава семейства» [45, с. 138–141, 144]. Такое отношение к женщине в русской культуре XV–XVII вв. вполне понятно и объяснимо еще и потому что, русский дух не прошел через цивилизующее горнило рыцарской революции, «мотором» которой в Западной Европе был культ прекрасной дамы и рыцарская любовь к ней, поднявшие темы «женщины» и возвышенной «любви» до абсолютных ценностей. Хотя и на Западе это обстоятельство не привело к существенному изменению положения женщины. Вместе с тем с такой односторонней оценкой места женщины в русской жизни, рассматривавшей ее как рабыню и скотину, трудно согласиться. Вполне очевидно, что эта мрачная картина весьма далека от реальности. Этот упрощенный образ взаимоотношений между мужчиной и женщиной в Московской Руси чужд для глубоко верующих православных христиан. Подтверждением тому может служить образ женщины-хозяйки в зажиточной русской семье, описанный в «Домострое». В этот период в верующей России не атмосфера жестокости и насилия, а православная вера составляла ядро человеческих отношений.

Своеобразие русского православия

Европейцы отмечают господство обрядовой стороны в христианской вере в Московии. Им представляется, что религиозный порыв русских сводится исключительно к культуре. А. Поссевино подчеркивает, что русские «очень строго придерживаются постов, воздерживаются от молока и мяса, но церковь посещают редко» [82, с. 29]. «Ни один пост не соблюдают они так строго, как Великий, – пишет П. Петрей, – что перед Пасхой. Потому что как ни долго он тянется, их ни угрозой, ни обещанием не заставишь есть мясо. У них даже омерзение к тому, так что они не дотронутся и к ножу, которым было резано мясо, и считают это самым большим грехом, какой только можно сделать. Митрополиты, епископы, игумены и монахи должны поститься строже священников и мирян. В посты они должны довольствоваться хлебом с солью и плохим напитком, который делается из муки и небольшого количества воды и стоит до тех пор, пока не скиснет. Другого напитка они не пьют постом, ни пива, ни меду, ни водки, если не хотят себе наказания» [127, с. 454]. «Все духовные лица, как епископы, так и священники, и монахи, по их обыкновению и уставу очень усердны молиться, читать и петь свои часы в церквях днем и ночью, думая, что исправляют тем особенно угодную службу Богу и св. Церкви, и хотят у него снискать оправдание и вечное блаженство такою по наружности святого жизнью и добрыми делами» [127, с. 425].

Преследующий цель распространения католицизма в Московии А. Поссевино рассматривает искренность русского религиозного чувства в качестве позитивной основы для успешной миссионерской деятельности: «...Существует нечто общее, что роднит наших

людей, уже с давних времен искушенных в делах католической церкви, с ними. Я имею в виду простоту, воздержание, покорность, отвращение к богохульству, а это дает большую надежду, что они смогут быть еще более постоянными в благочестии католической религии» [82, с. 35]. Иностранцы-католики и протестанты единодушно отмечают значительно большую строгость русского православного обряда и искренность русских людей при его совершении. Русские историки, руководствуясь западной парадигмой христианства, опускают это важное обстоятельство и тем самым значительно упрощают картину русского Православия XV–XVII вв. Так, Н. И. Костомаров пишет: «Русское благочестие основывалось больше на внимании к внешним обрядам, чем на внутреннем религиозном чувстве» [45, с. 275].

Если атрибутом западноевропейской культуры является постоянная рефлексивная деятельность, и поэтому ее ментальное пространство рационально нагружено, то атрибутом русской культуры является экзистенциальность, существование в бытии, которое само собой складывается, самодовлеет, само собой течет. Его русло воспринимается как традиция. Никто не выходит из этого потока, чтобы посмотреть, описать, оценить характер и направление этой реки русской жизни. Поэтому ментальное пространство русской культуры XVI–XVII вв. нетеоретично и внерационально. Рациональные мерки к нему не приложимы.

Европейцев поражает христианская вера русских людей. Вера без знания. «Все они (епископы, священники и другие – *В. М.*), – пишет А. Поссевино, – включая и монахов... удивительно невежественны в науке, касающейся происхождения их вероучения. Некоторые даже не могли ответить, кто основатель их устава, когда мы у них об этом спрашивали. Предполагают, что это некое подобие устава Василия Великого» [82, с. 22]. «Там нет ни одной коллегии или академии. Существуют только кое-какие школы, в которых мальчики обучаются читать и писать по Евангелию, деяниям апостолов, по имеющейся у них хронике, по некоторым другим авторам, в первую очередь по Иоанну Златоусту, по гомилиям и житиям святых или тех, кого они почитают за святых» [82, с. 25]. «Священники суть люди совершенно необразованные, – отмечает Дж. Флетчер, – что, впрочем, вовсе не удивительно, потому что сами поставляющие их, епископы, точно таковы же и не извлекают никакой особенной пользы из каких бы то ни было сведений или из самого Священного Писания, кроме того, что читают его и поют. Общая их обязанность состоит в том, чтобы отправлять литургию, совершать таинства по принятым у них обрядам, хранить и украшать образа, наконец, соблюдать все другие обряды, принятые их Церковью» [114, с. 572]. «О степени просвещения монахов можно судить по епископам, которые суть самые избранные лица из всех монастырей. Я говорил с одним из них в Вологде и (желая испытать его знания) дал ему Священное Писание на Русском языке, открыв первую главу Евангелия Св. Матфея. Он принялся читать весьма хорошо. Тут спросил я его прежде всего, какую часть Священного Писания он прочел теперь? Он отвечал, что не может сказать наверное. – Сколько было Евангелистов в Новом Завете? – Он отвечал, что не знает. – Сколько было Апостолов? – По его мнению, 12. – Каким образом надеется он быть спа-

сенным? – На этот вопрос отвечал он мне, сообразно учению Русской Церкви, что не знает еще, будет ли спасен или нет, но если Бог пожалует или помилует и спасет его, то он будет этому очень рад; если же нет, то нечего делать. – Я спросил его, для чего он постригся в монахи? Он отвечал, для того, чтобы покойно есть хлеб свой. Вот просвещение Русских монахов, о котором хотя и нельзя судить по одному человеку, но по невежеству его можно отчасти заключать и о невежестве прочих» [114, с. 575–576].

Религиозное невежество, по мнению иностранцев, является следствием одной из форм проявления господствующей атмосферы невежества, которое в свою очередь выступает одной из главных консервативных сил, прежде всего, в лице клириков Русской православной церкви, препятствующей развитию образования и просвещения. Дж. Флетчер, пытаясь разобраться в причинах общей необразованности в Московии, пишет: «Будучи сами невеждами во всем, они стараются всеми средствами воспрепятствовать распространению просвещения, как бы опасаясь, чтобы не обнаружилось их собственное невежество и нечестие. По этой причине они уверили Царей, что всякий успех в образовании может произвести переворот в государстве и, следовательно, должен быть опасным для их власти. В этом случае они правы, потому что человеку разумному и мыслящему, еще более возвышенному познаниями и свободным воспитанием, в высшей степени трудно переносить принудительный образ правления. Несколько лет тому назад, еще при покойном Царе, привезли из Польши в Москву типографский станок и буквы, и здесь была основана типография с позволения самого Царя и к величайшему его удовольствию. Но вскоре дом ночью подожгли, и станок с буквами совершенно сгорел, о чем, как полагают, постаралось духовенство» [114, с. 571].» Если покажется, что кто-нибудь захочет продвинуться в учении дальше или узнать другие науки, он не избежит подозрения и не останется безнаказанным. Таким путем, по-видимому, великие князья московские следят не столько за тем, чтобы устранить повод к ересям, которые могли бы из этого возникнуть, сколько за тем, чтобы пресечь путь, благодаря которому кто-либо мог бы сделаться более ученым и мудрым, чем сам государь» [82, с. 25]. «Здесь очень жестоко наказывают того, кто осмеливается сказать что-нибудь против русских религиозных обрядов и догматов. Всякая возможность произносить проповеди исключается, а это почти единственный путь внесения евангельского света, присущий божественной мудрости. Если бы кто-нибудь попытался сделать что-нибудь подобное, это оказалось бы для него чрезвычайно опасным и встретило бы большие трудности, разве только он действовал бы по обету» [82, с. 31].

«Священники тоже бывают пьяны, – отмечает П. Петрей, – потому что их угощают, когда они придут куда-нибудь с крестом и святою водою, часто бегают по улицам, падают там и валяются в грязи, как скоты. За это с них не взыскивается, если же в пьяном виде они сделают что-нибудь неприличное, их секут розгами» [127, с. 443]. «Мы видели, – сообщает С. Герберштейн, – как в Москве пьяных священников всенародно подвергали бичеванию; при этом они жаловались только на то, что их бьют рабы, а не боярин» [18, с. 90]. Иностранцы-европейцы справедливо отмечали консервативный характер Русской православной церкви, недостаточное знание Библии. По их мнению, самодовлеющая роль

обряд придает религиозной вере русских неглубокий, примитивный характер. В этом ключе высказывается, в частности, Н. И. Костомаров: «Русское благочестие основывалось больше на внимании к внешним обрядам, чем на внутреннем религиозном чувстве» [45, с. 275]. «Быть благочестивым, по мнению большинства, значило: знаменоваться крестом, класть земные поклоны, почитать образа, ходить в церковь с приношениями, слушаться духовенства и хранить посты» [45, с. 267]. А если к этому добавить картины пьянства священнослужителей и монахов, их непрезентабельный вид, то образ русского Православия становится вовсе мало привлекательным и печальным. Этот образ превращают в устойчивый стереотип многие русские писатели, историки и других. Однако, как мы покажем ниже, именно подобного рода восприятие окажется поверхностным, упрощенным. Это обстоятельство не позволило увидеть главного не только в Русской церкви, но и русской культуре в целом. Горизонтальная, разумно-добродетельная направленность католического и протестантского духа воспрепятствовала увидеть метафизическую устремленность русского православного духа. Большая часть русского дворянства и интеллигенции, пройдя курс европейского воспитания и образования, также утратила метафизическую связь с Русской церковью, со своим собственным народом. Показательным примером могут служить духовные искания Л. Н. Толстого, который в мистике русского Православия видел проявление невежества и примитивизма и хотел построить религию на разумных основаниях и таким образом остался чужим и неприкаянным в своей собственной стране.

Таким образом, в оценке русского православного вероисповедания в полной мере проявились две особенности западной парадигмы христианства: ее рациональная нагруженность и невосприимчивость метафизического мистицизма Восточного христианства. Для католика или протестанта важнейшим критерием глубины веры является знание Священного Писания. Священный текст, Слово является предельной реальностью в Западном христианстве. Верующему всеми средствами следует стремиться его понять, постигнуть, усвоить. Поэтому для них весьма странным казались провалы в знаниях «Нового Завета» русских людей, особенно священников да еще уровня епископа. Для русского Православия в качестве предельной реальности выступает внеязыковая, онтологическая Божественная реальность, которая может открыться верующему, может быть непосредственно им пережита лишь по мере внутреннего очищения. Последнее достигается посредством строгого соблюдения православного обряда, следование которому требует от верующего большого мужества и волевых усилий, чего в Западном христианстве в такой мере не требуется. Поэтому западные наблюдатели, а также воспитанные в пространстве западной парадигмы русские историки, философы, писатели и другие воспринимают обряд как формальное священнодействие, умертвляющее, упрощающее Благую весть Иисуса Христа. Для русского православного в богослужении Благая весть только и пребывает. Лишь в литургии можно к ней прикоснуться, пережить святость ее бытия. Метафизический мистицизм высшей пробы русского Православия остался за пределами внимания западных наблюдателей. Зоркий, расчетливый глаз европейца просмотрел, а точнее, не смог увидеть метафизическую, горную устремленность русского духа.

§ 6. СЕРДЦЕ РУССКОГО ДУХА

О понятии «осевого времени»

Понятие «осевого времени» целесообразно использовать как при исследовании мирового культурно-исторического процесса, так и в ходе анализа становления отдельной культуры. Если попытаться перевести теоретическую схему «осевого времени» на язык тематического анализа, то окажется, что «осевым временем» можно назвать процесс перехода от одной ФТС к другой и соответственно от одной системы координат ментального пространства культуры к другой. Поскольку кардинальные культурологические изменения подобного рода происходят очень редко, то им придают осевое значение. Как отмечалось выше, в западноевропейской, индийской и китайской культурах, смена натуралистической системы координат разумно-добродетельной имела место в VI–V вв. до н.э. Все остальные изменения на протяжении двух с половиной тысяч лет происходили в рамках заданной ФТС.

Применительно к истории культур славянских народов белорусского, русского и украинского этап Киевской Руси можно рассматривать как подготовительный, хотя уже в нем были заложены основополагающие ценностно-мыслительные ориентации, которые в дальнейшем определяли своеобразие национального характера. Однако осевое значение в истории, например, русской и украинской культур имели существенные перестройки ментальных пространств в XIV–XV вв. В России в это время происходит возвышение Московского княжества и образование централизованного государства. В истории Украины эту эпоху называют периодом казатчины. Примечательно, что в это «осевое» для славянских народов время в украинской культуре имели место более кардинальные изменения. Поэтому наследие мыслительных структур киевской эпохи в ней проявляется в значительно меньшей степени, чем в русской. Подтверждением тому может служить то обстоятельство, что в отличие от русского в украинском фольклоре мало сохранилось тематики времен Киевской Руси.

Разорванность русского духа

В это время формируется жесткая система координат русской культуры, которую образуют лишь две доминирующие темы «царя» и «Бога». Лишь царь и Бог составляли предельные цели. Однако ценностно-мыслительное пространство русской культуры было не так примитивно, как может показаться на начальном этапе исследования. До XVIII века русская культура имела экзистенциальную природу. За очень редким исключением (И. Пересветов и другие) русские интеллектуалы не ставили перед собой задачу не только усовершенствовать, но даже осмыслить сущность и своеобразие русского жизненного мира. Они преимущественно работали в режиме фиксации происходящих событий, сопровождая свои описания соответствующей оценкой с православной точки зрения. Поэтому дошедшие до нас тексты непосредственно отображают ментальную реальность той дале-

кой эпохи. В это же время в Западной Европе набирала обороты рефлексивная деятельность по самоосмыслению, самоконструированию, самосовершенствованию. Интеллектуалы-европейцы в своих произведениях не столько отображали существующую ментальную реальность, сколько творили ее. Сквозь призму их произведений шел процесс осмысления сути всего происходящего. Поэтому ментальное пространство западноевропейской культуры предстает перед нами значительно более дифференцированным, рационально упорядоченным, структурированным, что существенно облегчает задачу исследователя. Аморфная, мистическая, нерациональная природа русского жизненного мира делает его очень сложным, неподатливым объектом для рационального анализа.

Семантическое поле доминирующих тем «царя» и «Бога» является достаточно большим и мысленно не упорядоченным, не структурированным, поскольку эти темы по своей природе полифункциональны. Они, прежде всего, выполняют интегрирующую функцию. Все тематическое многообразие проистекает из них и определяется ими. Темы «царя» и «Бога» синтезируют в себе два существенно различных по метрике субпространства разорванного жизненного мира русской культуры. Содержание темы «царя» является выражением тематического пространства социального бытия, а тема «Бога» – всего русского Православия, ментальное и обрядовой сторон, а также целостной системы Русской церкви. Попробуем обозначить основные смысловые аспекты темы «царя». Царь обеспечивает единство, целостность государства. Он является собственником Русской земли. Все москвиты рассматривали себя в качестве условных владельцев, людей зависимых, людей царя. Царь определяет порядок в стране, является источником правопорядка, есть Закон. Русский царь мудр, умнее всех, но его мудрость есть всеведение, всезнание, подобна божественному знанию, поэтому по своей природе нерациональна. Он охраняет Православную церковь, стоит на страже русского Православия, строго следит за соблюдением православного порядка, христианской добродетели. Чтобы выполнить эти сложные функции, он располагает неограниченной Властью и Силой. Такова система координат, в которую погружен всякий избранный на престол Московского государства царь. Она определяет, программирует деятельность русского царя. Если он действует в соответствии с заданными правилами, то он справедлив. По-русски понимаемая справедливость допускает отступления от заданных правил, потому что русский царь всегда прав и справедлив. Таким образом, мы видим, что те темы, которые в западноевропейской культуре выступают в качестве самостоятельных абсолютных ценностей («разума», «закона», «добродетели» и др.), в русской культуре составляют основные аспекты темы «царя», являются ценностями относительными. При поверхностном анализе бросается в глаза, что царь, сосредоточив в своих руках всю полноту власти и силы в государстве, является источником насилия и страха. При более глубоком исследовании оказывается, что систему координат социального бытия задает Метаструктура «натура – сила – насилие – страх», которая предопределяет деятельность всех русских правителей. И они не вправе были ее изменить. Вот почему для русского человека в допетровской Руси царь был средоточием всей жизни. Если возникает кризисная ситуация на российском престоле, то государство начинает распа-

даться, страна погружается в хаос. Тема «царя» определяет все пространство социального бытия.

Тема «Бога» интегрирует пространство сокровенного бытия, которое мыслилось и как первичная, метафизическая, божественная реальность, и как годовой цикл религиозных праздников, богослужений, постов и т. д., и как система христианской морали. Власть русского царя не просто от Бога. Он сам являлся носителем сакральной реальности. Обожествление царя в значительной степени укрепляет его власть. Напротив, отсутствие мистической поддержки делает эту власть неустойчивой. Б. Годунов, располагая большими финансовыми, военными ресурсами, мистической харизмой не обладал. Самозванец же Г. Отрепьев, значительно уступая в военном отношении, имел божественное право якобы наследника царского престола. Поэтому он относительно легко дошел до Москвы и захватил Кремль. В свою очередь, лишившись в результате своего непродолжительного правления мистической харизмы, он бессилён был удержаться на троне и был свергнут. Таким образом, для русских людей того времени царь и Бог составляли единое целое, а периоды «тишины» рассматривались как время благоденствия.

Если же рассматривать ментальное пространство культуры допетровской Руси с гуманистически-демократических позиций, то бросается в глаза его разорванность. В деспотическом по природе социальном бытии в системе координат доминирует ось Силы, которая порождает атмосферу насилия и страха. Русское же Православие строится на отрицании натуралистически-силовых взаимоотношений, преимущественно метафизически ориентировано, не столько на утверждении в этом мире христианской морали, сколько на Спасении посредством выхода, духовного освобождения от оков этого жестокого мира. Образцом для русских людей были монахи, прошедшие Путь и достигшие святости, метафизической свободы. Согласно основополагающей идее тематического культурологического анализа, ментальная сфера всякой культуры имеет основание – те абсолютные ценности, на которые тот или иной народ в своей жизни опирается «как на свои стены», которые определяют весь строй его жизненного мира. Подобного рода темы-ценности мы называем доминирующими темами, а их совокупность ФТС. Последним основанием для европейцев выступают свобода, разум, добродетель и закон, для русского человека – Святая Русь. Святая Русь – сердце русского духа. Очертим ее контуры и истоки.

Движение к святости

В XIV в. северо-восточной Руси возникает активное монашеское движение. Основателем этого движения считается Сергей Радонежский. «До одиннадцати учеников преподобного Сергия, – пишет Г. П. Федотов, – явились в большинстве случаев еще при его жизни основателями монастырей. Все они святые, и все несут заветы преподобного Сергия в разные концы русской земли. Троицкая Лавра в этом первом поколении ее иноков сделалась центром духовного лучеиспускания огромной силы» [112, с. 137]. Пустынники активно осваивают Север, где основывают монастыри, впоследствии ставшие источниками русской святости. Наряду с Троице-Сергиевым монастырем Г. П. Федотов выде-

ляет четыре центра русского подвижничества: в Белозерском крае монастырь св. Кирилла, на юге Вологодского уезда в Комельском лесу на лесных реках Обнора и Нурома, Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере, которое связывает Вологодский и Белозерский край, и Соловецкий монастырь – форпост русского Православия в Поморье [112, с. 142–144]. При этом Г. П. Федотов замечает, что «указанные центры духовного лучеиспускания не исчерпывают, конечно, Святой Руси XV века, этого золотого века русской святости. Можно назвать имена, и не связанные непосредственно с обителями преподобных Сергия и Кирилла. Таковы оба Макария, Калязинский и Унженский (или Желтоводский), из которых первый вышел из тверского Кашина, второй – питомец нижегородского Печерского монастыря при игуменстве св. Дионисия. Особенно значителен круг святых Новгородских. Преподобный Савва Вишерский, из кашинских дворян Бороздиных, основал свой монастырь в семи верстах от Новгорода и среди прочих аскетических подвигов дал, насколько мы знаем первый пример русского столпничества в настоящем смысле слова. Известнейший из Псковских святых – преподобный Евфросин, создатель Елеазарова монастыря» [112, с. 144].

Нет необходимости погружаться в анализ своеобразия русского монашества. Для нас важно проследить культурологические последствия этого явления в русской жизни. На наш взгляд, было бы поверхностным рассматривать уход в монашество лишь как бегство от жестокости и мерзости жизни, чтобы спастись физически и обрести душевный покой. Видимо, основным мотивом подвижничества было стремление к Спасению. Оптинский старец Макарий в своих письмах писал, что православный монастырь не может быть местом отдыха и успокоения, напротив: «Монашеская жизнь есть борьба непрерывная со всезлым врагом – Дьяволом» [25, с. 347]. «Жизнь монашеская есть тесный и прискорбный путь, вводящий в живот вечный... Потому, что мы одержимы страстями и не хотим им противиться: они-то и делают нам путь скорбным» [25, с. 345]. Русское монашество XIV–XV вв., давшее много образцов православного подвижничества, составляло авангард общерусского движения к святости, субпространство Святой Руси. Хотя и среди монахов было достаточно много тех, кто за стенами монастыря искал спасения от татаро-монгольского и московского угнетения. В целом можно констатировать, что в Московской Руси этого периода сформировалась метафизическая устремленность русского духа.

Святая Русь

В Восточном христианстве имели место различные формы святости: пророки, апостолы, мученики, блаженные и т. д. На захваченных землях Османской империей в православном мире получило значительное распространение мученичество за веру, когда верующий, отстаивая христианские заповеди, совершал какой-либо антимусульманский поступок и тем самым вызывал жесткую ответную реакцию турецких властей. В русском Православии до раскола доминирующей формой святости было исихастское подвижничество, когда инок в своей религиозной практике достигал состояния преображения своей природы. Согласно Православию, подвижник достигал второго рождения, становился но-

вым человеком, делался совершенным в чистоте сердца и по плодам Святого духа. Святой дух наполнял его от ногтей ног до волос головы [103, с. 59]. Святой обретал дар откровений, пророчества, изгнания бесов, исцеления болезней и др. Для мирян он становился живым представителем иного, метафизического мира. По меркам древнего египетского, палестинского и антиохийского монашества русское исихастское подвижничество достигало высшей степени строгости. Так, Кирилл Новозерский (ум. 1532 г.) двадцать лет бродил по лесам и горам Северной Руси, босой и в рубище, никогда не ночуя под кровлями, но по преимуществу на церковных папертях. Потом он основал свой монастырь посреди Нового озера. Многочисленные чудеса свидетельствуют о широком народном его почитании. Его чтит и Грозный [112, с. 174]. «Нил Столбенский (ум. 1555 г.) избрал подвиг совершенного уединения. Тридцать лет он скрывался в ржевских лесах, пока стечение народа не заставило его переселиться на озеро Селигер, на остров Столбенский, или Столобенский, давшие ему его прозвание. Двадцать семь лет спасался он в своей келье, не имея никаких учеников. Он не построил даже часовни – пример чрезвычайно редкий среди русских подвижников. Молился перед иконой Божией Матери и кадил ей. В его келье были водружены два костыля, на которые он опирался во время сна, не зная постели» [112, с. 175].

Сердцевину русского религиозного сознания составляла небольшая часть монашества, которую только и можно назвать «Святой Русью». К ней следует отнести монахов-подвижников, ушедших из мира, принявших жесткий пост, непрерывно занимавшихся умерщвлением плоти, молитвами, бдениями и т. д. Они являли собой чистый, живой образец, безусловный авторитет для каждого русского человека, от холопа до царя. С точки зрения западноевропейского наблюдателя, они представляли собой убогое, печальное зрелище. «Там есть и такие монахи, – пишет П. Петрей, – которые уходят из монастыря в пустыню, строят там хижину себе, живут в ней, ищут пищи на земле или на деревьях, например, корней, трав и тому подобного. Они очень бедны, терпят великий голод и нищету, влачат жалкую жизнь, заказывают себе железа в несколько пудов весом и ходят в них до тех пор, пока они не свалятся сами: все думают заслужить тем вечную жизнь. Тогда причисляют их к святым, а по смерти их молятся им» [127, с. 441]. Они практически не оставили после себя никаких текстов о своем религиозном опыте. Они продолжали и развивали глубокую, высшую и лучшую духовную традицию древнерусской культуры эпохи Киевской Руси, берущую свое начало в Киево-Печерском монастыре. Всякое культурное явление непосредственно или опосредовано, так или иначе было связано, проистекало из этого движения.

Воздействие сообществ иноков-подвижников, монастырей, в которых подобные традиции были наиболее сильны (Троице-Сергиевого, Кирилло-Белозерского и др.), отдельных монахов, рыцарей высокого христианского духа (С. Радонежского, П. Боровского, Н. Сорского и др.) на русское общество XIII–XVII вв. было велико, глубоко и непрерывно. Для всех русских людей они служили чистым христианским образцом, источником высокой христианской морали. Все они открыто демонстрировали неприятие культа добычи, силы, насилия, осуждали беззаконие, падение нравов. В то же время они являли собой

пример безупречного христианского поведения, милосердия, любви к ближнему, безусловного приоритета христианских ценностей. Важно подчеркнуть, когда возникала ситуация, требовавшая мужественного выбора: или следовать заповедям Иисуса Христа, или утратить социальный статус, или даже лишиться жизни, решение принималось в пользу христианской морали, которая только и представляла для них систему абсолютных целей-ценностей. Приведем два примера. Во время правления Василия III митрополит Варлаам отказался быть соучастником вероломного захвата князя Шемячича, за что сам был арестован и сослан в Вологодский Спасо-Каменский монастырь. Примечательно по этому поводу сообщение С. Герберштейна, который передает, как его собственную высокую оценку деятельности митрополита, так и общественное мнение в Московии этого события: «В то время, как я исполнял свои обязанности посла цесаря Максимилиана в Московии, митрополитом был Варфоломей, муж святой жизни. Когда государь нарушил клятву, данную им и митрополитом герцогу Шемячичу, а также совершил и другое, ущемлявшее, по-видимому, власть митрополита, то этот последний явился к государю и сказал ему: «Раз ты присвоишь всю власть себе, я не могу отправлять своей должности». При этом он протянул ему свой посох, наподобие креста, который нес с собой, и отказался от своей должности. Государь немедленно принял и посох, и отказ от должности и, заковав несчастного в цепи, тотчас отправил его на Белоозеро. Говорят, он находился там некоторое время в оковах, но впоследствии был освобожден и провел остаток своих дней в монастыре простым монахом» [18, с. 89]. «Понятно, что митрополит Варлаам, – пишет А. В. Карташев, – стоявший по примеру своих идейных единомышленников – заволжских старцев – за проведение на практике чистых принципов христианской нравственности, не мог одобрять всех действий княжеской политики, вследствие чего и принужден был через десять лет своего правления покинуть кафедру. Княжеская власть в данном случае распорядилась судьбой митрополита так круто, как она ни разу не поступала со времени исключительного случая с Климентом Смолятичем. Еще незадолго перед тем великий князь Иван III как ни недоволен был митрополитом Геронтием, но не осмелился лишить его кафедры. Не так много времени, кажется, утекло с тех пор, но много утекло воды в деле развития власти московских государей, и Василий III имел возможность не только согнать митрополита Варлаама с митрополии, но и послать его в заточение» [34, с. 416].

Но наиболее показательным является (в эпоху опричнины) мужественный протест и мученическая смерть митрополита Филиппа, которого впоследствии причислили к лику святых. Филипп сначала отказался от принятия предложенного ему сана и открыто поставил со своей стороны условием отмену опричнины. Однако, принужденный царем и собором, затем он вынужден был принять предложение. Когда в 1557 г. страну захлестнули массовые репрессии, творимые Иваном IV и его опричникам и Филипп обратился к царю с пастырским увещанием. «Тайная беседа его с царем не усмирила последнего, а только убедила, что митрополит сторонник бояр... Митрополит Филипп, поняв, что потерял доверие царя, решил нарушить свой обет молчания в виду непрерывных казней жертв царской подозрительности. В марте 1568 г. митрополит обратился к Ивану Васильевичу в Успен-

ском соборе с открытым обличением в несправедливых жестокостях. «Филипп! – пригрозил митрополиту царь, – не прекословь державе нашей, да не постигнет тебя мой гнев». Но Филипп уже твердо встал на дороге героя и в один из ближайших воскресных дней в том же Успенском соборе снова разразился обличениями против царя, выведшего его из терпения. Царь Иван и придворный штат опричников были одеты в свою раздражающе маскарадную форму: черные кафтаны и высокие шлыки. Царь подошел к митрополичьему месту и ждал благословения. Митрополит Филипп, как бы не замечая его, пристально смотрел на образ Спасителя. Придворные обратили внимание святителя на смиренную фигуру царя: «Владыко, Государь пред тобою, благослови его». Тогда, взглянув на Ивана Васильевича, Филипп с пастырским дерзновением и гневным пафосом произнес: «В сем виде, в сем одеянии странном не узнаю царя православного! Не узнаю его и в делах государственных. Кому поревновал ты, приняв, сей образ и изменив свое благолепие? Государь, убойся суда Божия, на других ты закон налагаешь, а сам нарушаешь его. У татар и язычников есть правда, на одной Руси ее нет. Во всем мире можно встречать милосердие, а на Руси нет сострадания даже к невинным и к правым. Мы здесь приносим бескровную жертву за спасение мира, а за алтарем без вины проливается кровь христианская. Ты же сам просишь у Бога прощения в грехах своих, прощай же и других, погрешающих пред тобою»... «Филипп, – воскликнул царь, – ужели ты думаешь изменить нашу волю?! Лучше бы тебе быть единомысленным с нами». «Тогда суетна была бы моя вера, – возразил митрополит, – я не о тех скорблю, пекусь о твоём же спасении». С каждым словом гнева и правды св. Филипп все более и более рисковал своим положением и даже жизнью, но вместе с тем все более и более выигрывал в своем нравственном авторитете пред лицом предстоявшего народа... 8-го ноября Филиппа заставили служить литургию в Успенском соборе. Но во время богослужения сюда явился боярин Басманов с толпой опричников и прочитал пред народом соборный приговор о низложении митрополита. После этого опричники сорвали с Филиппа архипастырские одежды, облекли его в старую монашескую рясу, вытолкали из храма и на дровнях свезли в Богоявленский монастырь. Целую неделю страдалец сидел в оковах в смрадной монастырской тюрьме, затем был перевезен в старый Никопольский монастырь, куда царь прислал митрополиту отрубленную голову одного из его родственников... После этих издевательств св. Филипп был сослан в Тверской Отрочь-монастырь, где через год Малюта Скуратов собственноручно задушил его» [34, с. 446–447]. Почти через сто лет в «Послании на Соловки», написанном в связи с перенесением мощей Филиппа, царь Алексей Михайлович так будет характеризовать мужественного митрополита: «Христову подражателю, небесному жителю, вещественному и плотному ангелу, преизящному и премудрому духовному учителю нашему, пастырю же и молитвенику великому, господину отцу отцемъ, преосвященному Филиппу, митрополиту московскому и всеа Руси» [77, с. 499].

Если власть царя, бояр, всего государственного аппарата держалась на Силе, Насилии и Страхе, то всеобщее преклонение и уважение монахов, впоследствии названных нестяжателями, основывалось на их высоком духовном и моральном авторитете. Они явля-

лись центрами притяжения всех здоровых, устремленных к добру и духовности сил общества, которые пополняли их ряды с самых различных его слоев. Вышеназванный митрополит Филипп был из боярского рода Колычевых. Пафнутий Боровский был татарского рода из семьи баскаков, сборщиков татарской дани. А. В. Карташев, описывая процесс становления основанного Иосифом Волоколамского монастыря, пишет: «Ростовский князь Андрей Голенин сначала часто являлся к Иосифу послушать и поучиться у него. Его чувствительная душа уязвлена была перспективой страшного суда и вечных мук. Он уже начал вести жизнь самоотречения, прощал обиды, был милостив со своей прислугой, раздавал милостыню. Но размах его героической воли требовал большего. Вдруг он приезжает в монастырь с толпой слуг в парадных одеждах и на лучших конях с серебряными украшениями... Князь поспешно входит в церковь и тут же бросается к игумену в ноги, прося безотлагательно снять с него нарядную одежду и облечь в убогую монашескую, постричь его тут же, не выходя из церкви. А князь все свои драгоценности, все, что не только на нем и с ним, но и все свои имения, три села со скотом и инвентарем отдает сюда же в монастырь Пресвятой Богородицы. Иосиф... с восторгом тут же постригает его. Вскоре некоторые из особенно любивших князя, по его примеру тоже пришли в монастырь. Довольно быстро собралась около Иосифа в монастыре толпа разнообразных подвижников. То были люди и родовитые, и простые. Таков был Дионский трудолюбец из князей Звенигородских. Работал он в пекарне за двоих и сверх того ежедневно клал по три тысячи поклонов. Одним из позднейших постриженников Иосифа был Нил Полев из рода князей Смоленских» [34, с. 404].

По Руси ходили списки русских святых, составленные неизвестным автором приблизительно в конце XVI века. В конце XIX в. М. В. Толстой дополнил этот список жизнеописаниями упомянутых святых. Из этого издания видно, что география светочей русского духа охватывает всю Россию. Приведем из книги М. В. Толстого еще один показательный пример, характеризующий строгость и мужественную духовную устремленность русского подвижничества. В мире Илья, был родом из крестьян деревни Кондакова Ростовской области. На 30 г. оставив мир, он постригся в Борисоглебском монастыре, что на р. Устье. Там начал он свое подвижничество тем, что стал ходить босой и в рубище. Спустя три года подвижник явился с тяжкими веригами на плечах и с оковами на ногах, затворился безвыходно в келье и приковал себя цепью к стулу. С того времени Иринарх постепенно увеличивал тяжести, носимые на теле; спал только два часа в сутки и бичевал свое тело железной палкою. Так подвизался он тридцать слишком лет. Тяжкими и долгими подвигами очистилось духовное зрение блаженного старца. Он предсказал захват Москвы поляками и освобождение от врагов и др. Блаженный подвижник преставился на 69 году от рождения, 13 января 1616 года. Тяжести преп. Иринарха, сохранившиеся в Борисоглебском монастыре, состоят из 142 крестов, тяжелого камня, множества цепей, железного кольца на голову, железного пояса, железной палки и толстого кнута. Все это составляет вес в 9 пудов 34 фунта [40, с. 105–107]. Святые составляли подлинную силу и величие русского духа. На них держалась допетровская Россия. «Православное монашество, –

справедливо утверждает доктор церковной истории А. И. Сидоров, – будучи с самого возникновения своего, можно сказать, квинтэссенцией христианства, являлось и стержнем единственно подлинной, т. е. христианской, культуры, которая зиждется на святости и пронизана ею» [100, с. 10]. Еще сильнее сказал старец Варсофоний Оптинский: «Монашеством держится весь мир. Когда монашества не будет, то настанет Страшный суд» [84, с. 481].

В XIX веке, когда, казалось, вера русского народа в значительной степени была порушена царскими правителями XVIII века, мы наблюдаем большое доверие русских людей всех слоев общества к монашествующим светочам русского духа. Так, старцы Феодор и Леонид в 1807 году в стремлении к уединению в глухом лесу устроили келью. Слава о высокой жизни пустынников стала привлекать к ним тысячи посетителей, и они, от этой молвы и по смиренномудрию, признали за лучшее для себя удалиться на дальний север. В Валаамском скиту слава об их духовной мудрости и там причиняла им скорби. С прибытием старцев нарушился порядок и мир обители. В 1817 году старцы вынуждены были перейти в Александро-Свирский монастырь, где их посетил, объезжая северный край России, император Александр I. Подошедши к о. Феодору, он попросил его благословения. «Я монах не посвященный, – сказал о. Феодор, – я просто мужик». Государь откланялся и поехал дальше [13, с. 60–62]. «Ради духовных советов старца Льва Оптинского начали приходиться к дверям его келии из городов и селений разного рода люди: дворяне, купцы, мещане и простой народ. Все были принимаемы Старцем с отеческим расположением и любовью. Жители самых отдаленных селений говорили о нем: «Он для нас, бедных и неразумных, пуще отца родного. Мы без него, почитай, сироты круглые» [84, с. 36]. По сообщению В. В. Розанова, «прозорливый» старец Амвросий Оптинский общался с посетителями следующим образом: «К посетителям, которых собирались большие толпы, старец выходил в четырехугольник, обнесенный веревкою: пришедшие стояли около веревки, дожидаясь очереди, когда он каждого позовет (и многие ждали по несколько дней, что всегда «незримо указывало на нечто»), а старец ходил внутри квадрата, то погруженный в задумчивость, то заговаривая с тем или другим, то вызывая к себе внутрь квадрата» [90, с. 265]. «От раннего утра и до позднего вечера толпы народа, – пишет В. В. Розанов, – ежедневно шли к о. Амвросию, «шли монашествующие; приезжие и мирские люди, дворяне, купцы и простой народ обою пола». Кто искал разрешения своих религиозных сомнений, кто исцеления от грехов и телесных болезней, кто утешения в скорби, кто совета в житейских делах и предприятиях, кто просто пособия; и с тем вместе все просили молитв и благословения св. Старца на христианскую жизнь. С отеческою любовью и ласкою встречал всех и провожал Старец. «В серьезных случаях принимал уединенно посетителей в своей келье, а высокопоставленных лиц – в отдельном зальце». Все, входившие к Старцу, выходили от него довольными, утешенными, не исключая и тех из духовных детей его, которых приходилось вразумлять не только строгим внушением, но и костью или палочкой, или легкой плеткой. Почти ежедневно о. Амвросий выходил из своей келии по вечерам в теплые сени и зальце на так называемое «общее благословение». Все – и сидев-

шие на стульях, лавках, на полу, и стоявшие – становились обыкновенно на колени при вести: «Старец идет». По выходе из кельи Старец молился на икону Божьей Матери и проходил в тесной толпе, благословляя народ (в полутьме) направо и налево» [90, с. 278].

Автор жизнеописания отца Иоанна Кронштадского Н. И. Большаков так пишет о том, каким искренним было влечение русских людей к о. Иоанну: «Я не преувеличу, если скажу, что к о. Иоанну ехал бедный и богатый, знатный и незнатный, ученый и неученый, аристократ и крестьянин. Тут были старые и малые, мужчины и женщины. Все большею частью ехали о чем-либо просить о. Иоанна. Одни – материальной помощи, другие – совета, третьи – исцеления, некоторые принесли ему благодарность за оказанную уже им ту или другую помощь» [9, с. 251]. На примере старца Антония Оптинского можно говорить о преобразующем влиянии русского старчества в целом: «Богодухновенное его слово имело такую неотразимую силу, что иногда в течение одной беседы человек духовно перерождался. Люди с непреклонным характером чувствовали, что упорство их сокрушалось, сердце их наполнялось новыми чувствами; от слов преподобного возгоралось в них желание ни в чем не следовать своей воле и своему разуму, но всю волю свою предать святому Старцу. Под духовным влиянием преподобного Антония и по глубокой его отеческой заботливости люди, увлекавшиеся вольнодумством и светскою жизнью, делались искренними, ревностными и послушными чадами Святой Церкви; люди, предавшиеся суете и привыкшие к тому, чтобы все их причуды исполнялись, посвящали себя смиренной иноческой жизни; люди, потерянные в глазах общества и в собственных глазах, обращались к христианской жизни, отрекались мира и остаток дней своих посвящали Богу» [84, с. 138]. Таким образом, «Святая Русь» служила прочным основанием русского духа. Лишь в достигших святости подвижниках русские люди видели опору своего жизненного мира.

Религия обряда или тотальная метафизическая устремленность к Богу?

Как уже отмечалось выше, процесс просвещения в России привел к утрате глубокого, сокровенного, православного чувства метафизической связи с Богом. Эта болезнь русского духа, как эпидемия, быстро распространилась в среде дворянства и разночинцев. Непросвещенный народ эту метафизическую связь не потерял. Русские интеллигенты от А. Пушкина до Л. Толстого за небольшим исключением заняли позицию «внешнего наблюдателя» по отношению к русскому Православию. Место субпространства Святой Руси как предельной реальности в их мировоззрении заняла тема «России». Что удивительно, русская интеллектуальная элита перестала видеть Святую Русь! Русское Православие в их интерпретации превратилось в нечто, что полноценной религией назвать нельзя. В подтверждение сказанного приведем несколько показательных высказываний творцов и представителей парадигмы «русской культуры XIX века». В «Очерках по истории русской культуры» (т. 2, ч. 1) П. Н. Милюков приводит оригинальную оценку русской народной веры Н. И. Костомаровым, полагавшим, что раскол был явлением новой, прогрессивной, а не древней жизни. Н. И. Костомаров так пишет о православной вере русских до раскола:

«В старинной Руси народ мало думал о религии, мало интересовался ею... В старинной Руси обряд был мертвою формою и исполнялся плохо... В старинной Руси господствовало отсутствие мысли и невозмутимое подчинение авторитету властвующих...» [62, с. 159]. А сам П. Н. Милюков заключает: «Если и можно спорить против выражений, в которые историк облек свою мысль, то самую мысль нельзя не признать совершенно справедливой. Сравнительно с небольшой группой просвещенных представителей русской церкви раскол мог быть явлением отсталым. Но он был большим шагом вперед для религиозного самосознания прежде совершенно индифферентной народной массы» [62, с. 159].

С. Князьков в своей книге, посвященной истории Петра Великого и изданной в 1914 г. дает такую характеристику Русской церкви накануне петровских преобразований: «Редко на высокой чреде святителя встречаются в те времена люди сильные духом, святые по жизни» [41, с. 425]. «Ничего отрадного в смысле высоты жития, какую требует священный сан, не находилось и в среде низшего духовенства. Священники в огромном большинстве не только не могли «наизусть проповедовать догматы и законы св. Писания», но, как и в XV в., многие еле грамоте умели» [41, с. 425]. «Невежественные священники грубо и невежественно относились к своим обязанностям. Церковные службы у таких пастырей совершались небрежно или даже совсем не совершались» [41, с. 425]. «Драки в алтаре из-за молебна, т. е. из-за денег за молебен, побои семейных, не исключая и родного отца, подлоги и плутовство всякого рода – вот в какой рамке рисуется обычный образ пастыря и учителя петровских времен» [41, с. 426]. «В монастыри конца XVII и начала XVIII вв. идут не в поисках душевного спасения, сюда теперь стремится всякий сброд, бегущий от труда, ищущий дарового хлеба, привольной жизни; за сплошной массой этих «тунеядцев», по выражению Петра, становятся не видны единичные подвижники... «Богослужение, молитва, послушание, подвиги и воздержание, – говорит историк церковной жизни тех времен, – уступили в монастырях первенствующее место пьянству, безначалию, разнузданности, страсти к наживе. Забыв свои обязанности и обеты, а может быть, по невежеству, и не зная их, монахи в бесстрашии пьянствовали, проводили жизнь во всяком безчинии, своеволии, беспутно волочились, ходили по кабакам» [41, с. 427].

Мы не будем разбираться в достоверности или неточностях приведенных выше высказываний. Мы привели их для того, чтобы показать, что к концу XIX в. (скорей всего значительно раньше) в дворянско-разночинной среде сложился упрощенный образ русского Православия как примитивной, недоразвитой религии. В этом смысле очень показательна позиция Л. Н. Толстого. В своей книге «Путь жизни» в разделе «О внешнем благочинии» он пишет: «Для истинной веры не нужно ни храмов, ни украшений, ни пения, ни многолюдных собраний» [110, с. 15]. «Настоящая вера не в том, чтобы знать, в какие дни есть постное, в какие ходить в храм и какие слушать и читать молитвы, а в том, чтобы всегда жить доброю жизнью в любви со всеми» [110, с. 15]. «Царство Божие придет к нам тогда, когда церковная вера с чудесами, таинствами и обрядами заменится верой разумной, без чудес, таинств и обрядов. Время это приближается. Вера эта еще в зародыше. Но зародыш не может не разрастаться. Будем же ждать и работать для того, чтобы время это

скорее пришло. По Канту» [110, с. 15]. Уточнение Л. Н. Толстого в последнем размышлении «По Канту» свидетельствует в явном виде, что его взгляд на веру и религию – это взгляд западного человека. Для глубокого мыслителя Л. Н. Толстого русское Православие было совершенно чужим, закрытым и непонятым. Н. А. Кропоткин справедливо отметил крайний рационализм Л. Толстого в вопросах веры: «Когда Толстой говорит о Боге или бессмертии, он всячески старается показать, что он чужд мистическим воззрениям и метафизическим определениям, употребляемым обыкновенно в подобных случаях.... Тем не менее, Толстой постоянно, при всяком удобном случае настаивает на чисто рационалистическом толковании религиозных понятий» [47, с. 329].

Примечательно, что в текстах о Серебряном веке русской культуры не находится места для русского Православия. Его якобы заменила русская религиозная философия, которая имеет такое же отношение к русскому Православию, как футбол к баскетболу. Между тем тот, кто следит за нарастающим издательским бумом Русской церкви, без труда увидит, насколько высокий духовный подъем был в этой области в XIX – начале XX вв. В духовных академиях и за их пределами делались высокопрофессиональные переводы древних текстов, публиковались фундаментальные исследования, не потерявшие своей актуальности и по настоящее время. Феофан Затворник, И. Брянчанинов, И. Кронштадский, Валаамские, Саровские, Оптинские старцы и другие составили яркую плеяду носителей просвещенного православного русского духа. Русская интеллигенция за небольшим исключением ничего этого не видела. Не видит и сейчас.

Такой ли примитивной была русская православная вера? Обратимся к анализу русского православного обряда. Прежде всего, следует отметить уважительное отношение к русскому церковному обряду высокомерных европейцев. Из их текстов видно, что значительно большая строгость русского православного обряда по сравнению с западным обрядом и искренность русского благочестия вызывали у них почтение. Выше мы приводили позитивные оценки в этом отношении посланника римского папы А. Поссевино, П. Петрея и других. Подтверждение нашей мысли мы находим в суждениях очень наблюдательного С. Герберштейна. Он пишет, что монастыри в Москве «имеют весьма суровые законы и уставы, которые, впрочем, постепенно смягчаются и подвергаются забвению. Они не смеют позволить себе *никаких увеселений* (выделено мною – В. М.). У кого будет найдена цитра или другой музыкальный инструмент, того подвергают весьма тяжкому наказанию. Мяса они не едят *никогда* (выделено мною – В. М.)» [18, с. 91]. «*Очень многие* (выделено мною – В. М.) удаляются из монастырей в пустынь и строят там хижины, в которых селятся или по одному, или с товарищами. Пропитание себе они добывают от земли или деревьев, т. е. корни и древесные плоды. А называются они столпниками. Stolp означает то же, что «колонна»; они поддерживают столбами свои узкие, вытянутые в высоту домики» [18, с. 91]. Примечательно, что для Западного христианства эти формы православного подвижничества были так далеки, что С. Герберштейн ограничился их внешним описанием, не разобравшись по сути. а его понимание столпничества может вызвать лишь улыбку. «Некоторые же принимают пищу,- пишет он о постах в Московии, – по воскре-

сеньям, вторникам, четвергам и субботам, а воздерживаются три дня. Есть *очень много* (выделено мною – *В. М.*) и таких, которые в понедельник, среду и пятницу довольствуются куском хлеба с водой. Остальные посты в году они соблюдают не так строго» [18, с. 105]. «На монахов же наложены посты, гораздо более строгие и тяжелые, и им приходится довольствоваться квасом, то есть кислым питьем, и водой, смешанной с закваской. И священникам в это время запрещены мед и пиво, хотя теперь все законы и уставы все приходят в небрежение и нарушаются. Помимо поста они вкушают мясо в субботу, а в среду воздерживаются» [18, с. 105]. Об искренности русского благочестия С. Герберштейн пишет: «Исповедуются около праздника пасхи с великим сердечным сокрушением и благоговением» [18, с. 101]. «Ни один из монахов и священников не отправляет канонические часы иначе, как имея перед собой образ, и к нему всякий раз прикасается с великим благоговением. Если кто выносит образ на люди, то высоко поднимает его на руках, и все проходящие усердно чтут его, обнажая голову, знаменуясь крестом и кланяясь. Евангельские книги они полагают только в почетных местах, как священную вещь, и не прикасаются к ним руками, если прежде не осенят себя крестом и не выкажут почтения, обнажая и склоня голову, затем только берут их в руки с величайшим благоговением. Также и хлеб, даже до того как он, по нашим понятиям, освящен положенными словами, они проносят по церкви и с молитвой благоговейно преклоняются перед ним» [18, с. 102].

Таким образом, упрощенное и снисходительное отношение к религиозному обряду как важнейшей особенности русского Православия XV–XVII вв. сформировалось не среди европейских наблюдателей тех времен, а в сообществе русских интеллектуалов XVIII–XIX вв., когда европейский рационализм и индивидуализм подвергли коррозии их православное вероисповедание.

Но наиболее полное и объективное описание русского Православия мы находим в «Путешествии антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века», описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Среди всех внешних наблюдателей русской жизни в допетровской Руси Павел Алеппский занимает особое место. Он был православно ориентированным, доброжелательно настроенным повествователем, которому русские власти предоставили большую свободу в общении и передвижении. Ему были открыты те стороны русской жизни, которые были закрыты для европейцев. Его большой по объему труд фактически представляет собой совокупность дневниковых записей, которые он вел во время путешествия, объективно фиксируя увиденное и сопровождая его своими оценками. Примечательно, что этот важнейший письменный источник, дающий достоверный и уникальный материал о России середины XVII века, особенно о русском Православии, не вызывает интереса у российских историков вплоть до настоящего времени. Поскольку большой труд П. Алеппского в переводе с арабского Г. Маркоса был переиздан через сто с лишним лет несколько месяцев назад и мало доступен читателю, то мы вынуждены привести достаточно большие цитаты, в которых приоткрывается истинное лицо верующей России.

Антиохийского архидиакона восхищает искренность русского благочестия: « Вот как миряне входят в церковь, сначала каждый делает несколько земных поклонов, затем кланяется присутствующим, хотя бы их было много, на восток и запад, север и юг. Так же и дети, большие и малые, знают этот обычай и делают (земные) поклоны и кланяются присутствующим даже с большею ловкостью, чем мужчины. Что касается их крестного знамения, то достаточно назвать его московским: оно совершается ударом пальцев о чело и плечи. С начала службы до конца они не прекращают своих поклонов, отбивая их один за другим. При произнесении умилительного имени Богородица, то есть Матерь Божия, все они стучают лбами о землю, становясь на колени и делая поклоны, по любви к умилительному имени Девы. Точно так же, когда входят в дом, прежде всего, творят крестное знамение перед иконостасом и затем кланяются присутствующим; так же поступают их мальчики и девочки, ибо вскормлены молоком веры и благочестия. Смотри на таковые их действия, мы удивлялись не на взрослых, а на маленьких, видя, как они своими пальчиками творят крестное знамение по-московски. Как они умеют, будучи маленькими, творить такое крестное знамение? Как умеют кланяться присутствующим? А мы не умели креститься подобно им, за что они насмехались над нами, говоря: «Почему вы проводите караули на груди, а не ударяете пальцами о чело и плечи, как мы?» Мы радовались на них. **Какая это благословенная страна, чисто православная!** (выделено мною – В. М.) Ни евреи, ни армяне, ни другие иноверцы в ней не обитают и неизвестны. У всех них на дверях домов и лавок и на улицах выставлены иконы, и всякий входящий и выходящий обращается к ним и делает крестное знамение, также всякий раз, когда они проходят мимо дверей церкви, издали творят поклоны перед иконой» [68, с. 198].

В описаниях П. Алеппского перед нами открывается смиренное лицо русского царя в моменты глубокого религиозного переживания в единении со своим народом: «**Усердие всех московитов, больших и малых** (выделено мною – В. М.) к посещению церковей весьма велико, и любовь их к непрерывным большим поклонам и к иконам **выше всякого описанию; множеством своих молитв они превосходят, быть может, самих святых, и не только простолюдины, бедняки, крестьяне, женщины, девицы и малые дети, но и визири, государственные сановники и их жены** (выделено мною – В. М.). Если обладают такими добродетелями, как мы раньше о том упоминали, царь и царица, кои стоят во главе подданных, то каковы же должны быть эти последние? О добродетелях этого царя нам рассказывали, что во все дни года он имеет обыкновение в день памяти каждого святого, во имя коего имеется церковь в этом городе, – а в нем есть церкви в честь святых и праздников на целый год, бывает даже более (одного праздника в день) имеет обыкновение в большую часть праздников главных святых отправляться в их церкви, причем идет пешком, не желая ехать, из любви и благоговения к ним. Он стоит от начала обедни до конца с непокрытой головой, как всякий другой человек, и непрестанно кладет поклоны перед иконой святого того дня, ударяя челом о землю с плачем и рыданием. Так поступает он перед людьми. Внутри же своего дворца он и царица, как рассказывают, ведут образ жизни превосходнейший, чем святые, в постоянном бдении и молениях в своих церквах

по целым ночам. То, что мы сообщили, составляет лишь малую долю слышанного нами о царе и виденного своими глазами» [68, с. 329–330]. Особенно поражался сын антиохийского патриарха тому, что русский царь во время богослужения стоял с непокрытой головой. «Какое это великое чудо, – восклицает он, – мы видели! Царь стоит с непокрытой головой, а патриарх в митре.... Какое зрелище для нас! Бог свидетель, что у нас сердце болело за царя. Что это за чрезвычайное смирение! Благодарим Всевышнего Бога и славим Его за оказанную нам милость тем, что мы видели эти чудные, изумительные дела!» [68, с. 363]. «С раннего утра чистого понедельника до среды, в течение трех дней, не бывает у них ни купли, ни продажи, не открывают никаких лавок, ни масляных, но в особенности таких, где продаются съестные припасы. По обычаю, царь и царица постятся эти три дня, усердно посещая службы в церквах ночью и днем, предаваясь молитвенному бдению, совершая поклоны и соблюдая строгое воздержание.... Наконец, отстояв обедню в среду, царь разговелся сладким компотом, по всегдашнему своему обыкновению, причем послал его для раздачи всем своим вельможам. Затем он опять постился от этой ночи до позднего утра субботы, когда отстоял обедню, приобщился св. Таин, вкусил антидор и затем завтракал. Во всю эту неделю никто не видит его лица, разве только случится важное событие в государстве. Так же поступают в течение этой недели и все вельможи, неукоснительно посещая службы в своих церквах» [68, с. 347].

Критики русского Православия допетровской Руси, говоря об обряде как плохо исполненной мертвой форме, как о многолюдном собрании, почему-то не обращают внимания на то, что русское богослужение требовало от верующего большого мужества и физической выносливости. Антиохийским гостям русский обряд оказался не по силам. П. Алеппский так описывает литургию в память преставления св. Петра: «Служба была большая, продолжительная и торжественная. Мы вышли из церкви лишь при восходе солнца, умирая от усталости и стояния на ногах от 9-го до 16-го часа. В эту ночь мы столько натерпелись от сильного холода и стужи, что едва не погибли, особенно потому, что стояли на железных плитах: Бог свидетель, что душа чуть не покинула нас. Что касается меня, бедного, то я хотел выйти и убежать из алтаря, но не мог, ибо царь стоял перед южными дверьми, а царица перед северными, так что поневоле пришлось страдать. Когда я вернулся в свое помещение, Бог свидетель, что я в течение трех дней был совершенно не в состоянии стоять на ногах, хотя бы их резали железом. Я погружал их в нагретую воду и совсем не чувствовал тепла, а вода охлаждалась. В таком положении, страдая болью в ногах, я оставался, Бог свидетель, в продолжении почти двух месяцев. Но на все воля Божия. Что это за всенощные и бдения! Более всего нас удивляло, что дети и малютки, и притом не простолюдинов, а вельмож, стояли с непокрытой головой, неподвижно и не шевелясь, как статуи. Какая выносливость! Какая Вера! Вот нечто из того, что мы могли бы сказать о всенощных бдениях в стране московитов, известных всюду. Спустя час после нашего выхода из собора зазвонили колокола, и мы опять вернулись туда измученные, умирая от усталости, дремоты и холода.... Пришла царица, а после нее царь» [68, с. 482]. В другом месте он пишет: «Патриархи простились друг с другом, и мы в санях возвратились в свой

монастырь, пораженные и изумленные выносливостью и усердием, присущими этому народу от царя до малых детей, ибо мы вошли в церковь, после того как часы пробили три, а вышли только в десятом часу. Таким образом, мы простояли с ними на ногах целые семь часов на железном полу, при сильном холоде и пронизывающей сырости. Но мы черпали себе отраду в том, что видели у это народа. Мало было патриарху продолжительной службы и длинного синаксария: он еще прибавил в конце проповедь и многие поучения. Бог да даст ему чувство меры! Он не пожалел царя, ни даже нежных детей. Я хотел бы знать: что бы у нас сказали и стали ли бы терпеть.... Но нет сомнения, что Творец (да будет прославлено имя Его!) даровал русским царство, которого они достойны и которое им приличествует, за то, что все заботы их духовные, а не телесные. Таковы все они. Царь и патриарх прислали нам кушанья, но только что мы сели за стол, полумертвые от усталости и пораженные изумлением, как ударили к вечерне» [68, с. 358]. «Вещи, достойные изумления! Каких удивительных обычаев и поразительных подвигов мы были свидетелями среди этого народа! Что за крепость в их телах, и какие у них железные ноги! Они не устают и не утомляются. Всевышний Бог да продлит их существование» [68, с. 395].

Антиохийский архидиакон замечает, что москвиты в своем религиозном усердии сами усиливают строгость обряда: «Мы дивились на порядки в их церквах, ибо видели, что все они, от вельмож до бедняков, прибавляли к тому, что содержится в законе, канонах и постановлениях типикона, прибавляли постоянные посты, неуклонное посещение служб церковных, непрестанные большие поклоны до земли даже по субботам и воскресеньям, хотя это не дозволено, пост еженедельный почти до девятого часа или до выхода от обедни, а не так, как повелевает закон поститься только по средам и пятницам. Выходит они (из церкви) в одно время, будет ли это в воскресенье, или в господский праздник, или в будний день» [68, с. 233].

Павел Алеппский отмечает важную роль колокольного звона в русском богослужении: «Ночью тот человек подает звонарям знак, и они ударяют долгое время в назначенный для того колокол, чтобы дать знать всему городу и чтобы церковники вставали и ударяли в колокола своих церквей, что продолжается непрерывно от полуночи до зари, т. е. (звон) в приходских церквах. Люди, находящиеся наверху, по знаку, данному им стоящим внизу, о том, что патриарх вошел в церковь, прекращают звон до начала утрени, когда тот опять подает знак, и они начинают звон в назначенные большие и малые колокола, по обыкновению. Если день воскресный или господский праздник, то заканчивают, как мы сказали, продолжительным звоном в самый большой колокол. Также звонят вместе с ним во все колокола во время полиелея. При чтении Евангелия на утрени ударяют также зараз (во все). Что касается того, когда они встают к службе по ночам, то в зимнее время, когда ночь бывает длинная, если нет господского праздника, звонят в назначенный для того колокол в одиннадцатом часу.... По этой причине мы испытывали страшное мучение: не спали по ночам и терпели большое беспокойство. Всего больше нас донимал колокольный звон, от гула которого дрожала земля, в канун воскресений и праздников, кои почти непрерывно следуют друг за другом, равно как и звон на заре, с полуночи до утра, ибо в

этом городе несколько тысяч церквей и каждая церковь, даже самая малая и бедная, имеет над дверьми по десяти больших и малых колоколов, в кои звонят в воскресенье и праздничные дни и в канун больших праздников, сначала поочередно, а потом во все вместе. После многих расспросов я осведомился у архидиакона патриаршего о числе церквей в этом городе, и он ответил, что их более четырех тысяч, а престолов, на коих совершается ежедневно литургия, более десяти тысяч, ибо каждая церковь имеет по три и более алтаря. Это весьма радостно для сердца. В Константинополе же и Антиохии, наверно, не было столько тысяч церквей и колоколов» [68, с. 343–344]. В ходе повествования он нередко пишет: «Колокола гремели. Когда царь сошел из дворца, зазвонили во все колокола, так что земля поколебалась и наши уши оглохли» [68, с. 362]. «После третьего часа, ударили колокола, так что мир поколебался, и мы вошли в церковь» [68, с. 379]. Колокольный звон разрушал все ментальные реальности, наполняя Святым духом пространство сокровенного бытия.

Таким образом, из повествования Павла Алеппского мы видим, что православное вероисповедание русских людей в середине XVII века было очень интенсивным, было энергетическим центром жизненного мира. Православная вера выстраивала всю систему ценностных отношений, которая существенно отличалась от европейских приоритетов. Почему москвиты в XV–XVII вв. были так сильно набожны?

Страх Божий и своеобразие русского благочестия

Не существует не только единого христианства, но и унифицированного, однородного Католицизма и Православия. В процессе обращения народа в какую-либо религию происходит не только кардинальная перестройка его ментального пространства, но и частичная трансформация базового религиозного комплекса под воздействием национальных традиций. Поэтому при всем догматическом, культовом, организационном единстве, например, Католицизма и Православия можно говорить о бразильском, испанском, итальянском Католицизме и соответственно грузинском, русском, украинском Православии как своеобразных ментальных реальностях. Их религиозные метальные пространства отличаются тематической структурой. Эти обстоятельства еще мало изучены.

По нашему мнению, своеобразие русского Православия XV–XVII вв. как ментальной реальности в значительной степени определяли темы «Страха Божиего» и «Страшного Суда». В христианском вероучении эти темы занимают основополагающее положение. Однако в отдельные периоды жизни Церкви в массовом сознании они нередко превращаются в декларацию. Так, в католической Европе в этот же период рост индивидуализма и духа наживы отодвинули Страх Божий на второй план христианского сознания. Грамоты об отпущении грехов в народе шли нарасхват. Католики от простолюдина до римского папы надеялись бумажкой прикрыть свои грехи перед всевидящим оком Господа. Для москвитов же Страх Божий и Страшный Суд имели истовый характер. В первом послании Ивана Грозного А. Курбскому раскрывается определяющая роль идеи Страшного Суда в религиозном мирозерцании. «Я же верю в Страшный Суд господень, – пишет он, –

когда будут приняты души человеческие с телами, с которыми совместно творили, и судимы будут за свои дела и все вместе и нераздельно – и цари, и последние из рабов, словно братья, будут спрошены, каждый за свои поступки.... Я же знаю и верю, что тем, кто живет во зле и преступает божьи заповеди, не только там мучиться, но и здесь суждено испытать чашу ярости господней за свои злодеяния и испытать многообразные наказания, а покинув этот свет, в ожидании праведного господского суда, претерпят они горчайшее осуждение, а после осуждения – бесконечные муки. Так я верю в Страшный Суд господень» [78, с. 148–149]. Ниже Иван Грозный продолжает: «На Страшном же Суде будут не только разбирать наши дела «до власти», но и в самое сердце заглянут.... Господь Бог наш, Иисус Христос, справедливый судья, видящий внутри, и все, что кто-нибудь подумает, в мгновение ока для него открыто и известно – ничего не укроется от очей его, знающего все тайное и сокровенное» [78, с. 150–151]. Патриарх Никон свое знаменитое письмо царю Алексею Михайловичу заканчивает такими словами: «Свидетельствую своею бедною рукою и Страхом Божиим» [78, с. 522]. В нравоучениях Сильвестра в «Домострое» ссылки на Страх Божий и Страшный Суд имеют первостепенное значение. «Поучай наедине, – пишет он, – да, поучив, успокой, и пожалей, и приласкай ее, также и детей и домочадцев своих учи Страху Божию и всяким добрым делам, ибо тебе ведь ответ за них дать в день Страшного Суда. Если станете жить по нашему поучению и по этому написанию, великую благодать от Бога получите и вечной жизни удостоитесь с домочадцами своими» [75, с. 165].

Святитель Феофан Затворник метко назвал Страх Божий «зарей жизни, а также стражем и охраной благодатного состояния» [26, с. 398]. Один из крупнейших метафизиков Восточного христианства Ефрем Сирийский так пишет о Страхе Божиим как непрременном условии бытия христианина: «Блажен тот человек, который имеет в себе Страх Божий. Он явно ублажается и Святым духом.... Кто боится Господа, тот подлинно, вне всякого вражеского ухищрения, избежал всех козней врага. В ком есть Страх Божий, тот удобно спасается от умыслов злокозненного врага. Враг ни в чем не уловляет его, потому что он из страха не допускает до себя плотских удовольствий. Кто боится, тот не парит умом туда и сюда, потому что ждет своего Владыку.... В ком есть Страх Божий, тот не бывает беспечен, потому что всегда трезвится. Кто боится, тот не предается сну без меры, потому что бодрствует и ждет пришествия Господа своего. Кто боится, тот не остается равнодушным, чтобы не раздражать своего Владыку.... Так Страх Господень для приобретших оный делается причиной многих благ!» [100, с. 62–63]. Воскрешение в себе Страх Божийго устанавливает постоянные напряженные отношения с Богом, «благоговейное стояние пред Богом в сердце» [26, с. 398]. «Чувство священного страха, – пишет святитель Игнатий Брянчанинов, – чувство глубочайшего благоговения к Богу, указывается нам, с одной стороны, необъятным величием Существа Божия, с другой – нашей крайней ограниченностию, нашей немощию, нашим состоянием греховности, падения» [10, т. 2, с. 56].

Страх Божий с необходимостью приводит к сокрушению сердца верующего, его покаению и смирению. «Страх Божий делает то, – пишет Симеон Новый Богослов, – что че-

людей становится поправлением всех людей, а когда сотрется вконец гордыня его и тщеславное мудрствование плоти его, тогда ниспадает на него свыше мысленный камень, легчайший и благий, то есть святое смирение, выжимает из него всю сырость плотских удовольствий и страстей и делает благоугодною и добротною душу, таким образом смирившуюся и сокрушившуюся» [102, ч. 2, с. 151]. Согласно преподобному Макарию Оптинскому, «начало нашего спасения состоит в искреннем сознании своей греховности и проистекающем отсюда самоукоренении и смирении себя пред Богом и людьми» [25, с. 729]. «Главные же признаки искреннего покаяния суть: неосуждение других и обуздание гнева» [25, с. 409]. «Нищета духовная состоит в чувстве смирения: *сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничтожит* (Пс. 50, 19)» [25, с. 369].

Русское Православие XV–XVII вв. формировало существенно отличный от западного тип благочестия, основу которого составляла тематическая структура «Страха Божиего», «Страшного Суда», «покаяния», «смирения», «сокрушения сердца» и другие. Для русских людей она предстала в образе святых и многих близких к святости людей. Эта ментальная реальность была главной, определяющей в их жизни. До настоящего времени она еще не стала предметом систематического анализа.

Эта ментальная реальность, составляющая сердце русского духа, была порушена Петром I. В начале XIX века, когда русская культура начала приобретать рефлексивный характер, когда взор русского человека обратился к собственной истории, к познанию самого себя, эта ценностно-мыслительная реальность представлялась русским интеллектуалам как чужая, примитивная и поэтому недостойная, чтобы стать предметом исследования. С начала XIX века и по настоящее время деятельность российских интеллектуалов по существу сводится к применению более или менее успешно модернизированных теоретических схем западной науки к русскому материалу. К анализу же допетровской Руси последние большей частью оказываются мало эффективными, потому что не улавливают в свои концептуальные сети русского православного бытия, и поэтому исследование всякий раз оказывается односторонним, неполным, изучающим лишь негативную сторону русской жизни, его социальное бытие. В подтверждение выше – сказанного мы можем привести три показательных примера.

В речи В. О. Ключевского «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства», произнесенной на собрании Московской духовной академии, оценка великого русского святого сводится к нравственному, духовному пробуждению русского народа, которое стало залогом возрождения и в других областях русского общества. Эту сторону он раскрыл убедительно и удачно. Но В. О. Ключевский даже не прикоснулся к главному, самому важному творению Сергия Радонежского – пространству Святой Руси, ставшей фундаментальной реальностью русского духа в Московской Руси.

В речи «Добрые люди Древней Руси» В. О. Ключевский рассказывает о благотворительной деятельности зажиточной вдовы-помещицы Ульяны Устиновны Осорьиной и дворецкого царя Алексея Михайловича Федора Михайловича Ртищева, на примере которых мы увидим своеобразие русского типа благочестия. Любовь к ближнему в русском

обществе выражается в идее милостыни, в нищелюбии. В. О. Ключевский справедливо отмечает: «При общественной безурядице, при недостатке безопасности для слабого и защиты для обижаемого, практика этой заповеди направлялась преимущественно в одну сторону: любовь к ближнему полагали прежде всего в подвиге сострадания к страждущему, ее первым требованием признавали личную милостыню. Идея этой милостыни полагалась в основание практического нравоучения; потребность в этом подвиге воспитывалась всеми тогдашними средствами духовно-нравственной педагогики. Любить ближнего – это прежде всего накормить голодного, напоить жаждущего, посетить заключенного в темнице. Человеколюбие на деле значило нищелюбие. Благотворительность была не столько вспомогательным средством общественного благоустройства, сколько необходимым условием личного нравственного здоровья: она больше нужна была самому нищелюбцу, чем нищему. Целительная сила милостыни полагалась не столько в том, чтобы утереть слезы страждущему, уделяя ему часть своего имущества, сколько в том, чтобы, смотря на его слезы и страдания, самому пострадать с ним, пережить то чувство, которое называется человеколюбием. Древнерусский благотворитель, «христороубец», менее помышлял о том, чтобы добрым делом поднять уровень общественного благосостояния, чем о том, чтобы возвысить уровень собственного совершенствования. Когда встречались две древнерусские руки, одна с просьбой Христа ради, другая с подаянием во имя Христова, трудно было сказать, которая из них больше подавала милостыни другой: нужда одной и помощь другой сливались во взаимодействии братской любви обеих. Вот почему древняя Русь понимала и ценила только личную, непосредственную, благотворительность, милостыню, подаваемую из руки в руку, притом «отай», тайком не только от постороннего глаза, но и от собственной «шуйцы». Нищий был для благотворителя лучший богомолец, молитвенный ходатай, душевный благодетель. «В рай входят святой милостыней, – говорили в старину: – нищий богатым питается, а богатый нищего молитвой спасается». Благотворителю нужно было воочию видеть людскую нужду, которую он облегчал, чтобы получить душевную пользу; нуждающийся должен был видеть своего милостивца, чтобы знать, за кого молится. Древнерусские цари накануне больших праздников, рано по утрам, делали тайные выходы в тюрьмы и богадельни, где из собственных рук раздавали милостыню арестантам и призреваемым, также посещали и отдельно живших убогих людей.... В силу того же взгляда на значение благотворительного дела нищество считалось в древней Руси не экономическим бременем для народа, не язвой общественного порядка, а одним из главных средств нравственного воспитания народа, состоящим при церкви практическим институтом общественного благонравия. Как в клинике необходим больной, чтобы научиться лечить болезни, так в древнерусском обществе необходим был сирый и убогий, чтобы воспитать уменье и навык любить человека. Милостыня была дополнительным актом церковного богослужения, практическим требованием правила, что вера без дел мертва» [38, с. 78–79].

В голодные годы Смутного времени Ульяна раздала голодающим все свое имущество. Она дошла до последней степени нищеты, что ей не в чем было выйти в церковь. Из-

расходовав весь хлеб, Ульяна объявила своим крепостным, что отпускает их на волю. Многие отказались от воли и объявили, что скорее умрут со своей госпожой, чем покинут ее. Ф. М. Ртищев, будучи одним из ближайших советников царя, отличался полным отсутствием самолюбия, не понимал обиды и мести. Свою жизнь он посвятил служению страждущим и нуждающимся людям: выкупу русских пленных у татар, помощи иноземным пленным, жившим в России, узникам, сидевшим в тюрьме. «Никто не сосчитал, ни один исторический памятник не записал, – справедливо отмечает В. О. Ключевский, – сколько было тогда Ульян в Русской земле и какое количество голодных слез утерли они своими добрыми руками. Надобно полагать, что было достаточно тех и других, потому что Русская земля пережила те страшные годы, обманув ожидания своих врагов» [38, с. 85].

Сокровенное переживание непосредственной связи с Богом было основой русского благочестия. Примечательно, что борьбу против идеи милостыни, нищелюбия на Руси развернул Петр I. Однако здесь не нужно забывать о дуалистической природе русского духа. Русским «гуманистам» в Смутное время (как и во все времена) противостояли «хищники», для которых дух наживы не имел тормозов. В неурожайные годы они искусственно создавали нехватку зерна на рынке, всячески способствовали повышению цен на хлеб и не шли ни на какие уговоры царя и патриарха ради получения огромных барышей. В истории Ульяны Осорьиной примечательно также то, что многие ее крепостные предпочли человеческие отношения с ней православной христианской, отказавшись от вольной – от личной свободы. Для западного человека это странное явление русской жизни.

Таким образом, сведение русского Православия XV–XVII вв. к формальному исполнению обряда, к суеверию малограмотных людей является очень большим искажением действительной православной веры русского народа, которая основывалась на непрерывном сознательном стоянии перед Богом. В настоящее время мы наблюдаем возрождение этой веры в русском народе. Как и в XV–XVII вв. в зыбком, расшатанном, полном насилия жизненном мире вера становится наиболее прочной опорой российских людей, христиан, мусульман, буддистов и других.

«Домострой» – манифест русского духа

Автором окончательного текста «Домостроя» был Сильвестр, выходец из зажиточной новгородской семьи. Он был духовным наставником царя Ивана IV. В конце 50-х гг. XVI в. попал в немилость русского царя и вынужден был постричься в Кирилло-Белозерский монастырь. Последнее обстоятельство и его симпатии к нестяжателям указывают на духовную связь Сильвестра со Святой Русью. Новгородское происхождение Сильвестра для нас также представляет интерес. Оно позволяет допустить, что на формирование его личности оказали сильное влияние высокие нравственные и религиозные традиции вольнолюбивого города, которые еще были живы в пору его юности. Можно сказать, что в «Домострое» запечатлен дух не Московии, а Великого Новгорода, потому что тема «царя» не занимает центральное положение в тексте.

Это произведение отражает сознание зажиточного домохозяина, основу которого составляет глубокая православная вера. Поучения Сильвестра направлены прежде всего на формирование состояния духовной нравственной чистоты русского человека. Искренняя, глубокая вера, по его мнению, есть неременное условие праведной жизни христианина. «В тайны Божии веруй, – пишет он, – в тело его и в кровь веруй, им причащайся со страхом для очищения и освящения души и тела, ради оставления грехов, и в жизнь вечную веруй, веруй в воскресенье из мертвых, и в загробную жизнь, поминай Страшный суд и воздаяние по нашим делам будет нам. И когда пригодишь себя духовно, с чистой совестью, и с молитвою, и с мольбой целуй животворящий крест, и святые честные иконы чудотворные, и многоцелебные мощи» [75, с. 73]. «А в церкви Божии всегда с верою приходить и с приношением: со свечой и с просвирой, с фимиамом и с ладаном, с кануном и с кутьею, и с милостыней – и за здравие, и за упокой, и к праздникам также; и по монастырям ходить также с милостыней и с приношением» [75, с. 77, 79]. «Почаще читай божественное Писание и вложи его в сердце свое на пользу себе» [75, с. 165]. «И потому возлюби Господа Бога твоего всею душою своею и со всей твердостью духа своего, и стремись все свои дела, и привычки, и нравы соразмерять с заповедями его, и при этом возлюби близкого человека, по образу Божию созданного, то есть всякого христианина; Страх Божий всегда имей в сердце своем и помни о смерти» [75, с. 75]. Автор «Домостроя» постоянно напоминает о необходимости поддержания трепетного состояния Страх Божиего, которое, как отмечалось выше, формирует ощущение непосредственного стояния верующего перед Господом.

Смирение и покаяние приводят к отрицанию насилия в обществе. Сильвестр отрицал проявление каких-либо форм насилия: «Благодаря я, грешник имярек, и поучаю, и наставляю, и вразумляю сына своего имярек, и его жену, и их детей, и домочадцев: следовать всем христианским законам и жить с чистой совестью и в правде, с верой творя волю Божью и соблюдая заповеди Его, и себя утверждая в Страже Божьей, в праведном житии, и жену поучая, также и домочадцев своих наставляя, не насилием, не побоями, не рабством тяжким, а как детей, чтобы были всегда упокоены, сыты и одеты, и в теплом доме, и всегда в порядке» [75, с. 71]. «Никакому созданию Божию не будь лиходеем» [75, с. 77].

Любовь к ближнему у автора «Домостроя» также проявляется во всяческом поощрении нищелюбия: «В монастыре, и в больнице, и в затворничестве, и в темнице заключенных посещай и милостыню, что просят, по силе своей возможности подавай, и взглядишь в беду их и скорбь, и в нужды их, и, насколько возможно, им помогай, и всех, кто в скорби и бедности, и нуждающегося, и нищего не презирай, введи в дом свой, напои, накорми, согрей, привет с любовью и с чистою совестью: и этим милость Бога заслужишь и прощение грехов получишь» [75, с. 75]. Милостыня не должна быть формальной. Он призывает взглянуть в беду и скорбь страждущих.

Наибольшую критику «Домостроя» вызывает применение телесных наказаний при воспитании детей. Обычно вызывает возмущение знаменитое обращение Сильвестра: «Наказывай сына своего в юности его и упокоит тебя в старости твоей и придаст красоты

душе твоей; и, не жалея, бей ребенка: если прутом посечешь его, не умрет, но здоровее будет, ибо ты, казня его тело, душу его избавляешь от смерти.... Любя же сына своего, увеличивай ему раны, и потом не нахвалишься им; наказывай сына своего с юности и порадуешься на него потом в зрелости, и среди недоброжелателей сможешь им похвалиться, и позавидуют тебе враги твои. Воспитай дитя в запретах и найдешь в нем покой и благословение; не улыбайся ему, играя: в малом послабишь – в большом пострадаешь скорбью и в будущем будто занозы вгонишь в душу свою. И не дай ему воли в юности, но сокруши ему ребра, пока он растет, и тогда, возмужав, не провинится перед тобой и не станет тебе досадой, и болезнью души, и разорением дома, погибелью имущества, и укоризной соседей, и насмешкой врагов, и пеней властей, и злою досадой» [75, с. 87, 89]. Согласно Восточному христианству, достижение состояния смирения и покаяния является одной из главных, самых сложных задач для всякого христианина. «Смирение – корень всякого добра, – пишет святитель Феофан Затворник, – ибо все доброе от Бога; а Он гордым противится, смиренным дает благодать» [26, с. 420]. «Смирение – основа всего! Как отойдет смирение, сердце замкнется и все доброе в нем задохнется. Да будет всегда сердце сокрушенно и смиренно» [26, с. 421]. По мнению Симеона Нового Богослова, есть два главнейших дела в настоящей жизни, «смирение и гордость: одно есть весь грех – это гордость, а другое – вся правда, это смирение» [102, ч. 1, с. 83]. По-видимому, Сильвестр полагал, что если использование всего православного воспитательного комплекса не даст позитивного результата, то последним средством сокрушения гордыни может быть применение силы. Как мы видим, при этом он поучает, что применение телесных наказаний есть меньшее зло.

Во второй части книги Сильвестр дает рекомендации по надлежащему ведению домашнего хозяйства. При этом он настаивает на обязательном поддержании во всем чистоты и опрятности. Эта внешняя, телесная чистота является отражением внутренней духовной чистоты.

В «Домострое» мы также видим, что использование религиозного обряда является не формальным, внешним, а требует большого усердия, истового служения. «Всегда с верою обращай к святым Божиим церквам, заутрени не просыпай, обедни не прогуливай, вечерни не пропусти и не пропивай вечерней и ночной молитвы, и службы в доме твоём всегда бы и всякий день велись: для каждого христианина это долг перед богом. Если сможешь, со временем по своему желанию увеличишь службу и тем большую милость от Бога получишь» [75, с. 161]. На основе своего жизненного опыта Сильвестр дает образец нравственного поведения христианина: «Видал и сам, чадо, как в жизни этой жили мы во всяком благоговении и в Страхе Божьем, и в простоте сердца, и в страхе и уважении к церкви, пользуясь всегда божественным Писанием, и как были по Божьей милости всеми мы почитаемы и всеми любимы, всякому в нужном угодил я и делом, и служением, и покорством, а не гордыней, порочащим словом не осуждал никого, не насмехался, не укорял никого, не бранился ни с кем, и пришла от кого обида – мы Бога ради терпели и винули себя, и потому становились враги друзьями. А если какую виною душевной или телесной

согрешил я пред Богом и перед людьми, тотчас о том я винился пред Богом за грех свой и отцу своему духовному каюсь, со слезами и с сокрушением прося прощения, духовные его наставления с признательностью исполнял, что бы он ни повелел. И если кто в моем прегрешении или в каком невежестве меня уличит, или кто духовно наставит, или кто с насмешкой поносит меня и укоряет, так все благодарно я принимал, если то было правдой, и каюсь в том, и от дел таковых удалялся, если Бог помогал мне» [75, с. 165]. Примечательно, что «Домострой» не рисует картину недостижимого идеала. Эта книга отражает религиозную жизнь и быт многих русских людей XVI века. Сильвестр поставил перед собой задачу превратить ее в норму, ее типологизировать и вполне с ней справился.

Византийские истоки русского мистицизма

Реализуя принцип пространственного рассмотрения культурных явлений, попытаемся в общем плане проследить роль Византии в развитии русского Православия. До арабских завоеваний середины VIII в. Православие развивалось исключительно в рамках византийской культуры. При этом Православная церковь, сохраняя верность исторической традиции, имела достаточно сложную структуру. Она состояла из четырех патриархатов: Константинопольского, Антиохийского, Египетского и Иерусалимского. Когда Антиохия, Египет, Иудея и Палестина вошли в состав Арабского халифата, лишь Константинопольский патриархат имел благоприятные условия для развития православного христианства. Можно сказать, что сердце Православия билось в Византии. Под натиском западноевропейских государств и арабов пространство Византийской империи неуклонно сокращалось. Пространство же Константинопольского патриархата напротив расширялось за счет христианизации славянских народов, выходя за пределы Византийского государства. В Константинополе по-прежнему определялась стратегия развития Восточного христианства. Богословский спор Варлаама и Г. Паламы имел действительно судьбоносное значение. Если бы паламиты не отстаивали православные позиции, то существовала реальная угроза эрозии восточной стратегии Спасения, соответственно метафизики Пути и в целом Православия, которое могло переродиться в одну из ветвей Западного христианства. Надо полагать, за ходом дискуссии с напряжением наблюдали во всем православном мире, особенно черноризцы, которых больше всех затрагивали поднятые вопросы. Эта дискуссия сыграла роль внешнего толчка для дальнейшего развития метафизики Пути. Термин «исихазм» можно употреблять в узком и широком смысле, между которыми нет принципиального различия. Исихазм в узком смысле представляет собой метафизику Пути Г. Синаита и Г. Паламы и их последователей. Можно рассматривать исихазм в широком смысле как отличную от западного монашества суровую практику и теорию индивидуального спасения Восточного христианства в целом. Исихастская теология и практика Г. Паламы была органическим продолжением многовекового подвижнического опыта Восточного христианства. В определенном смысле его модернизацией и синтезом. Это обстоятельство стимулировало подвижническую деятельность во всем православном мире, в том числе и в северо-восточной Руси.

Поскольку Русская церковь находилась в системе Константинопольского патриархата, то всякие религиозные события в Константинополе с необходимостью находили отзвук в Москве. Поэтому активизация монашества в Византии породила волну русского монашеского движения. Византийское влияние на русское подвижничество осуществлялось по следующим направлениям, прежде всего в процессе непосредственного общения с иноками-исихастами (греками, болгарами и др.). Протопресвитер И. Мейендорф исследовал русско-византийские религиозные отношения этого периода и убедительно показал их интенсивный характер. «Нам многое известно, – пишет он, – о прибытии в Россию в конце XIV в. исихастов из Византии, известна их программа духовного обновления» [61, с. 323]. По сообщению Г. Федотова, «сам преп. Сергей принимал у себя в обители греческого епископа и получил грамоту от константинопольского патриарха, повинуюсь которой устроил у себя общежитие. Одним из «собеседников» преп. Сергия был тезоименный ему Сергей Нуромский, пришелец с Афонской горы, и есть основание отождествлять ученика Сергия Радонежского Афанасия, серпуховского игумена, с тем Афанасием Русиним, который списал на Афоне в 1431 году «под крилием св. Григория Паламы» сборник житий для Троицы-Сергия» [112, с. 567]. Родом из Новгорода, афонский постриженник Арсений в 1393 г. принес с Афона чудотворный образ Богородицы и основал монастырь на Коневском острове Ладожского озера [112, с. 43]. Велась активная работа по переводу с греческого языка на славянский исихастской литературы. Митрополит Киевский Киприан, родом из Болгарии, был последователем исихастского учения Г. Синаита, активно способствовал и сам переводил с греческого произведения великих подвижников Православия. Преподобный Савва, родом из бояр, основал в 7 верстах от Новгорода на реке Вишера монастырь, путешествовал на Афон, откуда привез список Кормчей книги.

Византийское влияние осуществлялось через структурные подразделения Константинопольского патриархата. Митрополиты, епископы Киевской митрополии большей частью были из монашества исихастского толка. Собственным примером и в процессе своей деятельности они были проводниками этого течения. Митрополит Киприан поддерживал тесные отношения с Сергием Радонежским. Сохранились его письма к великому русскому святому. Здесь целесообразно сделать уточнение методологического порядка. Следует иметь в виду, что, анализируя византийское влияние как внешнего фактора развития русского монашества, мы так или иначе модернизируем историческую ситуацию, потому что рассматриваем ее с национально-демократических позиций. Для православных монахов (болгар, греков, русских, сербов и др.) определяющей жизненной ориентацией было стремление к Спасению. Все они находились в едином пространстве Пути, были ближе друг к другу, чем соотечественники-миряне. Для них исихастская теория и практика Г. Синаита, Г. Паламы, и других были не внешним, заморским явлением, а последним достижением православного подвижнического опыта, с которым нужно было ознакомиться и в меру целесообразности овладеть. Православное монашество представляло собой целостное образование, состоящее из обменивающихся между собой подвижническим

опытом отрядов, среди которых русское монашество было одним из перспективных, самых больших подразделений.

Новгородская земля – территория спасения Православия

Москвоцентристская, «собирательная» традиция в русской исторической мысли препятствует непредвзятому исследованию своеобразия новгородского Православия. А оно было действительно уникальным явлением в православном мире. В отличие от всех других регионов лишь на Новгородской и Псковской землях был создан наиболее благоприятный режим для развития Православия. Во всех православных государствах (Болгарии, Византии, Московии, Сербии) православная церковь так или иначе постоянно испытывала давление со стороны царя и его чиновничьего аппарата, была подчинена царю, им ограничена. В Великом Новгороде власть архиепископа была никем не ограничена. Он непосредственно подчинялся Константинопольскому патриарху. Поскольку он избирался по жребию из трех представленных кандидатов, то тем самым устранялось влияние митрополита на избранного владыку. Не вмешиваясь непосредственно в управление текущей жизнью, он представлял высшую духовную, нравственную силу в обществе. Посадник, тысяцкий, князь-наемник и другие обеспечивали эффективное функционирование исполнительной власти. Вече представляло власть законодательную. Новгородский архиепископ фактически исполнял роль президента с представительскими функциями. Во всех православных государствах ценностно-мыслительное пространство было разорванным, состояло из двух существенно различных ментальных реальностей: метрику социального бытия определяли темы «натуры», «силы» и т. д., а сокровенного бытия – христианские ценности. Лишь в Новгороде и Пскове мы наблюдаем целостное ментальное пространство, осями координат которого были христианские ценности. Православное мирозерцание определяло содержание тем «вольности», «Великого Новгорода», «равенства» и проч. Поэтому Новгород и Псков представляют собой уникальный пример в православном мире христианского демократизма.

Новгородские архиепископы, обычно прошедшие суровую монашескую школу, были действительно миротворцами в обществе, приводя к согласию различные ветви исполнительной власти, слои населения, концы города и др. При этом они, надо полагать, обладали самыми большими финансовыми ресурсами обширного церковного хозяйства епархии. Поэтому Новгородские владыки, большей частью избранные на вече, пользовались высочайшим авторитетом у населения. Подтверждением тому является то, что среди святителей (епископов, причисленных к лику святых) новгородские составляют большую часть. «Из ряда всех русских епархий, – пишет Г. Федотов, – резко выделяется Новгород со своими двадцатью святыми епископами. Новгородские святители составляют треть общерусских и две трети общего числа новгородских епископов (тридцать один), если закончить их ряд в начале XVI века последним канонизированным – Серапионом» [112, с. 111].

Таким образом, в XV веке, накануне и вскоре после падения Византийской империи, Новгородская земля представляла собой наиболее благоприятный регион для развития Восточного христианства во всем православном мире. Следует иметь в виду, что в XV веке по площади Новгородское государство превышало размеры Византийской империи. Поэтому исихастское монашество стало активно осваивать пустынный Север Русской земли. В определенном смысле Новгородская земля стала источником святости не только для России, но и для Восточного христианства в целом.

Проблема спасения в атмосфере насилия

Если мы обратимся к анализу разорванного ментального пространства культуры не в статике, фиксируя особенности субпространственных конфигураций, а в динамике, то мы увидим, что между ними непрерывно идет противоборство, поскольку они препятствуют расширению друг друга.

Следует заметить, что разорванность ценностно-мыслительного пространства не такое уж редкое явление в истории мировой культуры. Однако чаще всего это обстоятельство носит временный характер в период перехода от одного этапа развития к другому. Так, в темные века (VIII–X вв.) Средневековья в истории европейской цивилизации имела место разорванность ментального пространства, по характеру аналогичная Киевской Руси после принятия христианства. Тогда осями координат социального бытия также были темы «натуры», «силы», «добычи» и др., а сокровенного бытия – темы «милосердия», «смирения» и проч. Лишь рыцарская ментальная революция XI–XII вв. и мужественная решимость римских пап Григория VII и Иннокентия III, подчинивших своей воле английского, французского и немецкого королей, актуализировала метрику западноевропейской культуры, которую определяли доминирующие темы «закона», «разума», «свободы», «добродетели» и «красоты».

Рыцарское движение заложило иную систему отчета социально-политических и семейно-бытовых отношений, основывающихся на Добродетели, Разуме, Законе и Свободе, что позволило в значительной степени преодолеть разорванность ментального пространства культуры. Победа римских пап (прежде всего, Григория VII и Иннокентия III) в борьбе за власть над королями по существу означала установление приоритета норм христианской морали и в социально-политической жизни. После того как Григорий VII в 1076 г. отлучил от церкви и лишил престола немецкого короля Генриха IV, последний вынужден был босиком в снегу, не принимая пищи, четыре дня ожидать перед стеной замка в Каносе, где пребывал Григорий VII, чтобы папа римский простил его. В 1200 г. Иннокентий III ввел вввел ввести интердикт во Франции, запретил богослужения по всей Франции за грехи своего короля Филиппа II Августа, который, удалив свою жену Ингебору в монастырь, самовольно женился на красивой Агнессе де Меран. Вслед за тем Иннокентий III применил такую же меру по отношению к английскому королю Иоанну Безземельному. Французский и английский короли вынуждены были признать свою вассальную зависимость от Рима. Так сила христианского духа сокрушила власть Силы в католическом

мире. Тематическая совместимость рыцарской морали и морали Католической церкви способствовали интеграции ценностно-мыслительного пространства средневековой западноевропейской культуры. Жестокости и насилия, безусловно, было достаточно в западном мире в эту эпоху. Однако они были в значительной степени локализованы, рассматривались как аномалии в жизненном мире Западной Европы.

Отсутствие античных традиций, византийское влияние и социально-политическая отстраненность православной Церкви стали основными факторами консервации разорванности ценностно-мыслительного пространства культуры Киевской Руси. Феодалная раздробленность и татаро-монгольское иго стабилизировали ситуацию ментального дуализма, превратив ее в определяющую черту древнерусского духа. По мере возвышения Московского княжества, формирования единого централизованного государства все более усиливается давление на пространство русского Православия, процесс обмирщения, социализации которого по существу приводил к его эрозии.

Первый удар в сердце русского духа был нанесен сторонниками Иосифа Волоцкого в противоборстве с нестяжателями в начале XVI в. Парадокс русской жизни заключается в том, что царские власти, желая овладеть церковными земельными владениями, поддерживали нестяжателей, хотя именно иосифляне были преданными государственниками, идеологами самодержавия. В середине XVI в. при митрополите Макарии иосифляне в борьбе против ереси обрушились на нестяжателей. В результате этих гонений монашеское движение исихастского толка было разгромлено, представители которого разошлись по глухим местам русского Севера. Пространство Святой Руси становится потаенной реальностью. Нравственная проповедь иосифлян сводилась к строгому соблюдению обрядности. Таким образом выхолащивалась метафизическая глубина русского Православия. Социально ориентированное иосифлянство было отступлением от метафизики Пути. Оно было тупиковой ветвью русского Православия, поскольку блокировало движение русского духа в метафизическую глубину, в метафизическое пространство свободы. Из их числа многие достигли высоких чинов в Русской православной церкви, но не было ни одного святого. По мнению Г. Федотова, «роковой гранью является середина XVI века. Еще вторая четверть столетия обнаруживает большие духовные силы (первая – 9, вторая – 13). Но к середине века уходит из жизни поколение учеников преподобных Нила и Иосифа. К 50-м годам относится разгром заволжских скитов. Вместе с ними угасает мистическое направление в русском иночестве. Иосифлянство торжествует полную победу в Русской Церкви. Но оно явно оказывается неблагоприятным для развития духовной жизни. Среди учеников преподобного Иосифа мы видим много иерархов, но ни одного святого. 1547 год – год венчания на царство Грозного – в духовной жизни России разделяет две эпохи: Святую Русь от православного царства. Иосифлянство оказало большие национальные услуги русской государственности. Деятельность митрополита Макария об этом свидетельствует. Но уже Стоглавый Собор Макария вскрывает теневые стороны победившего направления» [112, с. 178].

Для нас важна их культурологическая оценка. Движение нестяжателей, возглавляемое игуменом Сорским Нилом (Майковым), опиралось на основную традицию древнерусского и русского монашества, представляло собой воплощенную совесть, сокровенную сердцевину русского православия. Нестяжатели открыто демонстрировали неприятие погрязшего в грехе мира и в то же время безупречное в своей последовательности служение Иисусу Христу, следование только христианской морали. Показательно отрицание и презрение к посюстороннему миру в завещании Нила Сорского: «Завещаю о себе моим вечным господам и братьям, людям моего нрава, молю вас бросьте тело мое в этой глуши, чтобы съели его звери и птицы, потому что грешило оно перед богом много и недостойно погребения. Если же этого не сделаете, тогда, выкопав яму глубокую на месте, на котором живем, со всяким бесчестием погребите меня. Бойтесь же слова, которое Арсений Великий завещал своим ученикам, говоря: на суде стану с вами, если кому-нибудь отдадите тело мое. Я стараюсь, насколько в моих силах, не быть способленным чести и славы века сего никакой как в жизни этой, так и по смерти моей» [71, с. 323]. Если мы встречаем благородные, мужественные, высокоморальные поступки, то преимущественно из числа сторонников этого движения. И это вполне понятно, потому что доблесть, честь, благородство только тогда проявляются как высокая мораль, когда во всех ситуациях им отдают предпочтение как высшим, абсолютным ценностям.

Если митрополиты нестяжательской ориентации (Варлаам, Иоасаф, Филипп и другие) терпели лишения, добровольно покидали митрополичью кафедру, шли на смерть, мужественно противостояли царскому насилию, беззакониям, утверждали высший авторитет христианских принципов, то митрополиты-иосифляне своей угоднической, продажной деятельностью подрывали авторитет Русской православной церкви, способствовали дальнейшей деморализации русского общества. После изгнания митрополита Варлаама Василием III был поставлен на русскую митрополию иосифлянин Даниил, который, обещав князю Шемячичу безопасность, сдал его царю, а затем говорил, что он «избавил великого князя от запазушного врага Шемячича» [34, с. 418]. Даниил пошел на беспрецедентный по своей безнравственности в истории Русской церкви проступок: развел Василия III с неплодной женой Соломонией Сабуровой, насильно постриг ее в монашество под именем Софьи и сам венчал великого князя на новый брак с Еленой Глинской. Даниил несправедливо засудил и беспощадно наказал за проповедь нестяжательства М. Грека и Василиана Патрикеева. По свидетельству С. Герберштейна, Даниил, «человек крепкого и тучного сложения, с красным лицом. Не желая казаться преданным более чреву, нежели постам, бдениям и молитвам, он перед отправлением торжественных богослужений всякий раз окуривал себе лицо серным дымом, чтобы придать ему бледности, и с такой поддельной бледностью он обычно и являлся народу» [18, с. 89]. Во время правления Ивана IV после изгнания и мученической смерти митрополита Филиппа митрополиты-иосифляне Кирилл IV и Антоний были послушным орудием в руках царя. Митрополит Кирилл IV и собор дали разрешение на четвертый брак Ивана IV, вакханалия насилия захлестнула страну.

Одним из негативных последствий реформы монастырской жизни И. Волоцким было проникновение в пространство русского монастыря насилия и страха. Иосиф отходит от демократической традиции равенства всех монахов перед Богом и утверждает их неравенство. Он вводит три категории в укладе жизни монахов. Низший чин, чернорабочие, выполняют самую тяжелую работу, кроме праздников, получает только хлеб, ветхую одежду и на ноги лапти. Второй монашеский чин имеет горячее питание, одевается в рясу, мантию, зимой в шубу, имеет кожаную обувь. Высший разряд получает и рыбное кушанье, и калачи, и по две одежды. Но все три разряда под одеждой обязаны носить власяницы. Устанавливалось монашеское общежитие, жесткий контроль и подавление индивидуального начала. Исключалась всякая еда и питание вне трапезной. Даже вне трапезного часа, чтобы напиться квасу, братия сходятся к погребу. Лишь в праздники да по болезни настоятель может разрешить и питье, и некоторое ядение в кельи. Во время трапезной еды запрещен разговор и слушалось уставное чтение. Лишь в праздники монахи могли прогуливаться вне стен монастыря, но всегда под надзором старших. За нарушение устава полагались в наказание поклоны, сухоядение, временное отлучение от причастия, сажение на цепь и битье железом [34, с. 406]. «Дисциплинировать необузданного первобытного человека, – пишет А. Б. Карташев, – научить, заставить его «ходить по струнке», это то, о чем он тосковал и в меру достижения чего он испытывал искомое удовлетворение» [34, с. 407]. Строгая дисциплина в иосифлянских монастырях практически закрывала узкий путь к Спасению, в метафизическое пространство свободы.

Находясь в системе Константинопольской церкви, Киевская, а затем Русская митрополия были защищены от амбициозных наскоков киевских и московских князей, татаро-монгольских ханов, первых русских царей. Когда Русская церковь в 1589 г. получила статус патриархата и тем самым стала независимой от Константинопольского патриархата, она лишилась внешней поддержки. Это обстоятельство отмечает А. Карташов: «Самое общее явление, какое мы наблюдаем в данный период в жизни русской митрополии, то, что она с замечательной исторической постепенностью высвобождается из-под церковной власти над ней Константинопольского патриарха и столь же постепенно обратно пропорционально этому освобождению, попадает под зависимость светской власти своего русского правительства. Вместе с этим процессом перехода от одного рода зависимости к другому, русская митрополия, а через нее и вообще русская церковь теряет многое в своей внутренней свободе и самостоятельности. Будучи вначале учреждением, имеющим опору вне русской нации, как филиальная часть церкви Константинопольской, русская митрополия в этом почерпала и всю желательную для нее свободу по отношению к местной гражданской власти, т.к. во главе русской церкви стояли бессменные ставленники патриарха – иностранцы по происхождению.

При этой форме своего высшего управления русская церковь, не говоря уже о полноте ее внутренней свободы, даже в политическом смысле представляла собой силу, превосходящую значение великокняжеской власти, потому что эта последняя не могла удерживать под своим влиянием все части раздробленной Руси, тогда как единая русская ми-

трополия стягивала их в одно целое и долгое время объединяла в себе, сверх того еще и государственно отделенную западную половину Руси... Неизбежным результатом национализации русской высшей церковной власти, подчинение все более и более возраставшее с течением времени. Как представители национальной русской церкви, митрополиты по-прежнему продолжали служить укреплению и возвышению великокняжеского, а затем царского авторитета в государстве. Но, несмотря на это, или может быть, вследствие этого, все более проигрывали в полноте и независимости своего собственного авторитета и своей собственной свободы» [34, с. 449–450]. Русское православие погрузилось в аквариум русского социального бытия, метрику которого все более задавали Сила, Насилие и Страх.

Архидиакон Павел Алеппский в описаниях бытовых картин русской жизни порой фиксирует границу разрыва ментального пространства русской культуры. В нескольких шагах от этой границы, в сфере социально-бытовых отношений, воздух насыщают Сила, Насилие и Страх, всячески отрицается человеческое достоинство (от священнослужителя до боярина). По другую сторону этой границы атмосферу наполняет смирение, покаяние, религиозный восторг. «Если кто-нибудь, постигнутый гневом Милосердного, – пишет Павел Алеппский, – встречался едущим верхом по тем улицам (где мы проходили), то его до изнеможения били палками и кнутами, говоря ему: «Как! Царь идет пешком, а ты разъехался во всю ширину!» [68, с. 202]. Согласно его сообщению, опоздание в храм на богослужение строго наказывалось. На Украине на дверях церковей висела обычно тяжелая цепь. Опоздавшего в храм привязывали этой цепью к дверной створе, на которой он висел, не будучи в состоянии шевельнуться, до конца службы – «это его епитимья». А в Москве однажды не явившихся к воскресной службе бояр царь Алексей Михайлович приказал привести под стражей к церкви и выбросить у всех на виду прямо в Москву-реку в дорогих боярских одеждах, приговаривая: «Вот вам награда за то, что вы предпочли спать со своими женами до позднего утра этого благословенного дня» [68, с. 331].

Насилие в жестоких формах было нормой в повседневной жизни в Русском государстве. Перед лицом силы Власти человек оказался совершенно беспомощным и не защищенным. «Горе тому, кого встречали пьяным или с сосудом хмельного в руках! – восклицает архидьякон Павел. – Его обнажали в этот сильный холод и скручивали ему руки за спиной; палач шел позади него, провозглашая совершенное им преступление и стегал его по плечам и спине длинной плетью из бычьих жил: как только она коснется тела, тотчас же брызнет кровь. В таком положении водят человека по городу и затем сажают в тюрьму на известное время, пока он не отбудет положенного срока. Особенно строгий надзор за жителями осуществлялся в течение первой недели поста, по средам и пятницам, на Страстной неделе и в первые четыре дня Пасхи, чтобы люди не пьянствовали, а то их стегают без всякого милосердия и жалости» [68, с. 347].

Печальная особенность русского Православия этого периода выражается также в том, что жестокость и насилие вошло в его ментальное пространство и уживалось с христианским милосердием и состраданием. В сердце Русской православной церкви, в Трои-

це-Сергиевой лавре, Павел Алеппский обратил внимание на деревянную келью без дверей, с одним лишь отверстием для смотрения, которая была построена по приказу патриарха Никона для трех диаконов, овдовевших и женившихся вторично. Несчастных содержали в ней, не давая пищи [68, с. 434].

Ценностно-мыслительная структура «сила – насилие – страх» как Метаструктура определяла ментальное пространство Русской церкви. Архидиакон Павел пишет о патриархе Никоне, что «сделавшись патриархом, он немедленно сослал в Сибирь в заточение трех протопопов с их женами и детьми.... Когда это произошло, водворился мир, и все стали бояться Никона. Он до сих пор великий тиран по отношению к архиереям, архимандритам и всему священническому чину, даже к государственным сановникам... Прослышав о чьем-либо проступке, даже об опьянении, он немедленно того заточает, ибо его стрельцы постоянно рыщут по городу и как увидят священника или монаха пьяным, сажают его в тюрьму, подвергая всяческому унижению. Оттого нам приходилось видеть тюрьмы, переполненные такими людьми, кои находятся в самом скверном положении, будучи окованы тяжелыми цепями по шее и с большими колодками на ногах. Бояре прежде входили к патриарху без доклада привратников, он выходил к ним навстречу и при уходе их шел провожать. Теперь же, как мы видели собственными глазами, министры царя и его приближенные сидят долгое время у наружных дверей, пока Никон не позволит им войти; они входят с чрезвычайной робостью и страхом, причем до самого окончания своего дела стоят на ногах, а когда затем уходят, Никон продолжает сидеть» [68, с. 298]. Это обстоятельство вынуждает сделать вывод о том, что ФТС «натура – сила – насилие – страх» выступает в качестве Метаструктуры, внутри которой находится христианская ФТС. Действительное Русское православие оказывается возможным лишь при условии полного ухода из жестокого мира социальной жизни в Московии – в скиту, в пустыне. Получается, что Святая Русь была возможна лишь вне Московской Руси, при этом составляя ее сердце.

Таким образом, мы видим, что в истории развития русского духа было два пути – новгородский и московский. Новгородский путь закладывал православно-демократическую траекторию развития жизненного мира. Основу московского жизненного мира составлял фундаментальный разлом. Московский путь воспроизводил дуалистическое противоборство несовместимых ценностно-мыслительных систем ментального пространства культуры Киевской Руси: натуралистически-силовой и метафизически устремлённой. России суждено было пойти по второму пути. Это обстоятельство предопределило такую направленность развития русского духа, которая дала основание говорить о его евразийской природе. Стремление преодолеть натуралистически-силовую Метаструктуру притягивало русских людей к западной системе координат. Метафизическая устремлённость русского православия сближала Россию с Востоком, прежде всего – с метрикой индийского духа.

Важную особенность русского духа допетровской Руси составляло наличие в нём потаённой сущностной реальности – Святой Руси. Уяснение её тематической структуры открыло бы сокровенную тайну русской души, но это очень непростая задача.

ПУТЬ К САМОРАЗРУШЕНИЮ? (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Что же представляло собой ментальное пространство Московской Руси накануне петровских реформ? Если представить его в виде шарообразного плода, то натуралистически-силовая Метаструктура будет выполнять функцию его кожуры, которая, будучи горькой на вкус, была призвана предохранять содержимое от внешних разрушительных воздействий и внутренних процессов саморазложения. Сердцевину «плода» русской культуры составляло субпространство Святой Руси, которое обеспечивало исихастскую, метафизическую устремленность ценностно-мыслительных ориентаций. Ясно, что это очень упрощенная модель русского духа. Однако, на наш взгляд, эта схема при необходимости может быть конкретизирована при внесении дополнительных уточнений. «Плод» западноевропейской культуры представлял собой единство материи и формы. Форма (его кожура) представляла собой тематическую структуру («свобода» – «закон» – «разум» – «добродетель» – «красота»), которая пронизывала, упорядочивала все содержимое «плода», его материю. Работа европейского духа была устремлена на унификацию ценностно-мыслительного пространства в рамках заданной системы координат.

С Петра I начинается путь по разрушению субпространства Святой Руси, сердца русского духа – монашества. Эта борьба против русского монашества проводилась с завидным упорством в двух основных направлениях: в систематическом противодействии монашескому движению в России (росту числа обителей и иноков) и в идеологической дискредитации русского монашества посредством создания его образа как сборища лодырей и пьяниц. «Реформы Петра I, – пишет протоиерей В. Цыпин, – по-настоящему потрясли монастырскую жизнь. Он постарался приостановить рост числа монастырей и сократить число уже существующих обителей. В «духовном регламенте» (1721 г.) запрещалось строить новые монастыри без разрешения Святейшего Синода и Высочайшей Власти; малые монастыри предусматривалось объединять вместе или приписывать их к более крупным. В результате этой меры многие монастырские церкви были обращены в приходские. В обязанности высшей церковной власти «Регламент» вменил искоренение распространившегося на Руси убеждения, что без пострига нельзя спастись (оно толкало многих на принятие пострижения хотя бы перед смертью). Монастырскому приказу велено было составить точную роспись всех монашествующих – монастырские штаты. Желających принять постриг дозволялось принимать в монастыри лишь на убылые места. По Указу 1723 года прекращен был постриг и при наличии убылых мест; на открывшиеся вакансии стали принимать исключительно инвалидов – старых солдат. Это могло привести к полному уничтожению монашества, поэтому Указ был отменен» [121, с. 255–256]. Для того, чтобы заставить монашество служить утилитарным общественным делам, Петр распорядился устроить при монастырях школы, воспитательные дома, приюты, дома сумасшедших, учебные мастерские. Простую братию использовали на разного рода ручных работах,

инокинь – в качестве прях, вышивальниц. В особенно жестких условиях монастыри оказались при императрице Анне Иоанновне (1730–1740), в эпоху бироновщины, когда был издан Указ о пострижении только отставных солдат и вдовых священнослужителей. Всех монахов, постриженных ранее в обход закона, велено было расстригать, подвергать телесным наказаниям, отдавать в солдаты или даже отправлять на каторгу. Тяжким наказаниям подвергались и лица, совершившие незаконные постриги. Тысячи монахов были отправлены в застенки Тайной Канцелярии. В 1740 году Синод докладывал регентше Анне Леопольдовне, что в монастырях остались одни старики, не способные совершать богослужения, и церкви стоят «без пения». Указ Екатерины II о секуляризации церковных земель (1764 г.) положил конец монастырскому землевладению в России [121, с. 256].

К концу XVIII века было почти разрушено субпространство Святой Руси. Однако в это же время полтавчанин Паисий Величковский в Молдавии возродил почти утраченные исихастские традиции в Православии. Один из отрядов его учеников возродил ее в России. Одновременно в империи начинает стремительно развиваться русо-европейское субпространство как клон культуры западноевропейской. Этот процесс обычно называется развитием русской культуры XIX века. У истоков этого движения в конце века Просвещения были Радищев, Новиков, Державин, Карамзин, масоны и других. Они жили в системе координат европейской культуры на Русской земле. К 30-м годам XIX века европеизированное ментальное субпространство охватило дворянскую и разночинную среду русского общества. Русские цари, начиная с императрицы Екатерины II, были также носителями западной парадигмы. Для большинства представителей русской элиты Православие превратилось в безжизненную форму, которую они оживляли протестантско-католическими представлениями. Непросвещённая народная масса оставалась в метрике допетровской Руси.

Таким образом, к середине XIX века ценностно-мыслительное пространство русской культуры составляли три системы координат. Русский народ продолжал жить в метрике Московской Руси. Попытка народников путем «хождения в народ» распространить европейскую ментальность среди крестьян обернулась полным провалом. Жизненный мир русской интеллектуальной элиты определяла метрика западноевропейской культуры, для которой стало настоящей потребностью освободиться от самодовлеющей системы координат натуралистически силовой Метаструктуры. Предлагалось множество вариантов ее разрушения – от анархистского и большевистского до монархистского.

За внешним все углубляющимся кризисом Русской православной церкви, массовым отходом от религии на протяжении XIX века расширялось потаённое субпространство Святой Руси. На протяжении всего XIX и в начале XX веков происходил неуклонный рост числа монастырей. «В начале XX столетия число православных монастырей приблизилось к тысяче, что составило почти столько же, сколько их было при Петре Великом; но теперь они представляли собой не малобратственные, а зачастую весьма многочисленные обители» [121, с. 257]. В скитах, пустынях, монастырях билось сердце русского духа. Значительно углубилась и окрепла его метафизическая работа. Православная метафизика Пути

развивалась как в ходе активизации подвижнического опыта, давшего православному народу светочей русского духа Валаамских, Оптинских, Саровских старцев, Серафима Саровского, Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова, Иоанна Кронштадского и других, так и в рефлексивной деятельности, выразившейся в интенсивных исследованиях истории Восточного и Западного христианства.

Октябрьская революция разрушила натуралистически силовую Метаструктуру царского режима. Предельными целями В. Ленина и его сподвижников были абсолютные ценности западноевропейской культуры: свобода, закон, добродетель, красота, достижимые в результате коллективного, рационального творчества народных масс. Однако процесс самораспада империи и внешняя интервенция привели к воспроизводству Метаструктуры, построенной на Силе, Насилии и Страхе, которая определяла метрику советского духа. Во время правления И. Сталина репрессивная система была усовершенствована. Казалось, субпространство Святой Руси в СССР было безвозвратно утрачено. Перестало биться сердце русского духа.

Разрушение Советского Союза привело к разрушению партийно-номенклатурной силовой Метаструктуры. Опять на горизонте ментального пространства появился мираж общества всеобщего благоденствия, построенный на основе Свободы, Добродетели, Закона и т. д. Однако неотвратимая инерция «силового мышления» в который раз воспроизвела натуралистически силовую Метаструктуру как самодовлеющую реальность уже криминального характера. За пятнадцать лет она настолько укрепилась, что кажется нескрушимой. Сила, Натура (Добыча), Насилие и Страх определяют метрику российского социального бытия. Опыт «оранжевой революции» в Украине активизировал проблему: возможно ли эту насильственную Метаструктуру действительно разрушить на постсоветском пространстве?

После распада СССР начался процесс самоочищения русского духа – возрождение Православия, Ислама, Буддизма. В многострадальном жизненном мире «постсоветских» людей все большее место начинает занимать религиозная вера, как наиболее прочное его основание. В настоящее время пошатнулись оси координат и западного мира. Темы «свободы», «добродетели», «разума», «закона» все больше подвергаются коррозии. В России начинают восстанавливаться порушенные святыни. «Стремительный рост числа монастырей, – отмечает В. Цыпин, – наблюдается у нас после обретения Церковью свободы, в 1990-е годы, так что ко времени Архиерейского Собора 2000 года Русская Церковь насчитывала уже 541 обитель» [121, с. 257]. Россию называют мистической страной, потому что в ее истории не рациональные, а иррациональные обстоятельства играли определяющую роль. В христианстве есть понятие «намоленной иконы», обладающей ярко выраженными признаками Божественной Благодати. За тысячу лет своего развития Россия стала намоленной страной. Сокровенные отношения с Богом всегда были животворящим источником метафизической устремленности русского духа. Они составляли потаённую Русь, фундаментальную, сущностную реальность русского духа.

6 апреля 2005 г.

Полтава – Барановка

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. Исповедь. – М.: Ренессанс, 1991. – 488 с.
2. Амвросий Медиоланский. Об обязанностях священнослужителей. – М. – Рига: Благовест, 1996. – 412 с.
3. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914. – 210 с.
4. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – 400 с.
5. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
6. Бердяев Н. А. Судьба России. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 256 с.
7. Блок А. Собрание сочинений. В 6-ти т. Т. 1. – М.: Худ. литература, 1980. – 855 с.
8. Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М.: Наука, 1986. – 256 с.
9. Большаков Н. И. Источник живой воды. – СПб.: Царское дело, 1995. – 855 с.
10. Брянчанинов И. святитель. Полное собрание сочинений. В 6-ти т. Т. 2. – М.: Паломник, 2001. – 639 с.
11. Былины. (Б-ка русского фольклора. Т. 1). – М.: Сов. Россия, 1988. – 576 с.
12. Бэкон Ф. История правления короля Генриха VII. – М.: Наука, 1990. – 324 с.
13. Валаам Христовой Руси. – М.: Хризостом, 2000. – 800 с.
14. Валишевский К. Иван Грозный. – М.: ИКПА, 1989. – 419 с.
15. Гегель Г. В. Ф. Лекции по Философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
16. Гельмгольд. Славянская хроника. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 299 с.
17. Генон Р. Избранные произведения: Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. – М.: HOST, Беловодье, 2004. – 256 с.
18. Герберштейн С. Записки о Московии. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 430 с.
19. Горсей Дж. Записки о России XVI – начало XVII в. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 288 с.
20. Грамоты Великого Новгорода и Пскова. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
21. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
22. Гуревич А. Я. Походы викингов. – М., 1966.
23. Диакон Лев. История. – М.: Наука, 1988. – 239 с.
24. Домашний быт русских царей в XVI–XVII вв.: По Забелину, Ключевскому, Карновичу и др. / Сост. М. Г. Волховский. – М., 1992.
25. Душеполезные поучения преподобного Макария Оптинского. – М.: Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1997. – 831 с.
26. Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1998. – 511 с.
27. Евреинов Н. История телесных наказаний в России. – Харьков, 1994.
28. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 2003. – 220 с.
29. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. – К.: Христианское братство «Путь к истине», 1993. – С. 5–48.

30. Зимин А. А. Витязь на распутье. Феодальная война в России XV в. – М.: Мысль, 1991. – 286 с.
31. «Изборник» (Сб. произведений лит-ры Древней Руси). – М.: Худ. лит-ра, 1969. – 799 с.
32. Избранные жития русских святых X–XV вв. В 2-х тт. Т.1. – М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2001. – 539 с.
33. Кант И. Прологомены. – М.: Соцэкгиз, 1937. – 248 с.
34. Карташев А. Собрание сочинений. В 2 т. Т. I. Очерки по истории русской церкви. – М.: Терра, 1997. – 688 с.
35. Кассиан Иоанн. Писания. – Минск.: Харвест, АСТ. – 799 с.
36. Ключевский В. О. Сказания иностранцев о Московском государстве. – М.: Прометей МГПИ, 1991. – 334 с.
37. Ключевский В. О. Сочинения. В 9 т. Курс русской истории. – М., 1987–90.
38. Ключевский В. О. Исторические портреты. – М.: Правда, 1991. – 624 с.
39. Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. I. – М., 1993.
40. Книга глаголемая о российских святых. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – 317 с.
41. Князьков С. Очерки истории Петра Великого и его времени. Репринт. воспр. изд. 1914 г. – М.: Культура, 1990. – 648 с.
42. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1990. – 485 с.
43. Комнина Анна. Алексиада. – М., 1965. – 480 с.
44. Корет Э. Основы метафизики. – К.: Тандем, 1998. – 248 с.
45. Костомаров Н. И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. – М.: Экономика, 1993. – 399 с.
46. Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. – К.: Изд-во КГУ, 1990. – 735 с.
47. Кропоткин П. А. Этика. – М.: Политиздат, 1991. – 624 с.
48. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 373 с.
49. Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. 2-е изд. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. – 432 с.
50. Лебедев А. П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. 2-е изд. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. – 335 с.
51. Леонтьев К. Н. Избранное. – М.: Рарогъ, Моск. рабочий, 1993. – 400 с.
52. Літопис руский: За Іпатським списком / пер. Л. Махновець. – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.
53. Ловмянский Х. Русь и норманы. – М.: Прогресс, 1985. – 304 с.
54. Лоран Ф. Состояние западной церкви в XI в., характер реформы и борьбы Григория VII со светской властью // История Средних веков: От Карла Великого до Кре-

- стовых походов (768–1096 гг.) / Сост. М. М. Стасюлевич. 3-е изд. – М.: АСТ; СПб.: Полигон, 2001. – С. 543–554.
55. Лосский В. Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2003. – 759 с.
 56. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М., 1985.
 57. Макарий Великий. Наставления // Добротолюбие. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – С. 91–204.
 58. Макиавелли Н. История Флоренции. – М.: Наука, 1987. – 446 с.
 59. Малинин Ю. П. Филипп де Коммин и его «Мемуары» // Филипп де Коммин. Мемуары. – М.: Наука, 1986. – С. 384–437.
 60. Маржерет Ж. Состояние Российской империи и великого княжества Московского // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. – Л.: Лениздат, 1986. – С. 225–286.
 61. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. – М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2003. – 576 с.
 62. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. Т. 2, ч. 1. – М.: Прогресс-культура, 1994. – 416 с.
 63. Народная проза. (Б-ка русского фольклора. Т. 12). – М.: Русская книга, 1995. – 608 с.
 64. Николай Кузанский. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.
 65. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М.: REFL-book, 1994. – 352 с.
 66. Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – 829 с.
 67. Новгородская первая летопись старшего и малого изводов / Ред. А. Н. Насонова. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 640 с.
 68. Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. – М.: Об-во сохранения лит. наследия, 2005. – 728 с.
 69. Палама Г. Триады // Добротолюбие. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – С. 391–516.
 70. Памятники литературы Древней Руси: XIII век / Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1981. – 612 с.
 71. Памятники литературы Древней Руси: Конец XV века – первая половина XVI века / Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1984. – 768 с.
 72. Памятники литературы Древней Руси: XII век / Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1980. – 704 с.
 73. Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века / Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1982. – 688 с.
 74. Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы XI – начало XII века / Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1978. – 413 с.
 75. Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века / Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1985. – 710 с.
 76. Памятники литературы Древней Руси: XIV – середина XV века / Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1981. – 606 с.

77. Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Кн. 1. / Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1988. – 704 с.
78. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – Л.: Наука, 1979. – 431 с.
79. Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия. В 2-х т. Т. 1. – М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2004. – 733 с.
80. Попович М. В. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1999. – 728 с.
81. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 607 с.
82. Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 271 с.
83. Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 623 с.
84. Преподобные оптинские старцы. Жития и наставления. – М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1998. – 479 с.
85. Прокопий Кесарийский. Война с готами. – М.: Арктос, 1950. – 334 с.
86. Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. – М.: Наука, 1989. – 371 с.
87. Пселл Михаил. Хронография. – М.: Наука, 1978. – 319 с.
88. Псковские летописи. Выпуск 2 / Под ред. А. Н. Насонова. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – 431 с.
89. Рассел Б. История западной философии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 991 с.
90. Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. – М.: Республика, 1992. – 399 с.
91. Российское законодательство X–XX веков. Т. I. Законодательство Древней Руси. – М.: Юридическая литература, 1984. – 512 с.
92. Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. – М.: Юридическая литература, 1985. – 520 с.
93. Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. – Л., 1986.
94. Руа Ж. Л. История рыцарства. – М.: Алетейа, 1996. – 244 с.
95. Русская народная поэзия. Эпическая поэзия. – Л.: Худ. лит-ра, 1984. – 439 с.
96. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. – М., 1980.
97. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 783 с.
98. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 607 с.
99. Сага о Сверире. – М.: Наука, 1988. – 279 с.
100. Сидоров А. И. У истоков культуры святости. – М.: Паломник, 2002. – 479 с.
101. Сирий Ефрем. О покаянии. – М.: Православное братство Иоанна Богослова, 2002. – 460 с.
102. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В 2-х ч. – М.: Правило вера, 2001.
103. Смирнов С. И. духовный отец в Древней Восточной Церкви. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2003. – 528 с.
104. Снорри Стурлусон. Круг земной. – М.: Ладомир, Наука, 1995. – 688 с.
105. Соколов И. И. Состояние монашества в Византийской церкви с середины IX до на-

- чала XIII века. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. – 464 с.
106. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. В 18 кн. – М.: Мысль, 1988.
107. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Т. I. Ч. I. – М., 1989. – 330 с.
108. Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
109. Тиллих П. Систематическая теология. В 3-х тт. – М. – СПб.: Университетская книга, 2000.
110. Толстой Л. Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
111. Успенский Ф. И. История Византийской империи. В 5 т. Т. 3. – М.: Астрель, 2002. – 797 с.
112. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – М.: АСТ, 2003. – 700 с.
113. Феофилакт Симокатта. История. – М.: Наука, 1957. – 270 с.
114. Флетчер Дж. О государстве Русском // Накануне смуты. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 481–603.
115. Фома Аквинский. Сумма теологии. В 4-х т. Т. 1. – К.–М.: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, 2002. – 560 с.
116. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
117. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
118. Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992.
119. Хольц Л. История христианского монашества. – СПб.: Изд. Святого Креста, 1993. – 424 с.
120. Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. Н. П. Грацианского С. Д. Сказкина. Т. I. Раннее Средневековье. – М.: Соцэкгиз, 1961. – 677 с.
121. Цыпин В. Курс церковного права. – Клин.: Христианская жизнь, 2004. – 703 с.
122. Шмеман А. Исторический путь Православия. – М.: Православный паломник, 2003. – 367 с.
123. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. – СПб.: Алетейа, 2003. – 256 с.
124. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
125. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
126. Фукидид. История. – Л.: Наука, 1981. – 543 с.
127. О начале войн и смут в Московии / Исаак Масса. Петр Петрей. – М.: Фонд Сергея Дубова. Рита, 1997. – 560 с.
128. Филипп де Коммин. Мемуары. – М.: Наука, 1986. – 496 с.

Summary

The first chapter deals with the basic methodological statements of the thematic cultural analysis, which represent the notion of the mental culture as an objective mental space, structured by diversity of subjects. The subjects are regarded as over-personal, integral, value-mental formations determining the causes, ideals, expressing aspirations, human orientations. The diversity of subjects forms the thematic space of a culture. In accordance with the thematic approach we elaborate, in any culture, on any stage of its development, it is possible to emphasise a certain number of themes playing the rôle of axioms. Their axiomatic character is expressed by the fact that the representatives of one or another culture accept these theme-values as an obvious truth itself, without require for them to be proved. Themes of similar kind we call dominant. In the value system of culture they come to express the absolute values, unconsciously acceptable for the majority of people belonging to the culture.

The dominant themes form stable systems, which we call the fundamental thematic structures (FTS). The FTS may be considered as the core and the system of coordinates of culture mental space. The aggregate of the dominant themes as fundamental principles forms the core, heart, it is generator of the value-mental space of culture in such sense that the sum of the dominant themes forms the system of universalities, which determine the content of all the theme-values and thus set the distinctive structure of the mental space of culture. The FTS may also be considered as a system of coordinates, which forms of the dominant themes aggregate as its axes. Integral character of the FTS as of the system of coordinates determines the integral and exclusive character of the culture mental space. Detection of the FTS, and then the reconstruction of the culture thematic space give the opportunity for more deep systematic theoretical analysis of the studied culture. On the field of the thematic cultural analysis we may find a new perspective trend for research to discover the value-mental bases of various cultures and epochs. Designation of the FTS of any culture and tracing its historic development, in a certain sense it solves the problem.

In the second chapter is considered the becoming of the system of coordinates of the heathenish Russ. On our opinion, in the history of the World's culture may be detected two main periods: naturalistic (till the beginning of the mental revolution, which is called by K. Jaspers with name of the "Axial Age", before VI century B.C.) and the period of the intelligence and virtue ('Post-Axial', *i.e.* post-revolution, initially being developed in ancient Greek, Indian, and Chinese cultures). Despite the difference and variety of the cultures of naturalistic type, they all have the same system of coordinates, making outline of the horizon of their value-mental orientations. It has been consisted of the dominant themes: 'Nature', 'God', 'Power', 'Genus', and 'Eros'. Post-revolutionary mental spaces of the ancient Greece and Rome put the fundamental program for the further development of the Western civilisation, as well as the thematic spaces of the ancient India and China for the Oriental civilisation. All the rest of folks, who lived in the

space of the great civilisations of the East and West, in its turn, had their periods of the 'Axial Age'.

Taking into consideration the cultural material, it is possible to conclude that the metric of the mental space of the ancient Russian culture was consisted the subjects of 'Nature', 'Power', 'God', 'Genus', 'Eros', and 'Liberty'. Coming of the Norsemen and formation of the Kyiv State brought fourth the concentration of strength and tributary of the material resources of trade and conquering campaigns. The mental space came to be yet more naturalistically saturate. Power and gain determined the mentality of princes and warriors. It was formed naturalistic and powerful meta-structure, which determined all the mental processes in the heathenish culture of the ancient Russ.

The third chapter is devoted to analysis of the Old-Russian mental revolution — the Christianisation of Russ. For apprehension of the peculiarity of the Old-Russian Orthodoxy, there were undertaken consideration of the two strategies of Salvation in the Christianity: Roman Catholicism and the Greek Orthodoxy, which find the reflection in two different ways of their theoretic interpretations, in two types of metaphysics. Western Metaphysics are orientated on intellectual, speculative and philosophic perception, contemplation of God as ultimate Reality: such method may be called 'the metaphysics of Logos'. Eastern metaphysics, reproducing the spiritual uprising of religious ascetic towards the vision of God, may be called 'the metaphysics of the Way'.

Thematic analysis of the Byzantine mentality showed that the fundamental peculiarity of the mental space of the Byzantine culture was its rupture. The metric of the social being was determined with 'Power', 'Violence', 'Fear'. The Orthodox Christianity gave the real being to the Byzantine Spirit, and the hesychastic monasticism was its heart. It determined the system of value-mental orientations of the Byzantines.

Christian mental revolution in the culture of the Kyiv Russ brought to the 'reevaluation of all the former values'. Establishing of the Kyiv Metropoly is considered as process of cloning of the Byzantine Orthodoxy. At the same time, along with that, the Kyiv Russ inherited the rupture of the Byzantine mentality. Metastructure of the mental space of the Old-Russian culture were consisted with themes: 'Nature' ('Gain'), 'Power', 'Violence', and 'Fear', its real being was subspace of the Old-Russian Orthodox Christianity, and its heart was the hesychastic monasticism, first of all of the Kyiv Pechersky Monastery.

In the fourth chapter, author examines the genesis of the mental space of the Russian culture XIV–XVII cent. Mongol invasion brought to disintegration of the value-mental space of the Kyiv Russ to three main sub-configurations: South-Western, North-Eastern Russ and the Novgorod and Pskov republics. Of the two latest is composed the world of the Russian mentality, determining two substantially different trajectories of its development. Novgorodians and especially Pskovites yet overcame the 'violent mentality'. Orthodox and the democratic value-mental aspirations granted them unique integrity and stability of the world they dwell in. This perspective trajectory of development of the Russian mentality was destroyed by the Moscow conquest.

Raising of the Moscow principality and the forming of the Russian centralised state strengthened the rupture of the mental space of the Russian culture. From one hand, it was the process of strengthening of the self-pressing metastructure, based upon 'Power', 'Violence', and 'Fear'; from another hand, there was intensively developed subspace of the Orthodox hidden being, heart of which was the monasticism keeping the tradition of simplicity and poverty. This space of the Holy Russia granted the metaphysic aspiration of the Russian mentality. By XVIII–XX centuries the character of the rupture of the Russian culture mental space changed. The metastructure also suffered some changes, since it gave the violence and power system of coordinates: the Monarchic and Imperial was replaced with the Communists and Soviet, which recently was replaced with criminal. And for Russians the most important question is: whether it is possible to destroy this 'shell' of the Russian culture?

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. МЕТОДОЛОГИЯ ТЕМАТИЧЕСКОГО КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА.....	6
§ 1. ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРЫ КАК ОБЪЕКТИВНОЙ МЕНТАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ.....	6
Культура как антропогенный мир	6
Автономный характер объективного мира культуры	7
Трансцендентность культуры как объективного ментального целого	9
Проблема объективного и субъективного в культурологическом знании	10
Ценностно-мыслительная природа объективного мира культуры.....	11
Онтологическое и феноменальное в культурологическом анализе духовной культуры	13
Эмпирическое и теоретическое в культурологическом знании.....	15
Государство как механизм формирования ментального пространства культуры	16
§ 2. ОСНОВЫ ТЕМАТИЧЕСКОГО КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА.....	18
Исходный и элементарный теоретические объекты тематического культурологического анализа	18
Доминирующие темы.....	19
Фундаментальная тематическая структура.....	21
Проблема «смерти» культуры	22
§ 3. НЕОДНОРОДНОСТЬ МЕНТАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ И СВОЕОБРАЗИЕ ТИПОВ ЕГО «ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ».....	25
Неоднородность пространства культуры по «вертикали»	25
Неоднородность пространства культуры по «горизонтали».....	26
Метакультурный уровень ценностно-мыслительного пространства культуры.....	27
«Экзистенциальный» и «рефлексивный» типы функционирования ментального пространства культуры.....	31
ГЛАВА II. СИСТЕМА КООРДИНАТ МЕНТАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА ЯЗЫЧЕСКОЙ РУСИ (IX – ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XIII ВВ.).....	35
§ 1. ПРОБЛЕМА ЭКСПЛИКАЦИИ ПОНЯТИЯ «КУЛЬТУРА» В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ.....	35
§ 2. ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ТЕМАТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ЯЗЫЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН ДО ПРИХОДА ВАРЯГОВ НА РУСЬ	38
Общая характеристика великой ментальной революции	40
Открытие пространства сокровенного бытия.....	42
Культурологические последствия.....	45
Тема «натуры»	47
Тема «эроса»	50
Тема «рода».....	51
Тема «вольницы».....	53
Тема «физической силы».....	54
Тема «божественного»	56

§ 3. ОБРАЗОВАНИЕ КНЯЖЕСКО-ДРУЖИННОГО СУБПРОСТРАНСТВА И ЕГО ОСОБЕННОСТИ (IX–X вв.).....	60
Тема «добычи».....	62
Тема «натуры»	64
Тема «рода».....	65
Тема «князя»	65
Тема «физической силы».....	66
Тема «вольности»	68
Субпространство «русского бунта».....	70
Тема «божественного»	71
Тема «Русской земли».....	72
Натуралистический «русоцентризм».....	72
§ 4. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СИСТЕМ КООРДИНАТ МЕНТАЛЬНЫХ ПРОСТРАНСТВ СЛАВЯН И ГОТОВ	74
Сравнительный анализ ментальных пространств Запада и Руси	81
ГЛАВА III. РАЗВИТИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В КИЕВСКОЙ РУСИ.....	85
§ 1. ДВЕ СТРАТЕГИИ СПАСЕНИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ.....	85
а) Западное христианство	85
Система координат бытия Бога.....	86
Откровение в Слове.....	87
Социальная активность монашества	88
Кризис доверия западной Церкви	89
б) Восточное христианство	90
Аскетический путь к Спасению	91
Метафизическая направленность православного духа.....	92
§ 2. О ДВУХ ТИПАХ МЕТАФИЗИКИ.....	94
Западная метафизика.....	95
Восточная метафизика	96
Православная метафизика	98
Описание Просветления Григорием Паламой.....	99
Заговор молчания против православной метафизики.....	101
§ 3. РАЗОРВАННОСТЬ ЖИЗНЕННОГО МИРА ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ.....	104
Православное монашество – сердцевина византийского духа	104
Метрика социального бытия византийской культуры.....	109
§ 4. КРЕЩЕНИЕ РУСИ И СКАНДИНАВИИ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)	113
§ 5. ХРИСТИАНСКАЯ МЕНТАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В КУЛЬТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ В XI в.	116
Пространство Божественной реальности.....	117
Мир Сатаны.....	118
Объективация субъективности.....	119
Христианизация ментального пространства культуры как «переоценка всех ценностей»	125
Тема «натуры»	126
Тема «Божественного».....	127
Тема «рода».....	128
Дезрогизация ментального пространства	129
Отрицание физической силы.....	129

Трансформация темы «вольницы»	130
Отрицание духа наживы	131
§ 6. ЦЕННОСТНО-МЫСЛИТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРЫ КИЕВСКОЙ РУСИ В XII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIII ВВ. И «СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ».....	132
§ 7. КИЕВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ В СИСТЕМЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА	139
Киево-Печерский монастырь – сердце древнерусского духа	141
«Киево-Печерский патерик» – сокровище древнерусской литературы.....	147
ГЛАВА IV. РАЗОРВАННОСТЬ ЖИЗНЕННОГО МИРА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В XIV–XVII ВВ.	151
§ 1. РАЗРУШЕНИЕ ЦЕННОСТНО-МЫСЛИТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА КИЕВСКОЙ РУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIII В.....	151
Тема «страха».....	152
Потеря князьями своего лица	155
Тема «силы»	157
Тема «рода»	158
Тема «вольницы».....	159
Тема «добычи».....	160
Тема «Бога»	161
§ 2. ФОРМИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ КООРДИНАТ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПЕРИОД ВОЗВЫШЕНИЯ МОСКОВСКОГО КНЯЖЕСТВА (XIV – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XV ВВ.).....	163
Московский князь и золотоордынский хан	164
Два мифа в русской истории	166
Московское насилие.....	167
Куликовская битва.....	169
Эволюция темы «Русская земля».....	171
Тема «царя».....	172
§ 3. ОСОБЕННОСТИ ТЕМАТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА НОВГОРОДСКО-ПСКОВСКОГО КУЛЬТУРНОГО РЕГИОНА И ЕГО РАЗРУШЕНИЕ В ХОДЕ МОСКОВСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ.....	174
Проблема обуздания Силы в Новгороде	174
Тема «вольности»	177
Тема «Великого Новгорода»	183
Тема «Святой Софии».....	184
Тема «Святой Троицы».....	185
Псковская республика.....	188
Тема «вольности»	189
Монолитность псковского духа	190
Тема «вече»	192
Новгород – Псков и Московская Русь – разные миры	194
Разрушение новгородского мира	195
Падение Псковской республики	205
§ 4. ЦЕСАРИЗАЦИЯ МЕНТАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XV–XVII ВВ.	213
Тема «царя».....	214
Сила против Закона	218
Безличностное пространство социального бытия	220
Дуализм русской культуры.....	224
Местничество	226

Эскалация деспотизма и насилия.....	228
§ 5. ОЦЕНКА ЕВРОПЕЙСКИМ НАБЛЮДАТЕЛЕМ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ XVI–XVII ВВ.....	234
Царь-деспот.....	235
Неразвитость правового пространства.....	237
Странности русской жизни.....	238
Бытие в страхе.....	242
Тотальное отчуждение.....	243
Падение добродетели.....	244
Жестокость русского социального бытия.....	246
Женщина в атмосфере насилия.....	248
Своеобразие русского православия.....	250
§ 6. СЕРДЦЕ РУССКОГО ДУХА.....	254
О понятии «осевого времени».....	254
Разорванность русского духа.....	254
Движение к святости.....	256
Святая Русь.....	257
Религия обряда или тотальная метафизическая устремленность к Богу?.....	263
Страх Божий и своеобразие русского благочестия.....	270
«Домострой» – манифест русского духа.....	274
Византийские истоки русского мистицизма.....	277
Новгородская земля – территория спасения Православия.....	279
Проблема спасения в атмосфере насилия.....	280
ПУТЬ К САМОРАЗРУШЕНИЮ? (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ).....	287
ЛИТЕРАТУРА.....	291
Summary.....	296
СОДЕРЖАНИЕ.....	299