КУЛЬТУРА И ЭСХАТОЛОГИЯ:
Москва в XVII столетии

Х. Ковальска-Стус

Статья является рефератом книги, которая затрагивает проблемы трансформации русско-православной культуры под влиянием бурных событий в конфессиональной жизни Речи Посполитой в конце XVI столетия и в XVII в.[1], – обращается к чреватым последствиями Реформации и Тридентского собора событиям, которые овладели культурой, политикой и Церковью на польско-литовской Руси. Известные исторические факты, такие, как брестская уния, мосовская смута или церковный раскол, приобрели в книге другое значение, потому что автор указывает их с перспективы фундаментальных различий между культурами латинской и русско-византийской. Книга объясняет, какова основа различий в понимании: человека, истории, государства, Церкви, эсхатологии и просвещения в обеих культурах. Ссылаясь на современные религиозные и политические конфликты, обращается к основаниям русско-православной культуры, что позволяет понять своеобразие русского мировоззрения. Книга обьясняет, какие возможности и границы взаимопонимания, что соединяет и что делит оба мира, указывает существенные для них символы, которые являются очагом конфликта. На границе византийской и латинской культур история объединяется с эсхатологией. Потому так для поляков, как и для литовцев, украинцев и русских, события из далекого прошлого вечно актуальны. Рациональна историография не в состоянии разъяснить эти сложности.

* * *

Трансформация русско-православной культуры состоялась под влиянием религиозных событий в Речи Посполитой на рубеже XVI и XVII вв. Такие известные факты, как Брестская уния, московская Смута и церковные расколы приобретают в этом контексте совсем другой смысл. Необходимо проанализировать их с перспективы фундаментальных различий между православной и латинской христианскими культурами. Учесть разницу в понимании: человека, истории, государства, Церкви, эсхатологии и просвещения. Углубляясь в первоисточники, исходя из фундаментов русско-православной культуры, можно объяснить сущность русского религиозного мировоззрения. В перспективе русской религиозной мысли можно объяснить события в современной России, открыть границы между культурами, показать что приближает и что отталкивает друг от друга оба мира. Культурная символика (Символ с прописной буквы) играет особую роль в зарождении конфликта. Существенные различия между греческой и латинской культурами оказали влияние на формирование христианской Европы. Там, где находится граница обоих миров, история соединяется с эсхатологией. Поэтому как для поляков, так и для литовцев, как для украинцев, так и для русских события отдаленного прошлого вечно живы. Рациональная историография не в состоянии вполне объяснить все сложности.

Основной вопрос, который надо поставить в начале касается проблемы значения русско-византийской культуры в истории Московского государства в контексте культурной трансформации, которая состоялась в Европе во второй половине XVI в. и в XVII столетии. Решая проблемы такого рода, необходимо отделить метафизический фундамент, лежащий в основе данной культуры, от аксиологических условий, определяющих методологию ее интерпретации. Главный конфликт возникает в связи с попытками идентификации русской культуры с византийской, монгольской либо латинской. Избранная перспектива определяет отношение исследователя к самой русско-православной культуре. Надо также учесть часто выступающий конфликт между позициями историософской и чисто историографической в подходе к вопросам истории культуры. Характерным является факт, что никто из историков или типологов культуры не попытался выделить христианскую культуру, принимая

[1] *Kowalska-Stus H.* Kultura i eschatoilogia: Moskwa w XVII w. Kraków, 2007.

во внимание ее эсхатологические корни и цели. Современные историки культуры поступают противоположно историкам древнего христианства. Для размышлений над способом существования культуры важное значение имеет факт, что Иисус Христос оправдал еврейскую традицию. Благодаря этому она не оказалась только одним из многих исторических вариантов. Все пророчества были исполнены. Исходя из этой перспективы христианская культура становится единым событием, которое еще ожидает своего суда, поэтому она имеет эсхатологический характер. Это убеждение повлияло на развитие византийской культуры, на ее сознательное отречение от рационализма. На христианском Востоке в основу культуры был поставлен мистический реализм Фаворской горы и исихазм, которые имели существенное значение для развития культур южных и восточных славян. Особую роль сыграл там паламизм. Постпаламитская культура стремилась выявить то, что было решено прежде всяких времен. Для этого необходимо было содействие Святого Духа.

Нет более наглядного примера исихазма в русской культуре, чем жития святых. Они были укоренены в истории и эсхатологии. Древнерусская культура строится на фундаменте христианской святоотеческой антропологии и подобно Церкви живет во всей полноте человеческой деятельности. Для этой культуры было характерным равновесие между ожидаемым и исполненным, в связи с чем долгому русскому средневековью было незнакомо чувство трагизма, столь характерное для культуры Ренессанса, особенно греко-византийского. Оно было результатом невозможности примирить идеал с действительностью. Единая модель русской культуры с конца XVI в. подвергалась существенным переменам. Их причина и характер являются предметом исследования, итог которого представлен в монографии «Kultura i eschatologia. Moskwa XVII w.» (Kraków, 2007).

Отметим, что для кризиса культурного единства свойственно появление альтернативного способа мышления и видения окружающего мира. В тот период в русской литературе появился интерес к политике — зародилось консервативное и либеральное мировоззрение. С консерватизмом не были связаны определенные слои общества, это были люди выдвигающие постулат защиты православного мира, но не политического строя. Система диархии не могла способствовать абсолютизации конкретного политического строя.

Вместе с тем Русь XV в. не могла напоминать Русь Киевскую — ее внутренний строй приспосабливался к новым условиям, однако онтологическая суть этого государства реализовала византийское завещание диархии. Тем не менее Московское государство начало уже преследовать собственные цели, обособлять политический интерес по отношению к Церкви. Эта полисюжетная перестройка стала причиной серьезного кризиса — привела к смуте. Смута показала несостоятельность новой системы. Ее источником и жертвой были московские элиты, не исключая самого государя. Смуту преодолел средний слой общества (народное ополчение, земля). Он нес на себе все государственные обязанности, государство также было для него необходимым экзистенциальным пространством. Преодолевая Смуту, согласно религиозно-символическому православному мировоззрению, он обустроил государство. Победители Смуты стали новыми носителями идеи государственности. Государство в XVII в. — это государь и земля.

Внешние формы жизни в Московском государстве подвергались быстрым и существенным, способствующим внутригосударственным напряжениям переменам. В связи с этим уже в середине XVI в. появились первые симптомы кризиса. Они связаны с расслоением культуры и цивилизации. Кульминационным пунктом был Стоглавый собор, во время которого проявился конфликт интересов государства и Церкви. Церковь догматизировала обряд и Номоканон с тех пор, как Церковь, так и государство начали окапывать свои позиции на фундаменте права, казуистика впервые в русской культуре была признана как основа согласия между государством и Церковью и начала заменять эсхатологический авторитет диархии. Здесь в сравнении с тем, что происходило в Римской Империи со времен Константина I, наблюдается обратный процесс.

Конверсия русской московской культуры в XVII в. была связана с меняющимся подходом к истории. Отход от традиции угрожал потерей культурной тождественности, прельщением чужими идеологиями. Процесс отчуждения, который имел место в XVII в. стал причиной того, что на этапе быстрых перемен и жестокой борьбы Москва не смогла навести порядок в области традиции куль-

туры. Основная трудность была связана тогда с гегемонией общеевропейского, привитого протестантизмом убеждения о необходимости строительства общественно-церковного порядка, согласно принятой аксиологической системой иерархии ценностей. Оценка собственной культуры проводилась на пути определения отношений между своей и чужой системой. Русско-православная культура отставала от других христианских культур в этой области, так как строилась она прежде всего на фундаменте метафизики Бого-человека. По сравнению с другими христианскими культурами того периода она характеризовалась монолитностью. Культуры протестантских и римо-католических стран имели тогда более или менее сложную структуру. Налаживали в ней порядок при помощи моральных норм. Русской культуре эта проблема была чужда и никто в конце XVI в. не подозревал, что стоит она за порогом.

С исторической точки зрения поворот в сторону многоликой структуры культуры был вызван с ренессансом Палеологов, который после падения Константинополя в 1453 г. перекочевал в Италию. Союз между христианством и культурой языческого античного мира с тех пор стал очень сложным. В среде византийских греков он выразился в тоске по эллинскому благополучию. В латинской среде он принял рационально-этический облик. В связи с этим появилась существенная проблема, так как, с одной стороны, отцы Церкви подчеркивали пропасть между христианством и языческой метафизикой, с другой — латинское богословие со времен Фомы Аквинского своим авторитетом сделало Аристотеля. Это фундаментальная проблема для системы преобразований русской культуры в XVII столетии.

Многие аспекты проблемы латинизации русской культуры были проанализированы, однако наиболее существенные не были замечены. Когда в эллинском пространстве проходила христианизация античной культуры, в латинском пространстве имел место обратный процесс. Русская культура не была участником этих явлений — она формировалась под влиянием зрелой византийской культуры, которая уже преодолела внутренние колебания. Кульминационный же пункт развития древнерусской культуры по времени совпал с углублением богословия человека в византийской теологии и ее оппозиционностью к возрождающейся неоантичной антропологии византийских интеллектуалов. Начало Ренессанса в Византии и на Западе, а также в Москве в XVI и XVII вв. — это период, когда христианская мысль и античная философия, с одной стороны, защищали свои позиции, а с другой — искали путей примирения.

В Византии XIV век был периодом подготовки к соборной дискуссии с латинским миром. Кесарь Иоанн Кантакузин, паламит и защитник ортодоксии, стремился к решению нарастающих проблем путем соборных рассуждений, покровительствовал распространению греческих переводов латинских богословов и восхищался новым способом прочтения Платона и Аристотеля, христианизацией метафизики античных философов. Димитрос Кидонис был представителем двойных стандартов византийской гуманистической культуры мышления: он писал как богословские произведения, так и философские трактаты. Благодаря его переводам трактатов Фомы Аквинского, многие греки обращались в католичество. Удивительно, что несколько позже Эразм Роттердамский подчеркивал в своей «Параклизе», что нет ничего общего между богословием и философией Аристотеля, а Хрестоматии античной философии называл «небрежными сборниками», полагая, что признание аргументов греческих мыслителей в христианском богословии является ересью.

Философским аргументам в христианском богословии легко противопоставить противоположные аргументы иных, противоборствующих философских систем. Более существенный вклад в спор христианства с античной культурой внесли византийские исихасты, среди которых был и св. Григорий Палама. Латинский Запад не познакомился с его наукой; для Западной культуры более заманчивой оказались мысль и наследие Аристотеля. Удивительно, что византийская христианская империя до своего падения соединилась с Западом не узами христианства, а античной культуры: возродился неогностицизм, герметизм и теософия, актуальными стали пантеистические концепции Бога. В русской культуре все эти тенденции появились также, однако они не имели существенного значения до XVII в., поскольку греческие монастыри, откуда приходили книги, отрицательно относились к стандартам двойной правды. Кроме того, в Византии того периода не наблюдался процесс рационализации самого богословия, как это имело место в случае «Суммы...» Фомы Аквината. Византийцы избежали применения силлогизмов для

обоснования догм, богословие не преподавалось в школах: благодаря этому славянская письменность, следуя византийской культуре как единственная в христианском мире, не имела доступа к античной мысли в чистом виде — о ней появлялась лишь косвенная информация, как, например, «Источники знания» Иоанна Дамаскина*, содержащие элементы логики Аристотеля.

Однако с XVI в. радикализм Реформации, споры между номиналистами и эссенциалистами способствовали распространению синкретического мировоззрения по всей Европе: греческие священнослужители были выпускниками университетов в Падуе, Венеции, Риме и Виттенберге. Так, «Катехизис» (Исповедание веры) Кирилла Лукариса, как и его письма, свидетельствовали о том, что патриарху были близки некоторые идеи протестантизма.

Одна из существенных причин конверсии культуры православной Москвы в XVII столетии отсылает нас к последствиям разделов Руси, которые начались в XIII в. С востока наступали татары, с запада — Литовское Княжество и Польша, а вместе с ними — миссия доминиканцев, укрепившаяся в Киеве, Галиче и Перемышле. Первые десятилетия правления Польши привели к падению русских городов: в 1458 г. прекратила свое существование единая православная русская митрополия — последнее звено соединяющее западные и северо-восточные княжества. С тех пор Православная Церковь в Речи Посполитой начала вписываться в характерные для Речи Посполитой отношения «церковь — государство», где со временем стали нарастать внутренние политические и конфессиональные конфликты, углубленные в связи с появлением протестантизма в Литве, а также возобновлением Флорентийской унии в русских западных епархиях.

Характерной чертой культуры польско-литовской Руси является факт того, что направление ее развития было ознаменовано деятельностью иезуитов. Этот орден был основан Римом для борьбы с протестантами, однако его деятельность выходила за эти рамки и неоднократно обращалась против православия далеко за пределами интересующего нас региона. Большую роль в дальнейшем развитии православной культуры в Речи Посполитой сыграли инциденты, связанные с насильственным введением иерархами Православной Церкви унии (вопреки желанию верующих, они пытались завладеть важными центрами православия; активное участие в создании униатской Церкви приняли иезуиты).

Все элементы православной культуры на этой территории, не исключая Литургии, подвергались существенным изменениям в духе латинства — возникло греко-католичество, которое пыталось примерить (объединить, унифицировать) обе традиции. Это были времена, когда христианские конфессии вели фундаментальный спор, опираясь на философско-богословские исследования собственных школ. В римском католичестве это была схоластика, опиравшаяся на философско-богословское наследие св. Фомы Аквинского (схоластический метод был положен в основу иезуитских школ, направленных против реформации, которые стали оплотом защиты латинской традиции; их программы и учебники перекочевали в православные учебные заведения польско-литовской Руси и оттуда, несколько десятилетий спустя, в Москву). Этот путь вступал в противоречие с греко-византийской традицией *пайдеи*. Целью школы такого типа было не стремление к истине, а защита своих конфессиональных позиций.

С тех пор сформировалось коренное отличие (противоречие) между западным и восточным богословием, хотя оба они и вырастали из патристики IV в.: Латинский Запад укрепил тогда основы своего богословия на свв. Августине и Фоме Аквинском (этот путь впоследствии приведет к Картезию и полной эмансипации *ratio*), а восточное направление определили свв. Миаксим Исповедник, Григорий Палама и последующие исихасты.

Основное отличие проистекает из того факта, что богословие Григория Паламы является продолжением святоотеческого апофатического богословия, а у Фомы доминирует поворот к философии Аристотеля и признанию автономии разума — так логика Аристотеля стала основой методологии латинского богословия. Применение схоластики как единственного метода интерпретации было связано с появлением конфликта между разумом и догмой; с точки зрения автономного разума догма являлась ограничением, поэтому последствием этого была секуляризация разума. Св. Августин употребил философскую методологию для объяснения Библии

* Трактат был переведен на Балканах в X в. и на Руси сперва был единственным источником знаний по философии.

тогда, когда кападокийские отцы создавали новую, христианскую культуру. Христианская *пайдея* — это обожение, достигнутое путем сотрудничества человека с Божией волей; христианская *пайдея* становится мистической, не интеллектуальной задачей. Человек был убежден, что принимает участие в космическом преображении, целью которого является восстановление изначального порядка в тварном мире. Задачей школы в византийском христианстве было сотрудничество людей и всего Космоса с Богом в восстановлении онтологической истины. Этот динамический процесс, именуемый *theognosis,* был воспринимаем как постепенное *metamorphosis.* Это были противоположные цели по сравнению с теми, какие ставила перед собой древнегреческая *пайдея,* задачей которой было интеллектуальное постижение правил управляющих Космосом, и которые считались неизменными. Принцип же неизменности мира согласен со взглядами св. Августина, который в отличие от кападокийских отцов утверждал, что Бог спасет только такое количество избранных людей, которое заменит падших ангелов (св. Августин был далек от веры в обожение, всеобщее преображение мира).

Кападокийские отцы видели возможность реализации христианской *пайдеи* в монастырской жизни. Св. Василий, получивший образование в Афинской академии, «Никомахийскую этику» Аристотеля предварил псалмами. Второй учебник христианской *пайдеи* — Послания св. Павла в святоотеческой интерпретации Иоанна Хризостома. Св. Павел обращает внимание на необходимость сотрудничества с Богом в области *metamorphosis* (Рим. 12, 2; 2Кор. 3, 18). В связи с этим возникает вопрос: какое значение для латинского мира имела идея христианской *пайдеи*? Ответ можем найти у св. Фомы Аквинского, который утверждал, что вера нуждается в рациональном объяснении, вследствие чего противопоставил мир природы сверхъестественному миру. Св. Фома не поддержал богословия обожения, способствовал рационализации латинской богословской мысли в духе философии Аристотеля.

Созерцательный способ познания в греческом богословии повлиял на христологию, которая во многом отличалась от латинской. Воплощение здесь не ограничивается сотериологией. Св. Максим Исповедник утверждал, что цель Воплощения — это преображение, а достижение его не зависит от первородного греха: «*В мире падшем Воплощение оказывается Искуплением, спасением. Но изволено оно искони не как средство спасения, но как исполнение тварного бытия вообще, как его оправдание и обоснование*»[2] (здесь и далее курсив наш. — *Х.К-С.*). Такой способ мышления открывал совсем иную в сравнении с латинской перспективу понимания свободы, истории и человека, а также другой подход к тварному миру. Это сугубо индетерминистическая перспектива, которая допускает возможность Воплощения без Распятия, Воплощения, цель которого чисто онтологическая, понимаемая как акт Божьей, направленной на преображение Мира творческой воли, и которая указывает, каким образом человек, пользуясь свободной волей, может повлиять на направление эсхатологии. Взгляды св. Максима имели существенное значение для развития русской гносеологии (они также находят отражение и во взглядах современного русского философа — С. Хоружего, который выдвинул постулат возрождения исихазма как созерцания, открывающего истину человека). Также и живший на св. Афонской горе старец Паисий говорит о страданиях природы причиняемых ей человеческой греховностью[3].

Все это необходимо учитывать при рассмотрении проблемы влияния латинского школьного просвещения на русскую православную культуру. Программы этих школ были построены на основании естественного богословия, которое существенным образом отличалось от православного мистического богословия.

Русская литература со времен Максима Грека протестовала против гегемонии Аристотеля. В русской «монастырской школе» в центре внимания оставался человек и путь его обожения, а в латинской схоластической школе его место заняли рациональные рассуждения. Так, монах св. Афонской горы Иоанн (Вишенский), полемизируя с Петром Скаргой, определил схоластический метод как противостоящий Евангелию, что не повлияло на то, что в православных школах, в православных библиотеках «царствовал» Аристотель (студенты

[2] См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы V–VIII вв. М., 1992. С. 211.

[3] *Блаженной памяти старец Паисий Святогорец.* Слова. Т. I: С болью и любовью о современном человеке. М., 2002.

учились по учебникам, написанным согласно указаниям папской комиссии; хотя православные противники унии и выступали против философских наук, но эти науки все же присутствовали в братских школах). Конфликт между митрополитом Исаией и Петром Могилой как раз и возник на фундаменте различия взглядов на тему основ христианской гносеологии: в Киевском коллегиуме студенты изучали Аристотеля и Фому Аквинского, Беллармина и Бекана, хотя королевская привилегия, на основании которой школа была открыта, запрещала преподавать богословие; хотя профессора Киевской коллегии в лице Иоанникия Галятовского, Лазаря Барановича, Антония Радзивилловского полемизировали с иезуитами, но сами были представителями именно латинского способа мышления.

Так, латинская система просвещения, которая укоренилась в западнорусском православии, была причиной того, что русская, в том числе и московская культура, формировались по латинскому образцу. Это касалось также обрядовой сферы. Примером может служить ростовский епископ Дмитрий Туптало, который издал новую версию житий, пользуясь примером «Житий» Петра Скарги. Под влиянием латинской культуры находились не только профессора Киевской академии, но также и ее ректоры Стефан Яворский и Иосиф Кроковский, преподававший богословие по св. Фоме Аквинскому. Православные коллегиумы привили юношеству схоластический аристотелизм, а профессора подчеркивали, что соблюдая фундаменты веры «допустимо частичную правду извлечь» из философской мысли.

Православная традиция убеждала, что если даже древние мыслители знали кое-что о физическом мире, то не знали как спасаться, потому что человеческий разум не нуждается в спасении. Созерцательно-мистический элемент, имеющий огромное влияние на характер сакрального искусства и литературы, постепенно уступал место рационализму и концептуальности барокко — киевские духовные элиты забывали про исихазм, а философия требовала другого отношения к окружающей действительности, применения других методов ее описания (такие киевляне как Симеон Полоцкий, Стефан Яворский, Феофан Прокопович приняли активное участие в реформе Русской Православной Церкви при Алексии Михайловиче и Петре Алексеевиче).

«Смута» в истории русской культуры имеет значение как важный фактор ее развития. Как Брестская уния стала причиной кризиса внутри польско-литовского государства, так и реформа, связанная с централизацией Московского государства, способствовала возникновению социокультурной, духовной смуты. Эти два кризиса совпали во времени и повлияли друг на друга. Причиной же явилось то, что Церковь в споре с государством допустила возможность рассмотрения себя как институции — лица юридического, тогда как до сих пор в отношениях с государством она была вознесена на уровень эсхатоглогический (впоследствии государство в отношении к себе заняло ложно-эсхатологическую позицию, а потому и узурпировало функции Церкви). Во время Смуты, когда рухнула искусственно-юридическая конструкция государства, ситуация принудила Бориса Годунова отречься от юридизма, однако этого было уже недостаточно.

Хаос Смуты — это также новое явление в истории Руси, свидетельствующее о падении не только авторитета власти, но и авторитета Церкви. *Новый летописец* комментирует деятельность Ивашки Болотникова следующим образом: «*Когда же мы не исправимся перед Богом, мы непотребны, зависти и гадости не оставляем, за те же наши согрешения наводит на нас Бог то что мы мучимы и убиваемы не от неверных, но от рабов своих и от крестьян поруганы и убиваемы*»[4].

Договор, который тушинские послы подписали с Сигизмунтом III в феврале 1610 г. не отражал желаний подписчиков, хотя это и были первые лица в государстве. Сотрудничал с ними космополитический плебс, который не признавал никакой власти, ни авторитета Церкви. Вскоре оказалось, что утопическая попытка достичь стабилизации при помощи унии с Речью Посполитой привела к мобилизации в московском обществе консервативных сил, которые организовали народное ополчение. Его духовным отцом стал Патриарх Ермоген, благодаря решению которого Нижний Новгород оказался лидером народного ополчения во главе с

[4] Книга, называемая Новый летописец // Хроники Смутного времени / Сост. А. Либерман, Б. Морозов, С. Шокарев. М., 1998. С. 311.

Кузьмой Мининым и Дмитрием Пожарским. Патриарх стал мучеником Смутного времени: после смерти он стал наиболее чтимой жертвой польской карты русской истории — ее символом.

Когда во время Смуты все учрежденные Иваном IV ведомства, когда право, приказы, воеводы, а даже сам царь лишились какого либо значения, князь Пожарский обратился к испытанному способу защиты государства. Его обращение к народу напоминало жест князя Дмитрия Донского (князь был символом Московской государственности, над которым возвышался омофор прп. Сергия). Пожарского благословил прп. Иринарх. Подвиг обоих князей был принят как Божий промысел: «*Бог же призрел ту рать и дал между ними совет великий да любовь, что отнюдь не было между ними вражды никакой. Князь Дмитрий же и Кузьма и все ратные люди возложили упование на Бога и, вспомнив иерусалимское пленение, как по разорении Иерусалима собрались последние люди греки и пришли под Иерусалим и Иерусалим очистили, так же и московского государства последние люди собрались и пошли против таких безбожных латынян и против своих изменников*»[5].

Народное ополчение не только освободило Москву от польских войск но, что было намного сложнее, восстановило политический и общественный порядок. Можно было предполагать, что союз русских городов без помощи бояр и воевод не в состоянии справиться с трудной ситуацией, однако оказалось, что ополченцы приняли на себя административные обязанности с пользой для государства. Военный собор установил и нужные для государства ведомства. Как «Новый летописец», так и воспоминания епископа Арсения Елласонского содержат информацию о значительных добровольных пожертвованиях на защиту государства: Троицкий монастырь пожертвовал больше всех. Процитируем слова Минина об обязанностях нижегородцев: «Если мы хотим помочь Московскому государству, то нам не пожалеть... не только имущества своего, но и не пожалеть дворы свои продавать и жен и детей закладывать, и бить челом, кто бы вступился за истинную православную веру и был бы у нас начальником» (с. 364).

После завоевания Москвы, Пожарский вместе со своими полковниками объявил избирательное представительство: «Изо всех городов и из монастырей митрополиты и архиепископы и всяких чинов всякие люди»[6]. Это событие так описывает «Новый летописец»: «Начальники же и все люди, видя над собой милость Божию, начали думать, как бы им избрать государя на Московское государство праведного, чтобы дан был от Бога. А не от людей. И послали во все города Московского государства, чтобы ехали к Москве на избрание государя власти и бояре и всяких чинов люди» (с. 379).

Конец Смуты обозначал неудачу московских элит. Их политический коньюнктурализм был причиной раздора. Скомпрометировали себя также и казаки, которые вводили анархию в объятое кризисом государство.

Смуту победил средний слой общества, который нес государственное бремя, однако и государство было для него единственной формой существования. Их называли государственниками, они стали носителями идеи государственности — они были в состоянии создать во время Смуты умело и ответственно действующий административный аппарат, чего не смогли и не хотели сделать ни бояре, ни цари; они явились авторами новой дефиниции государства. Так, *государство* в XVII в. — это *государь и земля*.

Наблюдение общественных процессов во время Смуты и после нее позволяет констатировать, что введение Петром I Табели о рангах было решением регрессивным. Московское государство опять было установлено на двух столбах: царской власти и Церкви. Но государство было создано православным большинством, которое с ним идентифицировалось, а поэтому и приобрело для этого большинства конкретное лицо, не потеряв при этом эсхатологической перспективы, которая во время Смуты приобрела еще большое значение.

* * *

XVII век в истории христианства был периодом, когда особое внимание привлекал человек. Внимание было обращено, с одной стороны, на людей, в жизни которых исключительно сильно проявлялся промысел Божий, а с другой — таких, которые ушли в плен рационализма и эмпиризма. Это время, когда человек теряет свою связь с суровым аскетическим реализмом, привитым монастырской культурой

[5] Книга, называемая Новый летописец // Хроники Смутного времени. С. 366.

[6] Там же. С. 379.

и антропологией. Огромное достижение монастырей заключалось в создании цельного образа человека.

Смута являлась периодом испытания общенародных идеалов и традиций Древней Руси. То, что оказалось наиболее стабильным элементом в русской культуре, это единство истории и эсхатологии, византийское наследие, выработанное греческим усилием, когда с большим страданием греки вынуждены были сбросить с себя иго космического мышления и заменить его историко-эсхатологическим мировоззрением. Русская культура вместе с греческим христианством восприняла эту напряженную чуткость по отношению к эсхатологии истории. Московитяне, проживающие на границе двух христианских миров — православного и латинского, — были убеждены в подлинности только одного из них — православного; а концепция человека и его места в истории, в отличие от политических и общественных идей, в судьбах России играла и продолжила играть первостепенную роль. На них русские строили прочные фундаменты своей культуры.

Смута привела к полному крушению надежды на то, что при помощи права можно построить гармоничное общество. Как общество, так и отдельный человек являются иерархической структурой, поэтому первостепенной целью является не столько обеспечение всех нужд членов общества, сколько то, чтобы не заглушить высший, заданный Богом смысл бытия. Это тот же самый *Божий промысл*, который насытил содержанием русскую культуру XVII в.

Во время Смуты московитяне убедились, что опасно подчинять жизнь праву или династической власти — произволу человеческой воли. Если они вдруг исчезнут или подвергнуться порче, тогда тяжело направить общественную волю на спасение: стремления и ожидания начинают противостоять друг другу и рождают смуту — возникает конфликт между ничем неограниченной свободой и сверхустановленным принципом жизни — индивидуализм берет верх над соборностью.

Во время Смуты православные ценности оказались наиболее прочными и спасительными — они помогли героям Смуты увидеть тождественность истории и эсхатологии. Истина имела решающее значение для понимания того, какую роль играет христианский народ в истории[2*]. Эсхатологический смысл истории Руси раскрыл прп. Сергий в богословии Святой Троицы, подчеркивая, что не индивидуальный человек, а христианский народ должен стремиться к воплощению своего настоящего образа, — к воцерковлению, поскольку только в Церкви существует мистическое начало образа Пресвятой Троицы. Православный народ в состоянии его выявить *(εικον τεσ Τριαδοσ, Trinitatis)*, чему пример — известная икона Андрея Рублёва.

Во время Смуты выразителем этой идеи был и прп. Иринарх Ростовский. Смысл, какой придал он своей жизни, стал основой возрождения московского общества. Экзистенциальная правда этого общества, которая проявилась в житии преподобного, заключается в преодолении эгоизма. Его биография свидетельствует о том, что человек, зависящий от земной действительности, одновременно является и сверхисторическим бытием, и с этой перспективы он может увидеть истинную ценность происходящих событий. Его поведение указывает на сверхисторические цели человеческой жизни.

Эсхатологическое направление русской культуры на первом месте ставило спасение, понимаемое, как преображение тварного мира. Такое понимание роли христианского народа вело к возрастанию соборности. Соборность же проявляется не в организации государства, не в политической активности, а в общем внутреннем преображении, которое способствовало победе над злом. Смута доказала, насколько цивилизация является беззащитной по отношению ко злу. Определяя способ существования зла в человеке, прот. В. Зеньковский пишет: «Грех не лишил человека его образа Божия, начала личности, потому-то и возможно, подобно разбойнику на кресте, «о едином» часе сбросить силу греха и войти в правду богосыновства»[7].

Опыт Смуты опроверг мнение, что при помощи права можно построить гармоническое общество. Поскольку общество иерархически структурировано, то и во главу угла надо ставить не земные

[2*] В латинской и православной догматике по-разному понимают роль человека в истории Спасения и вселенского преображения, а потому как и тогда, так и сегодня в России по-разному относятся к современным политическим и общественным идеям.

[7] *Зеньковский В.* Принципы православной антропологии. С. 143.

его интересы, а стараться не заглушить свыше заданный смысл жизни. Это тот же Промысел, в котором пребывала и с которым сотрудничала русская культура. Подчинение общественной жизни чисто человеческим ценностям, как-то юридический порядок, непрерывная династическая власть оказался опасным.

Прп. Иринарх, будучи символом своего времени, среди историков тем не менее является лицом малоизвестным. Его поклонный крест вместе с иконой Казанской Богоматери защищали ополчение Минина и Пожарского. Православная символика Смутного времени отражается в Тропарионе посвященном преподобному: «О, великий угодниче Христове, добропроизвольный страдальче, предивный затворниче, преславный чудотворче, преподобный отче наш Иринарше! С верою и любовию к тебе припадаем и молимся прилежно: яви нам, смиренным и грешным, молитвенное твое заступление. Се бо, грех ради наших, не имамы свободы чад Божиих просити о потребех наших Господа и Создателя нашего, но тебе предстателя благоприятного к Нему предлагаем, и просим со усердием многим...»[8].

Мучеником Смутного времени был и царевич Дмитрий. Жертва агнца — искупление смерти Дмитрия — кровь невиного сына Бориса Годунова: «Царевич же с царевной сидели, как агнцы нескверные, ожидая себе заклания, яко же за праведную кровь царевича Димитрия отмщая Бог за отеческое прегрешение над такой же нескверной кровью, над царевичем Федором»[9].

Патриарх Иов и Патриарх Ермоген доказали, что жертва невинного, является злом, которое терзает Московскую Русь: все бедствия воспрнимались как Божий промысл, а потому и общенародное покаяние 1607 г. считалось поворотным пунктом, и все последующие неудачи и измены объяснялись в контексте незаконченного покаяния. Общенародная исповедь была началом отречения от общего греха и выявлением метафизического единства человечества — сам Патриарх Ермоген пожертвовал своей жизнью (он был торжественно похоронен в серебряном саркофаге в Успенском Соборе; в 1913 г., в трехсотую годовщину дома Романовых Патриарх был канонизирован). Надеялись на его заступничество в смутное время начала XX в. Тропарион, посвященный святителю гласит: «Российския земли первопрестольниче и неусыпный о ней къ Богу молитвенниче! За веру христову и паству твою душу свою положивъ, державу царей нашихъ утвердилъ еси и страну нашу от нечестия избавилъ еси. Темже вопиемъ ти: спасай насъ молитвами твоими, священномучениче Ермогене. Отче нашъ»[10].

Современная, освобожденная от большевистской власти Россия обращается к этой традиции: в 1993 г. было основано Братство св. мученика Ермогена.

Православным символом спасения от Смуты, непосредственно связанным с Патриархом Ермогеном, была также икона Казанской Богородицы. В 1612 г. икона была наименована Одигитрией второго ополчения. Потом по всему государству распространились слухи, что икона помогла освободить Москву: «*Уставиша праздник торжественный начали праздновати о таковой дивной победе*»[11]. Для иконы царь Михаил построил на Красной площади церковь [в трехсотую годовщину ее освящения большевики разрушили этот собор; в 1993 г. собор был восстановлен и сегодня является центром государственного праздника 4 ноября, знаменующего преодоление Смуты (под этим словом понимают также и коммунистическую смуту), — праздника национального единства].

Установление даты 4 ноября в память преодоления Смутного времени, проникнутое идеями согласия и устремленности к единству, к победе, действительно способно и в наше время сплотить весь народ, восполнить пробелы в исторической памяти россиян. Ведь сегодня мы не отмечаем ни одной знаменательной даты славной истории России до 1917 г. — читаем в Заявлении Межрелигиозного совета церквей[12].

---

[8] См.: http://days.pravoslavie.ru/Trop/IT1085.htm. 20.11.2006

[9] Книга, называемая Новый летописец // Хроники Смутного времени. С. 304–305.

[10] Молитва святому священномученику Ермогену, Патриарху Московскому и всея Руси: Тропарь на преставление, глас 4 // Патриарх Ермоген: Жизнеописание, творения, исторические предания, чудеса и прославление. С. 237.

[11] Полное собрание русских летописей. Т. 14. СПб., 1910. С. 133.

[12] Заявление Межрелигиозного совета церквей см.: www.pravoslavie.ru/tema/040506145910

Московский Патриарх суть этого праздника определил следующими словами: «Пусть новый праздник послужит единению народа, осознанию того, что Россия — наша общая Родина. Мировоззренческие, национальные, социальные и другие различия, неизбежные в любом современном государстве, все же не должны препятствовать нашим общим трудам ради процветания Отечества и благоденствия живущих в нем людей»[13].

Дальнейшая история Московской Руси XVII в. показывает, что внимание сосредоточилось на обустройстве разрушенной государственности. В.О. Ключевский замечает, что первый царь новой династии налаживал общественные отношения: «Прежде всего необходимо было упорядочить людские отношения, спутанные Смутой, уложить их в твердые рамки, точные правила»[14]. И хотя русская историография подчеркивает значение нового начала, но с точки зрения истории русской цивилизации XVII в. иерархизация отношений не принесла существенных перемен: в государственной сфере, которая в связи с византийским наследием являлась идеетворческой, проникнутой мессианским началом эсхатологии и апокалиптики, — была источником творчества. Так что наблюдается лишь налаживание порядка (заметим: лишь литургическая «реформа» — книжно-обрядовая справа вызвала творческие реакции).

Соборное уложение — Устав 1649 г. — положило конец развитию в русской культуре идей Москвы III Рима и нового Израиля. Канонико-святоотеческие принципы урегулирований заменил автократизм власти, что легло в основу конфликта между Алексием Михайловичем и Патриархом Никоном. Оба они вели типичный спор, предметом которого была власть, понимаемая как санкционно-легитимирующая (юридическая) категория, при этом и одновременно с этим наблюдалось падение авторитета Церкви. Патриарх проявлял тогда небывалую правотворческую инициативу, но его авторитет как духовного руководителя слабел (епископы продолжали высоко ценить авторитет государства, но государство относилось к Церкви все чаще конъюнктурно).

Особым проявлением культуры XVII в. была историческая публицистика. Ее наиболее выразительной чертой является интерес к современным событиям, личное отношение к ним и выступающим в них лицам. Характерным примером является «Дневник» Ивана Тимофеева Семенова (онтология и антропология права оставались вне интересов писателя; его взгляды близки Ренессансу, философии Гюго Грота; его понимание государства чисто рациональное — он старается рационально объяснить причины смуты и подчеркивает роль общенародного разума в стремлении к установлении юридического порядка). Взгляды такого типа являлись продолжением умонастроений московской элиты XVI в. и не отставали от европейских стандартов. Оригинальный характер приобрели рассуждения хорвата Юрия Крижанича. На фоне московских споров на тему будущего Москвы он занимает место между защитниками традиции (протопоп Аввакум) и диссидентами, взгляды которых имели протестантский оттенок (Крижанич как римский католик и противник протестантизма и антропологии Ренессанса, критически относился к древней политической мысли, современному богословию и концепции истории; он первый обратил внимание на исключительную роль славян в Церкви и христианской культуре).

В XVII в. также появилась про-греческая культурная ориентация. Наиболее яркое выражение она приобрела при Патриархе Иоакиме (1672–1690), решительном противнике как киевских, так и староверческих влияний, защищающих древнерусскую традицию. Ее активными представителями были греки: Арсений и братья Иоанникий и Софроний Лихуды, а также славяно-россы: киево-печерский монах Епифаний Славинецкий, Афанасий Холмогорский, Евфимий Чудовский и митрополит Тобольский Игнатий. Грекофилы не внесли ничего особо нового в русскую культуру. Латинствующие же киевляне, наоборот, привили московской культуре чужое ей схоластическое отношение к проблемам христианской веры (отчуждение разума, личные суждения и критицизм стали атрибутами выпускников киевских школ). Конфликт, который возник между московскими и греческими богословами, был парадоксально решен при помощи киево-латинской методологии.

[13] См. в интернет-доступе от 28.08.2006: http://www.pravoslavie.ru/news/051031154115

[14] *Ключевский В.О.* Курс русской истории // *Ключевский В.О.* Соч.: В 10 т. Т. 3. С. 122.

Первоплановой фигурой был здесь иеромонах Симеон Полоцкий, сыгравший важную роль в реформировании церковного обряда и определивший путь дальнейшего развития московской культуры — ее эмансипацию, а в результате и секуляризацию. Тем не менее никто из современных и последующих богословов не признал Полоцкого авторитетом в области экклесиологии, литургики или истории Церкви (Полоцким интересуются лишь историки литературы). Патриарх Иоаким определял способ его мышления как совершенно чужой православной традиции: «*Мудрствоваше латинская нововы мышления*»[15], и под угрозой отлучения от Церкви запретил читать его книги. Рукописное наследие иеромонаха было опубликовано лишь в середине XIX в., хотя Симеон во многом положил начало русской духовной интеллигенции.

Русская культура, развивающая эсхатологическое христианство, попадала в кризисную ситуацию всегда, когда сталкивалась с латинской культурой, христианство которой было подчинено истории, поэтому западник Чаадаев сожалел об отсталости, не-исторической России. Лучшим примером отношения русских к таким образом понимаемой истории был уход из нее старообрядцев. Россия, со времен Петра I пыталась войти и удержаться на пути, определенном западной культурой и цивилизацией, однако последствия этого шага не были успешными — результатом светского отношения к истории зачастую было лишь прельщение общественной и политической утопией.

© Ковальска-Стус Х., 2009

[15] *Сазонова Л.* Симеон Полоцкий // Литература Древней Руси: Биобиблиографический словарь. М., 1996. С. 186–187.