

И. Л. Бражников

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА
XIX-XX ВЕКОВ:
ИСТОРИОСОФСКИЙ
ТЕКСТ



ПРОМЕТЕЙ

Москва – 2011

И. Л. Бражников
Русская литература XIX–XX
веков: историософский текст

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11282355

*Русская литература XIX–XX веков: историософский текст. Монография: Издательство
«Прометей»; М.; 2011
ISBN 978-5-4263-0037-8*

Аннотация

В монографии предложено целостное рассмотрение историософского текста русской культуры начиная от первых летописей до литературы XX в. В русском историософском тексте особо выделены эсхатологическое измерение, являющееся его ключевым параметром, и скифский сюжет, в котором наиболее тесно и показательно переплелись главные темы литературы и общественной мысли России Нового времени.

«Скифство» синтезировало русскую культуру X–XIX вв., преодолело ее роковую полярность (западничество – славянофильство). Одно только это обстоятельство делает скифский сюжет магистральным в культуре первой четверти XX в.

Автор исследования приходит к заключению о том, что русская литература историософична. Вплоть до XX в. русская историософия не конструируется, но составляет единый историософский текст, который является неразрывной частью христианской эсхатологии. Общая смысловая динамика историософского текста: от эсхатологической идеи богоизбранности Русской земли через историософию Третьего Рима к усилению эсхатологического напряжения к концу XIX в., которое разрешается революцией. Революция – это апокалипсис (откровение) русской истории, смысл которого предстоит еще осознать. Книга адресована филологам, культурологам, преподавателям русской литературы и отечественной истории, студентам, а также всем интересующимся русской культурой, литературой XX в., интеллектуальной историей России.

Содержание

Введение	5
Глава 1	8
1.1. «Смысл истории»: метафизика и семиотика	8
1.2. Критический и аналитический подходы к историософии	12
1.3. «Новые люди» Русской земли и «последние времена»	15
1.4. Эсхатология Третьего Рима	20
1.5. «Открытый Апокалипсис» и контроль над будущим	28
1.6. Утопизм и апокалиптизм в церковном расколе XVII в.	30
1.7. Пространство и время в «Повести и взыскании о граде сокровенном Китеже»	34
1.8. Апокалиптический утопизм Просвещения (Н. М. Карамзин и П. Я. Чаадаев)	37
Конец ознакомительного фрагмента.	41

И. Л. Бражников
Русская литература XIX–XX веков:
историософский текст. Монография

© И. Л. Бражников, 2011

© МПГУ, 2011

© Оформление. Издательство «Прометей», 2011

Введение

Проблема историософского содержания художественной литературы находится в начальной стадии разработки. За минувшее десятилетие в научный оборот были введены такие понятия, как художественная историософия¹, поэтическая историософия², историософская поэзия³, историософский роман⁴, историософский стиль⁵ и другие.

Так, В. В. Полонский, например, считает, что «Художественная историософия есть не просто философия истории, а прежде всего перевод дискретного ряда философствования об истории на язык универсальных символов-мифологем»⁶. Обосновывая методологически выдвигаемый им термин «поэтическая историософия», И. Ю. Виноцкий оговаривает, что здесь имеется в виду «не... исторические штудии и общественная позиция, но поэтическое видение современной истории как части всемирной...»⁷. Отсюда вытекает необходимость изучения поэтической семантики как адекватного способа выражения историософских взглядов и изучение историософии поэта как художественного текста, разворачивающегося во времени и реагирующего в своем развитии на сущностные исторические перемены.

Т. В. Николаева утверждает, что впервые вводит термин «историософская поэзия» в своей диссертации, давая этому понятию следующее определение: «Историософская поэзия – философско-религиозное содержание стихотворений о Родине... правомерная часть развития русской литературы, объединяющая в себе лучшие черты философской и гражданской поэзии»⁸.

Несколько раньше заговорили о жанре историософского романа: «Мережковского по праву надо считать создателем в русской литературе исторического романа нового типа – романа философии истории, романа историософского», – отмечает Л. А. Колобаева⁹. «Термин историософский роман появился в качестве жанровой номинации романов Мережковского и Солженицына», – уточняет Т. И. Дронова¹⁰.

Насколько все эти понятия обоснованны, какие из них точнее определяют суть изучаемого предмета? В настоящей работе нами будет в частности предпринята попытка научной систематизации связей между историософией и художественным текстом. Одним из шагов такой систематизации является выдвигаемое нами понятие **историософского текста**.

Историософский текст (ИТ) – это коммуникативная система, знаками в которой являются исторические события. Эта система складывается или выстраивается на основе фактов, которые наделяются (сами по себе или в сочетании с другими) особыми значениями, так или иначе понятными тем, кто осуществляет коммуникацию. Суть этой коммуникации – загадка. Историософский текст, устанавливая особенные связи между событиями, наделяет эти события некоторой загадочностью, разгадка же осуществляется либо в самом тексте, либо выпадает на долю читателя, вовлекая его в событие и делая активным участником объяснения смысла происходящего. Таким образом, в ИТ смысл всегда определенным образом кодирован, и это важная составляющая коммуникации, которую не может осуществить читатель, незнакомый с историософским кодом.

ИТ в литературном произведении может раскрываться различными способами. Л. А. Трубина в своей работе предложила концепцию различных **типов исторического сознания**. «С учетом взаимодействия факторов: историософской проблематики и стилевой доминанты произведений – выделяются **художественные типы исторического сознания** в литературе первой трети XX в.»¹¹. Исследователем выделены 3 таких типа: **эпический, символично-метафорический и мифологический**. Данная концепция явилась значительным

шагом вперед в изучении отношений между художественной литературой и историей. Опираясь на нее, в нашем случае мы говорим не столько о различных типах сознания, присущих конкретным эпохам и авторам, сколько о разных **способах проявления историософского текста**. Разумеется, термины «текст» и «сознание» не противоположны по смыслу, но взаимно обусловлены. Мы исходим из того, что в историософской перспективе **знак как символическое выражение исторического опыта и текст как система таких знаков опосредуют историческое сознание**.

Прежде всего, ИТ может быть выражен собственно художественными средствами – метафорой, системой метафор, символами и т. д. Это проявляется, в первую очередь, в поэзии. «Двенадцать» и «Скифы» А. А. Блока, лирика М. А. Волошина, Н. С. Гумилева, Н. А. Клюева, С. А. Есенина, А. Белого и другие. Литература конца 10 – начала 20-х гг. XX в. дает целый ряд таких символов и метафор – по сути, ключей к пониманию сложнейшей темы революции. Поэтическое восприятие истории, или, если иначе, *поэтическая историософия*, оказывается в России первичной. На это восприятие уже как бы «накладываются» прозаические пласты, разрабатывающие историософские *темы* революции.

Примеры достаточно очевидны: найденные Блоком метафоры *ветра, метели, вьюги*, впоследствии без существенных семантических изменений (иногда с добавлением оценочности), проникают в прозу А. М. Ремизова, Е. И. Замятина, Б. Пильняка, А. Н. Толстого, М. А. Булгакова, Г. В. Иванова и других. Можно, конечно, рассмотреть версию, что эти метафоры, в свою очередь, восходят к историософско-публицистической фразеологии, вроде карлейлевской «демократии, опоясанной бурей»¹², но тут как раз есть семантическая разница, и немалая. «Буря», конечно, не метафора, к концу XIX в. это уже аллегория, устойчивый публицистический штамп (известен факт, что Горький впоследствии стеснялся своей «Песни о буревестнике» как художественно слабой вещи). Блоковские же метафоры были принципиально новы и продолжают привлекать к себе внимание исследователей и интерпретаторов, несмотря на существующую уже огромную литературу. И наша работа здесь не исключение.

Далее историософское содержание проникает в публицистику и дает ряд жанров – *очерк, хроника, дневник*. «Попытка создать собственную историософию влечет за собой поиск и эксперимент в области жанра», – пишет П. Г. Опарин в связи с публицистикой и поэзией М. Волошина¹³. Фактически можно даже говорить, что **историософский текст здесь до известной степени порождает жанр**. Таковы «Апокалипсис нашего времени» Розанова и «Взвихренная Русь» Ремизова, таковы «Окаянные дни» Бунина и «Россия распятая» Волошина.

Наконец, художественный текст, в особенности роман, по своей жанровой природе допускает исторический анализ, историософские рассуждения от лица автора или героев. Итак, если мы говорим об историософских *метафорах* и *символах* в поэзии, об историософских *жанрах* в публицистике, то роман и в особенности роман-эпопея предполагают уже развернутые и законченные *историософские концепции*.

Но историософские концепции не возникают в одночасье, история как живой опыт противится произвольному конструированию. Ценность «сочиненных» историософий не велика, они не вписываются в «большой» текст, который, что важно, складывается постепенно. Для нас принципиально то, что вплоть до начала XX в. русская историософия *не конструируется*. Не внешнее единство объединяет различные тексты, а общность исторического самосознания, что и позволяет нам говорить о **едином историософском тексте**. Русский ИТ возникает из попытки связать и объяснить уже произошедшие события, постичь их как единый замысел. На рубеже веков в русской литературе и общественной мысли начинается спор, основанный на различной интерпретации ключевых категорий ИТ, таких как «конец века», «новая земля», «государство», «народ», «революция», «апокалипсис» и дру-

гих. Революционное движение второй половины XIX – начала XX в., как мы увидим, находится в тесной связи со всеми основными темами русского ИТ.

Историософские смыслы русской революции впервые сформулировала русская литература. Сама революция Октября 1917 г. несла в себе не только идеологию марксизма, но и весь историософский спектр русской культуры: многие отмечали ее связь с Расколом и с более отдаленными эпохами.

«Особое значение в размышлениях писателей о смысле истории сыграла революция, ставшая не только одним из самых значительных событий мировой истории XX в., но и смысловой доминантой русской культуры», – справедливо отмечает Л. А. Трубина¹⁴.

К исследованию историософских и – еще глубже – эсхатологических корней этой революции, насколько можно их обнаружить в художественных текстах и публицистике, мы и намерены обратиться в настоящей монографии.

Глава 1

От эсхатологии к утопии

1.1. «Смысл истории»: метафизика и семиотика

В настоящей главе нашего исследования мы ставим своей задачей показать, что задолго до возникновения истории как науки и историософии как таковой русская культура у самых истоков своих обнаруживает историософскую мысль, **историософский текст (ИТ)**. Мы увидим, что предметом этой мысли, прежде всего, являются сама история, ее цели и конечные судьбы, то есть **эсхатология**. ИТ русской культуры с самого начала и до настоящего времени обнаруживает тесную связь с эсхатологией.

Историософия – это целостная концепция истории на основе определенного миропонимания¹⁵. Несмотря на довольно позднее происхождение понятия (в кругу младогегельянцев)¹⁶, историософия довольно долго существовала и как миф, и как логос – опыт концептуального видения (или откровения) смысла мировой истории. Современный философский словарь дает следующее определение: историософия – концепция философии истории, созданная как *целостное* постижение вариативности и преемственности конкретных исторических форм с точки зрения раскрытия в них универсального закона или метаисторического смысла¹⁷. Определяют историософию и как метафизику истории¹⁸. Пожалуй, ключевыми в этих определениях являются слово «целостный» и приставка *мета* со значением *за-, через-, сквозь–* в словах «метаистория», «метафизика». Мы можем говорить об историософии только тогда, когда, во-первых, есть целостный взгляд на историю, понимание ее как целого. А такое понимание, во-вторых, неизбежно оказывается пограничным – выходящим за рамки как собственно исторической науки, так и философии. Поэтому при определении историософии и возникают такие понятия, как *метафизика* и *метаистория*. Метафизически нагруженными, наполненными особым смыслом в рамках историософского подхода оказываются такие категории, как «народ», «нация», «земля», «почва», «государство» и собственно «история».

Историософский подход предполагает, что подобно тому, как жизнь человеческая может в тот или иной момент приобретать особую остроту, раскрывающую ее смысл, так и государства и народы могут в определенные моменты истории остро ощущать и воплощать смыслы своего существования. Эти смыслы, которые сегодня и принято называть *историософскими*, могут открываться со всей очевидностью или, наоборот, теряться, не воплощаться, заменяться другими. Историософия исходит из того, что народы или государства могут, подобно живому организму, как ощущать свою необходимость, встроенность в мир и востребованность историей, так и томиться ненужностью и бессмысленностью своего исторического существования. В последнем случае проблематичными становятся сами основополагающие историософские категории – *нация, народ, государство, общество, земля, дух* (или *характер*) *народа, смысл истории* и другие.

Современный критический подход ставит эти сущности под вопрос: «Философско-историческая мысль осознала всю проблемность оперирования сущностями, которые традиционно полагались в качестве крупномасштабных субъектов истории, воспринимавшихся также и как носители исторического смысла («дух народа», «нация», «государство» и т. п.). Общим стало и представление о невозможности универсального телеологического детерминизма. Поэтому стала сомнительной тематизация какого-либо будущего или тем

более окончательного исторического состояния, которое необходимо должно наступить и способно поэтому объяснить прошлое и настоящее через их движение к этому состоянию»¹⁹. В конце XX – начале XXI вв. на Западе ведущими отраслями философско-исторического знания становятся критическая и аналитическая философия истории, «метаистория», или новая интеллектуальная история. Критика историософии исходит из положения о «навязывании» истории априорных мыслительных схем, между тем важно отметить, что при историософском подходе *ход истории* может выступать как некая первичная смыслоопределяющая предпосылка. Ход истории, несущий определенные смыслы, обладает способностью как подтверждать, так и опровергать отдельные историософские концепции, таким образом, как раз и обнаруживая их «произвольность» и «априорность». Конечно, историософия – это всегда интерпретация, но это такая интерпретация, которая обязана считаться с историческими событиями, она не может их игнорировать, и, в конечном счете, она определяется ими. Историософские концепции как утверждаются, так и опровергаются не только логическими аргументами. Именно *событие* и ограничивает «произвол» историософской системы. Но в таком случае историческое событие должно оказаться *знаком*, тогда определенная *система* таких знаков образует *текст*. Такую систему мы будем называть в настоящей работе **историософским текстом (ИТ)**. Б. А. Успенский писал:

«История по природе своей семиотична в том смысле, что она предполагает определенную семиотизацию действительности – превращение не-знака в знак, не-истории в историю»²⁰. Таким образом, **историософия** в нашем понимании – это не только метафизика, но и **семиотика истории**. *Историософский текст – это произведение или ряд произведений в рамках национальной письменной традиции, в которых исторические события (уже произошедшие, происходящие или только ожидаемые в будущем) образуют определенную знаковую систему*. «Семиотически отмеченные события, – пишет Б. А. Успенский, – заставляют увидеть историю, выстроить предшествующие события в исторический ряд... В дальнейшем могут происходить новые события, которые задают новое прочтение исторического опыта, его переосмысление. Таким образом, прошлое переосмысливается с точки зрения меняющегося настоящего»²¹.

Это значит, прежде всего, что история коммуникативна. Поэтому **историософия** оперирует не застывшими догматизированными смыслами, но находится в состоянии непрерывного «диалога» – с теми или иными традициями, с научным разумом, с самой историей и теми силами, которые могут стоять за ней. Исторический процесс при историософском подходе может представлять как коммуникация между социумом и индивидом, социумом и Богом, государством и исторической судьбой и т. п.; во всех этих случаях важно, как осмысляются соответствующие события, какое значение им приписывается или с них «считывается»²².

Истоки ИТ исследователи находят в различных религиозных традициях мира. В этой связи говорится об историософии Авесты, иудейской, исламской историософии и т. д. Однако в перечисленных случаях историософия является нераздельной частью космогонии или эсхатологии. Некоторые исследователи обнаруживают тип историософского мышления в позднеантичной философии²³. В частности, у Полибия (201–120 гг. до Р. Х.) можно встретить понимание истории как борьбы народов с судьбой – идею, которую можно принять за историософскую, поскольку и «народы», и «судьба», как мы отмечали выше, это основные историософские категории. Однако в этом случае судьба – это божество. Поэтому здесь мы все еще остаемся в пространстве мифологии. Уже в самом начале своего сочинения Полибий говорит, что судьба свела все дела ойкумены к одной цели и что читателю необходимо познать способ ее действия (τῶν γεγονότων τῆς τύχης (I, 4, 1–2). «Во всех случаях, – отмечает А. Я. Тыжов, – τύχη выступает как некая полновластная правительница мира. Люди и целые

государства не в силах изменить ее решений и могут лишь вверить себя ее воле»²⁴. «Идея судьбы *tuche*, – отмечает Р. Дж. Коллингвуд, – господствует в его [Полибия] представлении об истории и привносит с собой новый элемент детерминизма. С расширением исторического полотна, на котором историк рисует свои картины, сила, приписываемая личности, становится меньше»²⁵.

Ряд исследователей убежден в христианском происхождении историософии. Такие традиционные историографические источники, как средневековые летописи и хроники часто содержат историософские замечания, обобщения, определения. Большая литература посвящена историософским воззрениям блаженного Августина (354–430 гг.), некоторые считают именно его «отцом» европейской философии истории. «Со времени Августина, провозгласившего «*jam finis saeculi instat*»¹ в продолжение тысячи лет господствовало убеждение в близкой кончине мира», – заметил В. М. Истрин еще в конце XIX столетия²⁶. Действительно, в своем главном труде «О Граде Божием» Августин делает попытку представить всемирную историю как реализацию Божественного замысла о мире. Считается, что именно в этом сочинении впервые развиты идеи «линейного» исторического времени и морального прогресса: «Основы современного западного, линейного понимания времени, – пишет В. И. Карпец, – опирающегося первоначально на историю «избранного народа», а затем христианской Церкви, заложены еще в труде блаженного Августина «О Граде Божием» с его строгим, абсолютным разделением мира на град праведности и град земной, падший, под водительством Церкви (Римской) идущий вперед, к чаемому и желанному первому. В ходе последующей секуляризации «отсечение» неотмирности этого Небесного Града с неизбежностью рождает бесконечное линейное движение к ускользающему будущему»²⁷. Основанием для подобных суждений служат, прежде всего, XV–XVIII книги «О Граде Божием», где Августин выделяет семь главных эпох для обоих Градов, рассматривая историю каждого отдельно: пять первых эпох – это период до рождения Христа, шестая – началась с рождения Христа и завершится вместе с концом истории вообще и со Страшным Судом, где Град земной и Град Божий будут навсегда «отделены один от другого», и начнется последняя, седьмая эпоха – «конец, которому не будет конца»²⁸.

Очевидно, что здесь мы имеем дело с определенной символизацией и рационализацией того, что в христианском учении называется Священной историей, которая неотделима от эсхатологии Церкви. Выделение семи эпох соответствует традиционной числовой символике и соответствует библейским 7 дням творения. Последний день отдыха Творца, таким образом, соответствует «покою будущего века» (св. Андрей Кесарийский²⁹). А Лев Тихомиров³⁰, к примеру, интерпретируя Апокалипсис Иоанна Богослова, писал о семи христианских эпохах от Первого до Второго пришествия. Вообще относительно «седмичности» исторических эпох существует обширная церковная и научная литература³¹, где исследуются определяющие для понимания исторического процесса концепты Средневековья – телеологизм и финализм. «Телеологизм и эсхатологизм историософии указывают на ее подобие и одновременно соревнование с религиозным способом познания мира», – отмечает Я. А. Бутаков³². Тем не менее говорить здесь об историософии преждевременно. Все это именно **эсхатология**, еще не собственно **историософия**. Однако в некоторых случаях мы вправе рассматривать данные эсхатологические заключения как части историософского текста.

Фрагменты ИТ обнаруживаются исследователями также в богословских трудах таких христианских авторов, как Евсевий Кесарийский, блаженный Иероним, Иоахим Флорский,

¹ Теперь наступает конец мира.

в хрониках Григория Турского, Исидора Севильского, Беды Достопочтенного, Оттона Фрейзингенского и других. Начиная с Нового времени мы находим ИТ в философских и политических трактатах (таких как, например, известный труд Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций», 1725 г., или «Философия истории» Ф. М. А. Вольтера, 1765 г.). Фрагменты ИТ обнаруживаются и в некоторых художественных произведениях Вольтера, его «философских повестях». Наконец, после Французской революции в конце XVIII в. появляются собственно историософские системы. Но уже к концу XIX столетия эти системы подвергаются серьезной и во многом оправданной критике со стороны профессиональных историков.

Таким образом, до XIX столетия историософии в строгом смысле слова нет, но ИТ является составной частью богословской, философской, социально-политической и художественной литературы. Сферы, которые не принято связывать с историей, которые считаются «неисторичными», – философия, политология или теология – в действительности могут являться частью ИТ. ИТ не является отдельной областью философского знания об истории, не является разоблачением конечного смысла истории («телеологизм», «финализм»). ИТ изначально связан с космогоническим и эсхатологическим мифом, а в средние века – с теологией, историографией и – особенно на Руси – с поэзией (былины, исторические песни) и публицистикой.

Таким образом, понятие ИТ существенно шире как термина «историософия», так и тем более – «философия истории».

1.2. Критический и аналитический подходы к историософии

В XX в., с одной стороны, продолжалось конструирование развернутых историософских систем (Шпенглер, Тойнби), с другой – звучала и безапелляционная критика историософии. Вот, например, вполне репрезентативное высказывание известного советского историка А. Я. Гуревича: «Историософия любого толка глубоко дискредитирована, – полагал он, – и историческая наука перестает быть пленницей цельнонатянутых априорных метафизических конструкций. Историки провозглашают Декларацию независимости своего ремесла»³³.

Между тем это вовсе не означает, что сами историки полностью свободны от «априорных» историософских представлений, довлеющих им. Так или иначе историк должен иметь представление о том, *как движется* история, *кто* или *что* является субъектом исторического процесса, *что именно* позволяет произойти тем или иным изменениям, которые обозначаются как исторические. Эти позиции в последнее время как раз и стали основной проблематикой так наз. «критической» истории. Х. Уайт выделяет следующие первичные вопросы, отвечать на которые обязан историк, чтобы «собрать историю»: «Это вопросы типа: что случится потом? Как это произошло? Почему это произошло таким, а не иным образом? Как все это вышло в конце? Эти вопросы определяют повествовательные тактики, которые в конструировании своей истории должен использовать историк»³⁴. Но эти вопросы, в свою очередь, определяются другими, вопросами более структурообразующего характера: «к чему это сводится? В чем смысл всего этого?» А это уже с необходимостью предполагает историософский уровень анализа.

Игнорирование этого историософского уровня может быть связано с тем, что, как считает Н. В. Зайцева, «проблема смысла судьбы и назначения национальной истории» может не слишком волновать людей, которые живут в обществе с устойчивой национально-исторической традицией. Они, как правило, довольствуются непосредственным историческим сознанием и не нуждаются в историософском оправдании своего места в этом мире... Возможно, поэтому у классиков английской и французской философии практически отсутствует тяга к историософским построениям, особенно национально ориентированным»³⁵.

Пожалуй, можно согласиться с Зайцевой, которая видит в борьбе *pro et contra* историософии противостояние «романтически-консервативных» и либерально-экономических установок³⁶. Либеральная политическая философия и неоклассическая экономическая теория, основанные на отказе от какой бы то ни было метафизики, считаются общепризнанными в современных западных обществах и постепенно становятся все более доминирующими, поэтому идейные подосновы для историософских построений все более сужаются. Х. Уайт, вслед за К. Мангеймом, постулирует, наряду с Консерватизмом и Либерализмом, Анархизм и Радикализм как основные идеологические измерения исторического описания³⁷.

В ряде работ, в том числе и в упомянутой книге американского философа и историка Хейдена Уайта «Метаистория», ставшей «интеллектуальным бестселлером» 70-х, происходит то, что можно было бы назвать «оправданием историософии», хотя в западной традиции этот термин неупотребителен. Однако, понятие «**метаистории**» приближает к тому, что мы определяем как **историософский текст**. В книге Х. Уайта историописание уравнивается с литературными жанрами, и ведущими свойствами исторического рассказа («нарратива») становятся его характеристики как текста. Исторический нарратив анализируется по законам поэтики: учитывается, как разработана его фабула, каков характер его действующих

щих лиц и т. д. Историческое описание всегда «тропологично», всегда «художественно», изображаемая история здесь имеет приблизительно такое же отношение к действительности, какое и, к примеру, в реалистическом повествовании, вроде «Капитанской дочки» или «Войны и мира». Как сформулировал П. Рикер: «История – это... артефакт литературы»³⁸.

Каждый автор (в особенности это относится к историографии XIX в.) обладал своими установками и устойчивым набором предпочтений, что и позволяло ему так или иначе выстраивать исторический материал. Эти непроговариваемые предпосылки, представления, «стратегии», принятые «по умолчанию» и составляют «метаисторический» уровень любого исторического текста. На этом уровне создается и используется архетипическая фабула, по которой и строится исторический текст в ту или иную эпоху. В основе этой фабулы, как считает Х. Уайт, всегда лежат тропы – Ирония, Метафора, Метонимия или Синекдоха. Так, для просветителей характерны организующая Ирония и проистекающий от нее скептицизм, для романтиков – Метафора (например, метафора организма) и т. д.³⁹

При метаисторическом подходе **разница между историографией и литературой оказывается жанрово-стилистической. Историография и роман – это разные жанры единого текста, задающие определенную стилистику.**

Более того: развивая теоретический посыл Х. Уайта, можно рассмотреть роман и эпопею XIX и XX вв. как синтетические жанры, возникающие уже на фоне историографической традиции и работающие с ней. Календарное, хроникальное время в романе может быть связано как раз с историографической традицией. Художественный текст ничуть не уступает в историчности историографическому – напротив, он поверяет его на прочность и достоверность. Историософская концепция, воплощаясь убедительно или неубедительно в художественной реальности, проверяется таким образом. И художественный образ может возникать вопреки рациональной «исторической» логике.

Наличие «большого» историософского текста («метанарратива»), уходящего корнями в эсхатологический миф, подтверждается непонятностью отдельно взятых его фрагментов. Мы часто не можем понять, «о чем» тот или иной историографический источник, если не знаем историософского целого, точно так же, как отдельные мотивы в художественном произведении будут неясны без знания всего сюжета (а в ряде текстов XX в. и метасюжета). Отдельное событие мы понимаем сегодня исходя из представлений об «этапах», «эпохах», «периодах» и соответственно их последовательной смене. Над нашим мышлением довлеют различные метанарративы, последовательная *смена эпох* – один из них. Он восходит к ведической космологии и эсхатологии (учение о кальпах⁴⁰), а также представлениям о последовательной смене золотого, серебряного и бронзового, далее железного веков. Если обратиться к книге Бытия, то здесь очевидным «метаисторическим нарративом» будет эпизод *изгнания из рая* (Быт. 3), приобретающий в последующей письменной традиции значение архетипа. В ряде библейских книг с наибольшей ясностью представлены ведущие историософские категории, действующие в историческом времени, – «народ» и «языки».

Итак, смена эпох с одной стороны и действия народа (народов) с другой – основа ИТ, вне которой исторические явления мира были бы непонятны и необъяснимы. И, не имея представления о «большом» рассказе или хотя бы о его основных признаках, структурообразующих основах, мы не были бы способны вообще связывать одно событие с другим.

Современный исследователь В. А. Кошелев называет историософию «особенной наукой». Он считает, что «историософия – это интуитивное переживание судеб народов, эстетическое и этическое осмысление основ их исторического бытия, отыскание «корней» и прозрение будущей «судьбы»⁴¹.

К. Г. Исупов также настаивает на том, что историософия – это эстетическое переживание истории. «С XIX в., – пишет он, – идет эстетизация истории в русской мысли, эстети-

зация материи факта, события, процесса, эстетическая мотивация поступков и т. д.»⁴² Р. Ф. Юсуфов дополняет эту мысль: «Эстетическое постижение истории принципиально нерационалистическое... оно вводит в историю экспрессию Откровения, выявляет интеллектуальные и духовные аспекты истории»⁴³. Слово «эстетизация» здесь нуждается в прояснении (точнее, на наш взгляд, говорить вслед за Х. Уайтом о метафоризации, тропологизации и т. д.), но если согласиться с такой трактовкой, то мы вправе предположить, что **литературные или близкие к литературным жанры – более органичная форма для историософских построений**. И русская литература полностью подтверждает данный тезис.

Действительно, ни критический, ни аналитический подходы нехарактерны для русской исторической традиции.

«Историософизм – отличительная черта русской культуры», – утверждает Л. А. Трубина⁴⁴. Именно так: в нашем случае следует говорить не об исторической науке и не о философии, но об историософизме национальной письменной традиции, обо всей культуре в целом. «Русское влияние в южнославянских странах касалось исторической литературы... Ни одна страна восточноевропейской литературной общности XI–XVI вв. не имела такой развитой исторической литературы, как Россия. Ни одна страна не имела и такой развитой публицистики», – отмечает академик Д. С. Лихачев⁴⁵.

Соглашаясь с этим, мы в нашей работе намерены исследовать основные параметры русского ИТ, как он начинает разворачиваться в самых первых известных литературных памятниках, вплоть до настоящего времени.

1.3. «Новые люди» Русской земли и «последние времена»

Довольно затруднительно выявить истоки историософского текста русской культуры, поскольку на данный момент науке неизвестны достоверные дохристианские космогонические и эсхатологические мифы. Попытки их реконструкции трудно признать удачными⁴⁶. Вместе с тем древнерусские памятники письменности XI–XII вв., несомненно, уже содержат фрагменты ИТ.

Уже первое оригинальное и значительное произведение русской словесности «Слово о Законе и Благодати» (1051 г.) митрополита Киевского Илариона дает начальный русский взгляд на мировую историю, то есть здесь можно говорить о вполне определенном ИТ в рамках основной политико-теологической темы трактата. Ключевая историософская категория здесь – *земля* и в частности *Русская земля*. Автор «Слова» имеет представление о единой «Русьской» земле, которую хорошо знают повсюду: Не въ худ# бо и нев#дом# земли владычествоваша, – говорит он о русских князьях, – Не въ Русьц#, яже в#дома и слышима есть вьс#ми четырьми коньци земл# (1; 42, 44⁴⁷). Русь как земля и как народ, просвещенные Благодатью, представлена в «Слове» полноправной частью христианской ойкумены.

«Повесть временных лет» (ПВЛ) дает уже развернутые образцы ИТ. И здесь также одной из центральных категорий выступает Русская земля. В ПВЛ слово «земля» относится к существительным, наиболее часто употребляемым летописцем (238 упоминаний), и стоит по частоте упоминаний на третьем месте после слов В «л#то» (412 упоминаний) и «Богъ» (302 упоминания). Из всех «земель» древнерусского книжника, – как отмечает И. Н. Данилевский, – больше всего занимает Русская земля (62 упоминаний)⁴⁸.

Помимо «земли» и «лета», ключевой историософской категорией ПВЛ оказываются «народы» («языки»). «Содержание ПВЛ можно охарактеризовать как самое первое в Древней Руси историографическое исследование о месте и роли славянских племен в мировом историческом процессе, – о месте «русичей» среди прочих племен, а также о возникновении русского государства и его правящих династий», – отмечает И. В. Дергачева относительно историософских аспектов ПВЛ⁴⁹. Основной пафос летописца, по мнению исследовательницы, заключается в том, что история Руси может выступать на равных с историей древнейших государств и цивилизаций. Русь наследует политические и культурные формы древних народов и «стремится преуспеть как в достижении христианских добродетелей, так и в обретении политической мощи»⁵⁰. Здесь перед нами пример позднейшей историософской интерпретации источника, в котором, конечно, нет и не может быть таких категорий, как «мировой исторический процесс», «государство», «цивилизация», не говоря уже о «политической мощи». Все это историософские представления XVIII–XX вв., наложенные на древний текст летописи. Историософское содержание ПВЛ раскрывается совсем в других категориях, которые, безусловно, соотносимы с перечисленными выше, но все же их следовало бы уточнить.

Если рассматривать русский ИТ в ретроспективе, то Русское «государство» (понимаемое как «княжение»: брачный союз князя и земли) возникает в IX в., после того как оформились все «мировые религии», следом за VII Вселенским Собором и фактически сразу после того, как раскол Западной и Восточной Европы (а в категориях того времени, «царства ромеев» и папского Рима, 1054 г.) становится необратимым. Русь появляется в самом разгаре мировых событий, и само это явление рассматривается носителями книжной культуры как

знак в плане исторической семиотики. Это явление в телеологической перспективе может вызывать предположение о какой-то особой цели.

Древнерусским книжникам эта цель, конечно же, видится в принятии христианства и конкретно в его эсхатологических и сотериологических аспектах. Выбор православия после кропотливого изучения всех вер и накануне Великой Схизмы двух христианских конфессий может рассматриваться как эсхатологический выбор. Автор «Слова» митрополит Иларион ясно сознает это, когда пишет, что русские держат предание семи Вселенских Соборов: «... и святыхъ отъць седми съборъ предание държаще» [1, с. 40]. Последний признанный полнотой православия VII Вселенский Собор состоялся в 787 г., то есть за несколько десятилетий до летописной даты рождения Русской «государственности». VIII же Собор, согласно православному преданию, состоится в «последние времена», то есть несет ярко выраженную эсхатологическую нагрузку. Поэтому историософский смысл существования Русской земли осознается киевскими и новгородскими иноками XI в. следующим образом: нужно устоять и удержать предание Семи Соборов (снова числовая символика семи) во что бы то ни стало перед лицом наступающих «последних времен» – в этом, судя по всему, и заключается миссия новокрещеного «Русьского» народа («людей»), как понимал ее митрополит Иларион и монахи-летописцы X–XII вв.

Как известно, древняя Русь приняла Крещение в 80-е гг. X в., или около 6496 г., согласно принятой тогда в Восточной церкви системе летосчисления. То есть христианский мир пребывал в самой середине седьмого тысячелетия своей истории и на исходе первой тысячи лет после Рождества Христова, состоявшегося, согласно наиболее признанным в то время вычислениям, в 5500 г. Между тем существовали авторитетные предания о том, что именно на седьмой тысяче лет от сотворения мира наступит «конец всего», Страшный Суд. Уже в эпоху раннего христианства Ириней Лионский высказал суждение о том, что во сколько дней был создан мир, столько тысячелетий он и просуществует (аналогия «тысяча лет для Господа как один день» основана на выражении из Псалмов: Пс. 89:5). То есть конец мира будет в 6000-й год (492 г. от Р. Х.), второе пришествие Христа и открытие земного царства славы произойдет в конце шеститысячного года⁵¹. Собственно говоря, именно с этими представлениями во многом были связаны военные успехи варваров в V в. и уступка Римского императорского престола Одоакру в 476 г. В «кесарском» богословии каппадокийской школы (Василий Великий, 330–379 гг., Григорий Нисский, 335–394 гг.) «конец мира» был отодвинут еще на тысячу лет, поскольку земное время измеряется «седмерицей», а «будущий век» понимается как «восьмой день»⁵².

Все эти предания были усвоены русскими книжниками вместе и одновременно с вероучительной доктриной православия. Эсхатологические ожидания, как отмечают современные исследователи, были особенно сильны около 1000 г. от Р. Х. и в течение первой трети XI в. Поэтому представляется весьма правдоподобной гипотеза, выдвинутая рядом историков о том, что принятие христианства на Руси частично было вызвано эсхатологическими настроениями, охватившими Европу в преддверии 1000 г. Так, И. Н. Данилевский вслед за другими историками особо выделяет период 1036–1038 гг. (то есть прореченная в Апокалипсисе христианская «тысяча лет», начинающаяся после Вознесения, плюс 42 месяца «антихристовых» («последних») времен. Представляется убедительной реконструированная им историческая логика, согласно которой 1038 г., год так называемой «кириопасхи», был особым образом эсхатологически отмечен, и именно накануне Пасхи, на Благовещение 25 марта 1038 г. будущий митрополит Иларион произнес свое слово в новоосвященной церкви Благовещения на Золотых воротах в Киеве. Да и сами Золотые ворота строятся как раз в 1036–1037 гг. по аналогии с Иерусалимскими и Константинопольскими. Все это, несомненно, символизирует приход Благодати на Русскую землю, ведь Золотые ворота строились (и еще будут после строиться во Владимире) для того, чтобы именно через них в город вошел

Исус Христос. Следовательно, за Киевом закрепляется семантика Нового Иерусалима: «То, что каменное строительство в Киеве изначально велось в подражание Константинополю, ни у кого не вызывало и не вызывает сомнения. Мало кто не догадывался и о том, что сама городская структура Константинополя отстраивалась во образ Иерусалима, чем подчеркивалась преемственность новой христианской столицы в деле спасения человечества – роль, утраченная «ветхим» Иерусалимом. По этой логике, организация городского пространства Киева во образ Константинополя также могла восприниматься современниками как претензия на право стать новым центром мира, столицей богоизбранной, обетованной или обещанной земли...»⁵³.

Таким образом, есть основания предполагать уже в 30-х годах XI в. начало формирования на Руси представления о Киеве как Новом Иерусалиме – центре спасения христианского человечества. «Государственную идеологию» (а в действительности, историософско-эсхатологическое сознание) Руси времен князя Ярослава Мудрого можно было бы выразить следующим образом: Киев – Новый Иерусалим, а окружающие христианские земли – «новоизбранные» Богом. Но богоизбранность «Русьской» земли, понимаемой как совокупность христианских (православных) земель (своего рода «территория спасения»), могла быть основана только на близящемся светопреставлении – хоть и «не случившемся» в 1036–1038 гг., но все еще вполне вероятном. Апокалипсизм в то время довлел не только новообращенной Руси, но всей христианской Европе. В Византии и других христианских государствах «вопрос о близкой кончине мира был в полном разгаре...», кончина мира «в XV и XVI вв. обратилась в главный вопрос времени»⁵⁴.

Но и после «пики» апокалипсических ожиданий, во второй половине XI в. идея избранности Руси в «последние времена» сохраняет свое значение. В «Чтении о житии и о погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» автор этого сочинения Нестор приводит в связи с Русью евангельскую притчу о хозяине, нанимавшем работников в свой виноградник. Перефразируя ее, он пишет: «Поистине бо и си праздъни быша, служащеи идолом, а не Богу. Но еда благоволи Небесный владыка... в **последняя дъни** милосердова о них и не дасть имъ до конца погыбнути в прельсти идольстеи»⁵⁵. Таким образом, «одиннадцатый час» иносказательно понимается как «последние дни» истории, а «служение идолам» – как «праздность», от которой Небесный владыка избавляет Русь по милосердию своему. Еще более отчетливо представление об избранности Руси в «последние времена» выражено, как отмечал уже А. А. Шахматов, в заголовке Новгородской Первой летописи младшего извода, в котором автор обещает поведать, «како избра Бог страну нашу на **последнее время**»⁵⁶. В рассказе же о князе Владимире в ПВЛ в уста князя вложены слова следующей молитвы: «Боже великий, створивый небо и землю! Призри на **новыя люди своя...**» [1, с. 162]. О крещении Руси там же говорится как о сбывшемся пророчестве: «... събысться пророчество на Русьстей земли... Благословен Господь Исус Христос, иже възлюбил **новыя люди** Русьскую землю...» [1, с. 162]. В «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» эта же мысль сформулирована так: «**новоизбранныи людие Руския земля** въсхвалиша Владыку Христа со Отцем и Святым Духом» [1, с. 320]. И если «*Русьтии людье*» – «*новиим людье*», то князь Владимир – «новы Константинъ великаго Рима» [1, с. 174–175]. В этом утверждении летописца можно уже увидеть зерно будущей историософской концепции Руси как Третьего Рима.

И. Н. Данилевский в ряде работ, получивших широкое признание в последнее десятилетие, выдвинул гипотезу об **эсхатологии как своего рода конструктивном принципе** древнейшей русской летописи: «Поскольку эсхатологические мотивы так или иначе присутствуют практически во всех рассмотренных фрагментах текста Повести временных лет, можно думать, что именно эта тема являлась определяющим и системообразующим концептом, лежащим в основе летописных текстов в целом», – утверждает исследователь⁵⁷. И. Н.

Данилевский предполагает убедительную интерпретацию заглавия первого русского летописного свода, где «временные лета» означают «преходящие сроки»: «Повесть временных лет» – это не «Предания минувших лет», а скорее «Весть последних времен».

Именно и только в эсхатологической перспективе становятся ясны мотивы богоизбранности «Русьской земли», которые можно считать смыслоопределяющими для русского ИТ, каким мы его видим в «Слове» митрополита Илариона и ПВЛ. «Страшный Суд и следующий за ним Конец света – доминирующая тема русского летописания, оригинальной древнерусской литературы в целом... Сами же «русьские» государства – от Руси Киевской и вплоть до Российской империи – при всех различиях основывались на обобщающей идее богоизбранности и по существу своему были *милленаристскими и хилиастическими*» (выделение авт. – И. Б.)⁵⁸.

Но и советский период, добавим мы, не становится здесь исключением. Мессианство русского (а после Великой Отечественной войны – советского) народа и хилиастическая основа коммунистической идеологии сыграют существенную роль в будущем, продолжив традицию «милленаристских» государств на Русской земле.

Таким образом, **идея русских как «новых людей» и Руси как царства «последних времен» есть основополагающая и фундаментальная предпосылка историософского текста русской культуры**. Русские предстают в качестве эсхатологического народа, еще будучи язычниками. Сначала византийские, а затем и киевские летописцы в рассказах о походах князя Олега на Царьград целенаправленно выстраивают образ Руси, атакующей Константинополь, по модели «Гога в земле Магог, князя Роша, Мешеха и Фувала». «Под названную цель... – отмечает Д. А. Добровольский, – специально подбирались материалы – выписки из переводных исторических сочинений и фрагменты библейских книг»⁵⁹.

Несколько позднее (в XII–XIV вв.), когда Русь стала мыслиться уже как новая Византия, апокалиптические аллюзии были перенесены на кочевые народы – половцев, а затем татар. Но уже автор «Повести временных лет» описывает набег половцев (1096 г.) через призму апокалиптики: «Вышли они из пустыни Етравской между востоком и севером, вышло же их 4 колена: торкмены и печенеги, торки, половцы. Мефодий же свидетельствует о них, что 8 колен убежали, когда иссек их Геден, да 8 их бежало в пустыню, а 4 он иссек. (...) А Измаил родил 12 сыновей, от них пошли торкмены, и печенеги, и торки, и куманы, то есть половцы, которые выходят из пустыни. И после этих 8 колен, при конце мира, выйдут заклепанные в горе Александром Македонским нечистые люди» [1, с. 265].

Исследователи сходятся в том, что здесь ощутимо влияние известного эсхатологического сочинения греческого происхождения – «Откровения Мефодия Патарского». Это – труд анонимного автора, IV или VII в., традиционно приписываемый епископу города Патар в Ликии (в Малой Азии, III–IV вв.) В «Откровении...» повествуется о событиях мировой истории от Адама и до конца мира, ожидавшегося в седьмой тысяче лет от «сотворения мира».

Славянский перевод «Откровения» стал известен в Киеве еще в ранний период становления древнерусской литературы. Уже в «Повести временных лет» дважды упомянуто это сочинение⁶⁰. Помимо прочего, в «Откровении Мефодия Патарского» написано: «На коньчину бо седмыа тысяча разорится царство Перьсько, и тогда изыидеть племя Измаилево отъ пустыня Етрева, и ишедъше ис пустыня соберутся вси вкупе... и власти почнуть до входа и до исхода севернаго и до востока и запада и будутъ вси под властью их... и престанеть служба Божия и устанеть всяка песнь церковная и будутъ жерци, акы людие, в время то, рекше в седмый век...»⁶¹.

«После нашествия половцев военные бедствия неоднократно вызывали к жизни легенды об «эсхатологическом народе». В XIII в. с народами Гог и Магог сравнивались при-

шедшие из восточных степей татаро-монголы. В компилятивном Тверском сборнике данный пассаж повторяется, татары при этом называются «безбожными моавитянами». Однако, пересказывая текст предыдущего автора, тверской летописец делает особый вывод: «Но все это случилось не из-за татар, а из-за гордости и высокомерия русских князей допустил Бог такое». Вообще мнение о том, что нашествие татар является платой за грехи, высказывалось в средневековых русских текстах неоднократно. Данная трагедия рассматривалась средневековыми авторами не только как военно-политическое, но и как эсхатологическое событие. Примечательно, что в летописях того времени описания татарского разорения перекликается с христианскими эсхатологическими текстами, как например «Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора»: «Овии убо затворяхуся въ град#хъ... инии же б#жаша в земли дальнии, инии же крыяхуся в пещерахъ и в пропастьхъ земныхъ. А иже въ град#хъ затворишася, ти испов#даниемъ и со слезами Богу молящеся, тако от поганыхъ немилостивно избъени быша, а инии же крыяхуся в горахъ и в пещерахъ и в пропастьхъ и в л#с#хъ, мало от т#хъ остася. Т#хъ же н# по колиц#хъ время#хъ осадиша въ град#хъ, изочтоша я в число и начаша на них дань имати татарове» [5, с. 156]⁶².

«Откровение Мефодия Патарского», «Видения пророка Даниила», Житие Андрея Юродивого, апокрифы, рисовавшие апокалиптические картины конца мира и загробной жизни, многочисленные другие переводные сочинения, войдя в корпус древнерусской литературы, питали национальное сознание, способствуя закреплению в мирозерцании эсхатологических черт», — отмечает Н. В. Сеницына⁶³. Безусловно, принимая данный тезис, несколько скорректируем выражения: относительно древнерусских текстов невозможно говорить ни о «**национальном сознании**», ни о «**мирозерцании**». Все эти категории ИТ возникнут значительно позднее (в России не ранее XIX в.). **Эсхатологические черты** входили не в «сознание», а непосредственно в бытие — в *кровь* и *плоть* человека «Русской земли», они закреплялись в самой природе этого человека и этой земли, в почве, в характере, в поведении, в быту. Эсхатологические черты стали неотъемлемой частью русского образа жизни и образа мысли.

Влияние же книжных источников (в особенности «Откровения Мефодия Патарского») существенно и в формировании такой основополагающей для русского ИТ эсхатологической концепции, как Третий Рим.

1.4. Эсхатология Третьего Рима

Деятельность преподобного Сергия Радонежского, предсказанная им победа на Куликовом поле и последовавшее затем постепенное освобождение от монгольского ига вносят существенные коррективы в русский ИТ. Возникающий концепт «Святая Русь» выводит на новый уровень эсхатологическое представление о богоизбранности Русской земли. Завоевание же Константинополя турками открывает совершенно новую историософскую перспективу, в которой главной категорией становится **«царство»** и, конкретнее, **«последнее царство»**.

Эсхатологию «царства» традиционно возводят к книге пророка Даниила. VII глава этой книги, а также созданный под ее воздействием иудейский апокриф Книга Еноха, как отмечает протоиерей Владимир Сахаров, сделались «главным источником апокалипсических идей для всех сочинений подобного рода»⁶⁴. В христианской эсхатологической традиции под влиянием книги Даниила и Апокалипсиса сложилось учение о тысячелетнем земном царстве Христа для воскресших праведников, которое будет создано самим Христом по истечении 6000 тысяч лет земной истории и вечным Царем которого будет Сам Спаситель. Это проповедовали не только еретики-хилиасты (такие как Керинф), но и учителя Церкви – Папий, мч. Иустин, Ириней Лионский и Ипполит Римский.

Но еще до истечения 6-й тысячи понятие Христианского царства было перенесено на империю нового Рима, созданную Константином Великим. Обновленная христианством Римская империя была провозглашена вечной. В IV в. о христианском царстве пишут Евсевий Кесарийский, прп. Ефрем Сирин, свт. Иоанн Златоуст. Последний развивает идею Римской империи как «удерживающего» царства, препятствующего наступлению конца времен и приходу Антихриста. У Козьмы Индикоплова (VI в.) Византийская империя (новый Рим) понимается как «слуга Христова строения», поскольку в ее пределах произошло воплощение Слова и протекала земная жизнь Спасителя. В «Книге, нарицаемой Козьма Индикоплов», читаем: «понеже и римское црство съпослствоующе христу въ в#кы томоу не истл#ет. Ибо пръвое се црство в#ра хрстови и то црство слоуга есть хрву строению»⁶⁵. Так считали не только восточные богословы, которых можно заподозрить в «ангажированности», но и западные – как, например, Седулий Скот Младший (VIII в.)⁶⁶. Конец Византии (1453 г.) настоятельно требовал объяснений в открывающейся новой эсхатологической и историософской перспективе. Такое объяснение и пытаются дать ряд русских текстов второй половины XV – первой трети XVI вв.

В «Повести Нестора Искандера», рассказывающей о падении Константинополя есть пророчество об освобождении Царьграда «русым родом», который при переписывании текста в Хронографе оказывается уже «русским родом». Так, уже в конце XV в. возникают предпосылки «греческого проекта», суть которого в том, что русский царь должен одолеть «безбожных моавитян» (то есть османских турок) и воцариться на престоле византийских василевсов, объединив под своим скипетром всех православных. Этот «проект» с самого начала, как теперь твердо установлено, имел католическое происхождение⁶⁷. И если Василий III и Иван IV отказываются от участия в этом сомнительном предприятии, утверждая, что турецкий султан не враг Руси, то при дворе Алексея Михайловича эта идея пользуется большим успехом, что подтверждает уже тот факт, что ее активным проводником является патриарх Никон. В конце XVII в. начинается активная антитурецкая политика, и для ее обоснования требуется даже переосмысление генеалогии «русского рода», который в сочинении Андрея Лызлова (1692 г.) уже не наследует скифам, но противостоит им. Под скифами же

понимаются и татаро-монголы, и турки (см. гл. II). Все это имеет огромные последствия для развития русского ИТ и вообще для российской истории.

Строго говоря, в начале XVI в. решений возникшего историософского вопроса, связанного с падением Византии, было два: либо начинается светопреставление, и перед лицом приближающихся антихристовых времен церковь Христова должна стать единой, как в первые века христианской истории. Либо – благодать удерживающего царства должна «перейти» на другую империю. Первое решение, как мы отметили, исходило, прежде всего, от Римского престола. Именно поэтому период со второй половины XV по первую половину XVII в. отмечен целым рядом историософских и эсхатологических легенд и подделок католического происхождения. Объяснялись они необходимостью создания антитурецкой коалиции, руководимой Римом⁶⁸.

Но и второе решение уже было разработано в католических кругах еще в IX в., в эпоху Карла Великого⁶⁹. Это – идея *translatio imperii*, которую в особенности развивает Оттон Фрейзингенский (ок. 1111–1158 гг.), обосновывая священный характер Священной Римской империи германской нации – Гогенштауфенов⁷⁰. Согласно этой теории, давшей собственно название государству, вечная Римская империя перешла от греков к франкам и далее к германцам. Об этом Оттон пишет в пятой книге своей «Хроники, или Истории двух царств». Начиная приблизительно с этого времени западные схоластики начинают понимать Римскую империю в «духовном» смысле, то есть относить пророчество ап. Павла об «удерживающем» к Римо-католической церкви. Впервые такую трактовку можно встретить у Гуго Сен-Викторского (1094–1141 гг.), в окончательных формулировках находим ее у Фомы Аквинского (1225–1274 гг.), который утверждает, что «*удерживающее* есть Римское царство, но не само по себе, а как продолжающее существовать в Римской церкви, пережившее из временного в духовное»⁷¹.

Еще в конце XIV в., как можно видеть, категория «царства» не была усвоена русским ИТ, будучи «переводной» и отражавшей реалии других культур. «Царями» называли как византийских василевсов, так и монгольских ханов. Не было представления о едином вселенском «вечном» царстве, тем более что власть «греческого царя» становилась исчезающе малой. Об этом свидетельствует послание Константинопольского Патриарха Антония IV великому князю Московскому Василию I, который распорядился не поминать царя за церковной службой. Вскоре он получил письмо от патриарха, где тот указывал на его ошибку: «Итакъ, н#тъ ничего хорошаго, сынъ мой, если ты говоришь: «мы им#емъ церковь, а не царя». Невозможно христіанамъ им#тъ церковь, но не им#тъ царя. Ибо царство и церковь находятся въ т#сномъ союз# и общеніи между собою, и невозможно отд#лить ихъ другъ отъ друга»⁷².

Итак, согласно патриарху Антонию и тысячелетней римо-византийской традиции, Царь отличается от прочих начальств, он свят в своем стремлении и возможности поддерживать благочестие во всей Вселенной, он собирает Вселенский Собор и законодательно закрепляет каноны, определяет правила христианской жизни. Царь вообще неотделим от Церкви, поскольку именно на нем, согласно Иоанну Златоусту, лежит священный долг «удерживающего», # *катέχων*. Распространение благочестия или препятствование нечестию во всей Вселенной, по слову патриарха Антония, – это и есть суть «удерживания».

Этот византийский урок и был усвоен Москвой во второй половине XV в., когда в отношении Ивана III стали произносить (пока неофициально) слова «царь» и «цесарь». Именно так титурует его ростовский архиепископ Вассиан Рыло в своем послании на Угру (1480 г.). В 1492 (7000) г. выходит «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы, где Русская православная Церковь представлена в перспективе «большого» ИТ. Зосима выделяет четыре этапа христианской истории: от эпохи раннего апостольского христианства ко

времени «православного первого царя Константина», далее от Константина до крещения Русской земли великим князем киевским Владимиром, «вторым Константином». Наконец, современная автору эпоха («последняя сиа лета») – время Ивана III, «нового Константина». Ивану III также дарован скипетр, «непобедимо оружие на вся врагы», он также покоряет «неверных» и «супостатов»⁷³. Фрагмент об уподоблении эпох и связи времен введен в соответствии с традиционным «центонно-парафразным» принципом (см. 1.3) евангельскими словами: «И якоже бысть в перваа лета, тако и в последняя, якоже Господь наш в Евангелии рече: «и будут перви последний и последний перви» (Мф. 19: 30). Здесь мы вновь сталкиваемся с основной идеей русского ИТ как идеей эсхатологической – русские народ на «последнее время», это «последние», которые станут «первыми» (см. 1.3.).

Эсхатологический контекст здесь незаменим для объяснения происходящих процессов. «Изложение пасхалии» отнюдь не случайно выходит в 7000 г. Самая обширная греческая пасхалия (расчет празднования православной Пасхи) не простиралась далее 7000 г., поскольку именно в этом году заканчивалось тысячелетнее царство Христа, должен был начаться Страшный суд над народами. Ожидание «скончания седьмой тысячи» возникло задолго до 1492 г. На Русь оно пришло от южных славян и из Византии. «Седьмая тысяча совершается, осьмая приходит и не приминет, и уж никак не пройдет», – писал митрополит Фотий (1410–1431 гг.).

«В одной русской пасхалии, – отмечает В. А. Сахаров, – против 1492 г. было написано: «Зде страх, зде скорбь! Аки в распятии Христовом сей круг бысть, сие лето и на конец явися, в неже чаем и всемирное твое пришествие»⁷⁴. Конец мира должен был наступить в марте, в связи с чем даже празднование новолетия в 1492 г. перенесли с 1 марта на 1 сентября. 25 марта 1492 г. заканчивалось трехлетнее господство «антихриста», которое видели в учении Схарии, главы «жидовствующих».

Но и «с окончанием 7-ми тысяч лет у нас не переставали ждать кончины мира», – отмечает прот. В. Сахаров⁷⁵. Через четверть века с небольшим распространился астрологический прогноз Николая Булева («Немчина») о неизбежном новом потопе, который будто бы произойдет в феврале 1524 г. и погубит все человечество, в связи с чем христианским церквям надо объединиться. Московский дьяк Михаил Григорьевич (Мисюр) Мунехин прислал иноку Спасо-Елеазаровского монастыря Филофею «философли речи Николаевы Латынина»⁷⁶, где вопрос о соединении церквей прямо связывался с грядущим потопом и присоединением России к антитурецкой коалиции. Как нетрудно заметить, апокалиптический мотив здесь выступал в качестве прикрытия мотива чисто политического⁷⁷. Но вместе с тем «предсказание нового всемирного потопы, глобальной катастрофы вновь возродило эсхатологическую тему «конца времен» и «спасения», целей и смысла земной истории человечества, ее этапов, то есть философии истории, хотя применительно к средневековым концепциям уместнее говорить об историософии», – пишет Н. В. Сеницына⁷⁸.

Опровергая предсказание «Латынина», Филофей и создал концепцию «Третьего Рима», дезавуировав католический апокалиптизм православной эсхатологической перспективой, в которой «царство нашего государя» отождествляется с «Ромейским царством», то есть последним христианским царством – неразрушимым, поскольку сам «Господь в римскую власть написася» [9, с. 296]⁷⁹.

Эта мысль, восходящая к Козьме Индикоплову⁸⁰, очень тонка и непривычна для современного «просвещенного» сознания; для человека средних веков же очевидно, что, если Господь Бог воплотился в пределах Римской державы и был внесен в списки населения во время переписи (о чем сообщает Евангелие от Луки: Бысть же во дни тыя, изыде повеление от кесаря августа написати всю вселенную... И идяху вси написатися, каждо во свой градъ

(Лк. 2:1–3), эта держава (власть, понимаемая во всех смыслах – как территория, владение «волость, область» и как правление, господство) – вечна и неразрушима. Ведь Бога нельзя «выписать» из книги, в которую Он уже раз сам «написался», будучи вписан во власть римского кесаря. Бог пребудет теперь в этой власти во веки веков. Возносясь к престолу Отца, он обещает послать Утешителя, Духа истины, который Церковью традиционно трактуется как Дух Святой, что и позволит самой власти стать «удерживающей», ведь именно в этой власти отныне будет пребывать Дух Божий. И сама власть, вместившая в себя Бога, становится подобна материнской утробе, выносившей Христа. Тем самым становится ясным, почему именно с IV в., то есть со времени становления «константинова» имперского христианства начинается сугубое почитание Богородицы. Культ Богородицы может быть только имперским, царским по своему характеру, поскольку Богородица символически и есть Царство, вместившее младенца-Христа. Отсюда и излюбленный в частности Ф. М. Достоевским народный мотив Богородицы-земли⁸¹.

Можно предположить, что этот пункт стал одним из первых в дальнейшем расхождении греческой и римской церковей, поскольку последней имперские смыслы христианства всегда оставались достаточно чуждыми. В католичестве Богородица должна почитаться только как образ Церкви, носящей папу-Христа. В «константиновом» же христианстве Богородица – Царство, Император – Христос, а Церковь понимается, таким образом, как Невеста Христова, а значит Царская Невеста. Царство поэтому понимается как Брак, Семья, в католичестве же места для брака не остается, и становятся закономерными, с одной стороны, celibат священства, с другой – куртуазный культ. Здесь же и узел полемики Филофея с католицизмом. Католики, впадшие, по Филофею, в аполлинариеву ересь, учат, что Христос не принял человеческой плоти, «но з готовую небесною плотию, яко трубою, д#вичьскою утробою прошед, ниже душа челов#чска приат, но вм#сто душа Духъ святой в нем пребывает» [9, с. 296]. А из этого богословского тезиса с необходимостью следует, что «падшаго Адама и вс#х от него рожденных челов#къ плоть не обожися, и, аще ли душа челов#чска не приал Господь, то и нын# душа челов#чска не изведены от адских» [9, с. 296]. Воистину здесь Филофей раскрывается как духовный писатель, старец, в современном значении. Чего стоит это блестящее сравнение прохождения материнской утробы – «яко трубою»! Итак, если Христос воистину воплотился, то есть принял человеческую плоть от материнской утробы, то плоть приобрела божественность, преображена. И, вечно пребывая в пределах империи, как в материнской утробе, Христос преображает и плоть государственную. Христос как бы «задержался» во плоти, а не прошел сквозь нее. Католическое же представление о прохождении Христа как бы сквозь плоть, «яко трубою», без «задержки», порождает далее особенную «ангеличность», «духовность», «небесность», «уранизм» – как в общественных институтах, так и в отдельных индивидах. Плоть понимается как «временная», стремится стать «духовной», индивидуализируется. Душа, подменяясь «духовным», согласно вещему слову Филофея, не выходит из «адского», оставаясь «от диавола пленены» [9, с. 296]. Не может быть у католиков «недвижимого царства», поскольку Христос в нем не «задержался». Он вышел в небо «яко трубою», и, как бы ни тянулись к Нему шпили готических храмов, достать Его они не могут – *«Где буду Я, туда вы не можете прийти»* (Ин. 7:34). Отсюда эта неизбывная тоска по недовоплощенному небесному, эта скорбь католичества, эта любовь к страстям Христовым, потому что именно в страстях Христос в последний раз предстает для католиков в воплощенном, человеческом образе. *«Се, человек!»* (Ин. 19:5). Разумеется, человек предельно индивидуализированный, психологизированный, несовместимый с такими символическими «абстракциями», как «царство» или «хлеб» (отсюда – спор о «пресуществлении»).

Мусульмане же («Агарины внуци»), покорив второй Рим, не разрушили Ромейского царства, поскольку в нем «в#ры не повредиша». Правильная вера, таким образом, по Филофею, и есть «римская власть». Царство простирается повсюду, где вера православна.

Литургически различие между православием, с одной стороны, и католичеством и иудейством, с другой, выражается в служении на квасном хлебе и опресноках. Первый символически соответствует обоженной плоти и царству, второй – «бесстрастной», «духовной», в сущности, мертвой плоти, в которую Дух или еще не вошел, или уже вышел, «яко трубою».

Именно в такой перспективе понятен следующий ход мысли старца Филофея – собственно к идее Третьего Рима как «православном царствии пресв#тл#йшаго и высокостолнейшаго государя нашего, иже въ всей поднебесной единаго христианом царя и броздодр#жателя святых Божиих# престол#х, святых вселенских апостолских церкве, иже в#сто римской и константинопольской, иже есть в богоспасном граде Москв# святого и славнаго Успения пречистых Богородица, иже едина въ вселенн#и паче солнца св#титя. Да в#си, христороубче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть *Ромейское* царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [9, с. 298]. Иначе говоря, Христос Бог ныне пребывает в богоспасаемом граде Москве, сакральным центром которого является Успенский собор, посвященный не умершей плотью, а «успевшей» и зримо пребывающей здесь Матери Божьей. В этом соборе, как известно, далее будут венчаться на царство русские государи, уподобляясь Христу, вышедшему человеком из материнской утробы, и обретая тем самым обоженную царскую плоть, неотделимую от святой Русской земли.

Если историософская логика «трех Римов» у Филофея держится на твердой почве исторических событий (великая схизма 1054 г., Флорентийская уния 1439 г. и ее следствие – падение Царьграда 1453 г., возвышение Москвы и собирание земель вокруг нее в конце XV – начале XVI вв.), то чрезвычайно интересно его утверждение или даже пророчество о невозможности Четвертого Рима. В самом деле, почему ему «не быти»?

Это положение, во-первых, основано на том же представлении о воплощении Христа в Третьем Риме. Ссылаясь на Псалмы Давида, Филофей относит слова: «Се покой мой въ в#к в#ка, zde вселюся, яко изволих» (Пс. 131: 14) – к христианской Церкви (нераздельной с Царством), где Христос недвижимо пребывает вовек. Во-вторых, невозможность «четвертого» вытекает из филофеевой интерпретации *Апокалиптической жены*, которая следует за описанием царства Третьего Рима. Третий Рим – это еще и Жена, облеченная в солнце (Откр. 12:1–4, 14–15). Солнечная символика встречается при описании церкви Успения Богородицы «иже едина въ вселенн#и паче солнца св#титя» [9, с. 298]. Здесь солнце – церковь, жена (Богородица) – царство. Свет солнца – свет откровения (апокалипсиса) православной веры Христовой, которую хочет погубить вышедший из бездны семиглавый змей, пускающий водяную реку. «Воду же глаголют нев#рие» [9, с. 300], – поясняет сам Филофей. Все христианские царства потопляются от неверия (неверных), и здесь еще один косвенный ответ Николаю Латынину: потоп, которым он пугает христианский мир, следует понимать иносказательно, и этот потоп (неверие) уже случился – и «токмо единаго государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит» [9, с. 300].

В написанном несколькими годами позднее послании великому князю Василию (между 1524 и 1526 гг.) Филофей заострит мысль о единственности царства: «вся христианскаа царства снидошася въ твое царство, посемь чаем царства, емуж н#сть конца» [9, с. 304]. Здесь явственен эсхатологический мотив: все христианские царства «снидошася»⁸² в одно, в этом есть знамение «последних времен». Филофей, как следует из заключительных строк его послания великому князю, относит к Риму-Москве следующее место Апокалипсиса: «Седьм главъ горы суть седьм, ид#же жена с#дитъ на нихъ, и царіе седьм суть: пять ихъ пало, и единъ есть, [а] другій еще не приде: и егда приидеть, мало ему есть пребыти» (Отк.

17:9–10). Семь глав змея тракуются в самом тексте Апокалипсиса как семь гор и семь царей. Москва (как Рим и Константинополь) – город «седмихолмый», царь же московский (ромейский) соответствует шестому из семи царей, который «один есть». Седьмой же, тождественный самому зверю, будет уже Антихристом, которому царствовать недолго. Поэтому и: «Уже твое христианское царство ин#м не останется, по великому Богослову...» [9, с. 304].

Таким образом, победить Русского (Ромейского) царя и завоевать Третий Рим некому. Захватить Москву (на короткое время) может только Антихрист. Но если сохранить православную веру, это не страшно: «посемь чаем царства, емуж н#сть конца» [9, с. 304]. Московское царство, Третий христианский Рим, непосредственно граничит с царством, которому «нет конца». Важно отметить, что, в сущности, это *одно и то же* царство, граница между ними практически незаметна: их разделяет только Антихрист, о котором в Апокалипсисе сказано загадочно: «б#, и н#сть, и преста» («был, и нет его, и явится», 17:8) и который воплощает неверие, как Христос воплощает веру. То есть эта граница не во времени: Христово царство не отодвинуто в будущее, оно непосредственно присутствует здесь и сейчас.

Поэтому Третий Рим не является утопией, в отличие от социалистического острова из современной Филофею книги Томаса Мора (1516 г.). Утопическое понимание Третьего Рима будет характерно для Нового времени, в особенности же, как мы увидим дальше, концепция Третьего Рима подвергается намеренным и ненамеренным искажениям в XVII и второй половине XIX в., когда ее эсхатологическое и историософское ядро представляют то в идеологическом, то в политическом или геополитическом русле. «Два историографических клише наиболее распространены, – отмечает Н. В. Сеницына, – характеристика этой идеи как официальной государственной и подмена ее понятием «второго Константинополя», то есть сведение к «византийскому наследию», которое тоже, в свою очередь, понимается одно-сторонне либо тенденциозно»⁸³. Более резко высказывается об этом Б. П. Кутузов: «Произошел подлог этой национальной идеи, доминанты русской истории, формула инока Филофея получает грубо политическое толкование»⁸⁴. Действительно, во второй половине XIX – начале XX в., когда началось активное продвижение Российской Империи на Балканы, возник призрак завоевания Константинополя, а в церковных кругах говорили и о Сирии и Палестине, которые следовало бы превратить «в Владимирскую или Харьковскую губернию». Митрополит Антоний (Храповицкий) писал в частности: «Вот тогда (после завоевания Константинополя и Иерусалима – И. Б.) со всею силою проснется русское самосознание, наука и поэзия возвестят миру о чувствах и молитвах русской души, и исполнятся чаяния последних Рюриковичей и первых Романовых о том, что Московскому царству суждено быть Третьим Римом, а четвертому Риму не бывать»⁸⁵. Третий Рим здесь – только чаяние, отнесенное в будущее время и связанное с имперскими завоеваниями. Его нет, но ему «суждено быть». Для Филофея же Третий Рим – эсхатологическое царство, которое есть здесь и сейчас, а не некий «геополитический проект» или «национальный идеал», хотя уже современники Филофея пытались переосмысливать идею Третьего Рима.

Так, в одном из текстов «Филофеева цикла» (который даже одно время приписывали самому старцу, считая его по позднему заголовку посланием к царю Ивану Васильевичу⁸⁶) уже можно увидеть элементы утопизма. Сама концепция, по точному замечанию Н. В. Сеницыной, здесь переосмыслена и находится в полемических отношениях с текстами, бесспорно атрибутируемыми как филофеевские. Принятое сегодня название этого сочинения – «Об обидах церкви». В нем есть небольшой фрагмент о Третьем Риме, который является, по сути, идеологическим переписыванием сформулированной ранее известной концепции. Трактую образ Апокалиптической жены, который есть и у Филофея, автор пишет: «И паки въ третий Римъ б#жа, иже есть в новую Великую Русию, се есть пустыня, понеже святыя в#ры пусти б#ша и иже божествени апостоли в них [не] пропов#даша, но посл#ди вс#х про-

свѣтятся на них благодать Божия спасительная его же познати истинного Бога. И едина нынѣ святая съборная апостольская Церковь восточная паче солнца во всей поднебесной и свѣтится, и единъ православный великий русский царь во всей поднебесной, яко же Нои в ковчезѣ спасенны от потопа, правя и окормляя Христову Церковь и утверждая православную веру»⁸⁷. Здесь мы видим, что образ Апокалиптической жены (она же – Богородица) понимается исключительно как Церковь, хоть и управляемая царем, царство же, что в корне расходится с посланиями Филофея, названо «новой Великой Русией», которая сравнивается с апокалиптической «пустыней», просвещенной «последи всех». Эти слова напоминают выражения древних летописцев, которые говорили о «новопросвещенном» русском народе (см. 1.3.), однако ведь это было в «доцарскую» эпоху, отстоящую на несколько веков от современных автору событий. Здесь история как бы поворачивается вспять и с легкостью «сбрасывает» то, что было только что обретоно и утверждено. Показательно именование «**новой Великой Руси**». Это не «новый Рим», не «новый Царьград», что соответствовало бы традиционной логике. **Новая Великая Русия – это фактически уже модернистская формула**, которую спустя полтора столетия несколько видоизмененной будут использовать в петровскую эпоху. Здесь предчувствуется уже утопический пафос новизны. Бытие Третьего Рима у автора сочинения «Об обидах Церкви» зависит не столько от промысла (как у Филофея), сколько от состояния нравов, а они, как всегда, оставляют желать лучшего: автор видит «добрых дел оскудение», «умножение неправды» и т. д. Иными словами, автор намекает на возможность падения Третьего Рима в силу повреждения нравственных устоев общества. Такая позиция будет близка в XVII в. «ревнителям благочестия», а в XX в. некоторым российским писателям, таким как А. Н. Толстой и Г. В. Иванов (4.6.). Но это как раз и подтверждает модернистский характер данной идеологической конструкции, которая довольно далека от концепции инока Филофея. Для последнего Третий Рим – это **эсхатология, а не нравственно-социальная утопия**; онтология, но не этика. Если у Филофея «наш царь» подобен самому Христу, то у его «продолжателя» «великий русский царь» уподоблен лишь пророку Ною в ковчеге, спасающему весь мир (или, точнее, все живое на земле). Отсюда уже один шаг до начала геополитической проектности, которая и развернется в правление следующей царской династии в России. В Новое время священный долг «удерживающего», # κατέχων, будет интерпретирован в терминах имперской политики, исходя из интересов которой цари будут расширять пределы Империи, освобождать христианские народы или вмешиваться в дела сопредельных государств. Русский Царь станет символизировать «геополитическую субъектность» христианского Востока также, как Папа – субъектность христианского Запада⁸⁸.

Тем не менее возникающая в XVI в. историософская концепция «Третьего Рима» подводит своеобразный итог развитию ИТ на Руси в предшествующий период, закрепляя за русским государством значение **эсхатологического Царства**. «Третий Рим», «Святая Русь» становятся доминантными понятиями в русском ИТ, расширяя и видоизменяя первоначальное представление о Русской земле, «последнем времени» и «новых людях» (см. 1.3.). Московское царство включается в мировую историю, в большой историософский текст и понимается как наследование пяти предыдущим великим царствам (Ассирийскому, Вавилонскому, Персидскому, Греческому и Римскому или по другой системе подсчета: Египетскому, Ассиро-Вавилонскому, Мидо-Персидскому, Греко-Македонскому и Римскому). Москве как городу, таким образом, сообщается сильное эсхатологическое напряжение. Неудивительно поэтому, что спустя несколько веков оборона Москвы дважды (в 1812 и 1941 гг.) вызовет беспримерный героизм русских людей, а в Наполеоне и Гитлере, с московской точки зрения, явственно будут проглядывать черты Антихриста.

Если до XV в. мы говорим только о фрагментах русского ИТ, то концепция Третьего Рима в значительной степени обобщает материал предшествующих столетий и предопределяет развитие русского ИТ в будущем. У Филофея Псковского «Третий Рим» – эсхатологи-

ческое царство, в которое сходятся, стекаются все предыдущие, и которое после гибели Рима Второго остается единым и единственным хранителем православной веры, удерживающей мир от пришествия Антихриста. Именно такой взгляд будет усвоен в правления Василия III и Ивана IV Грозного. Но важно отметить, что одновременно с ним возникает утопический предмодернистский взгляд на Московское царство как на «Новую Великую Русию», еще недавно бывшую «пустыней», а в настоящее время нуждающуюся в исправлении нравов. После смены династии и Смуты этот взгляд станет господствовать и в конце концов приведет к Расколу Русскую церковь и общество.

1.5. «Открытый Апокалипсис» и контроль над будущим

Утопизм, понимаемый широко, «архетипически» как мечта об утраченном рае, можно представить неизбывным свойством человеческого существа с начала земной истории. Утопия Нового времени имеет два главных источника, которые условно можно обозначить как «античный» и «христианский». Это, во-первых, заново открытые и «переписанные» античные мифы о золотом веке, а также прочитанные и переосмысленные платоновские диалоги «Государство», «Тимей», «Критий». Во-вторых, это особым образом истолкованные тексты Священного Писания, прежде всего – книги пророка Даниила и Апокалипсис Иоанна Божьего слова. Отчасти мы касались этого вопроса.

Особенно следует отметить фрагмент Откровения Иоанна, где говорится о тысячелетнем царстве праведников: *«И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время. И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет»* (20:1–5).

Это место, понятое буквально, уже в первые века христианства вызывало апокалиптические настроения и теории. Некоторые из них были признаны еретическими, другие остались в виде «теологуменов» как часть церковного предания. Собственно, хилиазм можно считать первой утопией на христианской почве. Это понятое в чисто земном смысле чаяние «жизни будущего века» – мечта о построении Царства Божия на земле. Хилиастические чаяния ранних христиан прекратились только с наступлением эпохи Вселенских соборов, и сам хилиазм, которому в разной степени сочувствовали многие отцы и учителя раннего христианства, такие как Иустин Философ, Ипполит Римский, Ириней Лионский, Коммодиан, Сульпиций Север, Лактанций и другие, был осужден на II Вселенском соборе как ересь. Хилиастическое творчество было остановлено только благодаря прекращению гонений и отождествлению империи Константина, второго Рима, с «тысячелетним царством» во главе с «удерживающим» Императором-Христом. «Третий Рим» был закономерным продолжением – концепцией, наследовавшей данной традиции.

Хилиазм возрождается в XII в. в отделившейся и переосмыслившей принцип империи Римо-католической церкви. В этой связи важно упомянуть теократическую утопию цистерцианского монаха Иоахима Флорского (ок. 1132–1202 гг.) и францисканских монахов-спиритуалистов, предсказывавших близкий конец мира и наступление Царства Святого Духа, которое они называли «веком свободы»⁸⁹. Иоахим Флорский провозглашал наступление эпохи Святого Духа с 1260 г., основываясь на Апокалипсисе 11:3 и 12:6, где говорится о «тысяча двухсот шестидесяти днях». Таким образом, Царство Божие на земле относилось в ближайшее будущее, следовательно, признавалось то, что оно не было воплощено во время рождения и земной жизни Спасителя мира. По сути, здесь начинается «постконстантиново» богословие, в котором возрождается апокалиптизм раннего христианства, усложненный влиянием «раввинистической схоластики»⁹⁰. В учении францисканцев просматриваются и социально-утопические черты. Расцвет апокалиптизма приходится на конец XV – начало XVI в. Реформация в Германии имела отчетливо выраженные апокалиптические устремления⁹¹, а у радикальных протестантов, таких как коммунисты Томаса Мюнцера, ана-

баптисты, индепенденты в Англии и далее многие американские харизматические секты – мормоны, адвентисты 7-го дня и т. д., апокалиптизм становится основой учения и соединяется с элементами социального утопизма. Вообще апокалиптизм и социальный утопизм становятся в радикальном протестантстве нераздельными. Это оказывает влияние на своеобразную «эсхатологию Просвещения» (см. 1.8.).

После Великой Французской революции следы хилиазма отчетливо просматриваются у французских социалистов-утопистов и в марксизме. Элементы хилиазма входят так или иначе практически во все новоевропейские утопии – от Томаса Мора до русских поэтов-новокрестьян и романов-антиутопий XX в.

Таким образом, мышление утопическое и мышление эсхатологическое, если и не пересекаются, то как-то соотносятся. Можно сказать, что **утопия – это «превращенная форма» эсхатологии**. Но важнее отметить, чем они принципиально расходятся.

Принципиальная разница между утопическим и эсхатологическим дискурсами заключается в том, что в эсхатологии *нет будущего времени*. Утопия же всегда является и ухронией, то есть она моделирует как пространство, так и время. П. Л. Бергер, исследуя ключевые характеристики современности, отмечал «глубокое изменение темпоральной структуры человеческого восприятия, в рамках которой будущее становится главной ориентацией не только воображения, но и деятельности... темпоральность, в пределах которой это будущее воспринимается – совершенно особого рода. Она поддается измерению и, по крайней мере, в принципе подвержена человеческому контролю. Короче говоря, это время, которое нужно подчинить себе»⁹².

Иными словами, проективный разум Модерна, отвергнув целомудренную откровенность истории, поставил апокалиптическое упование на *возвращение земного рая* в качестве реальной цели для будущего, сделал утопию проектом, чертежом, до которого необходимо «дотягивать» реальность.

Важно отметить, что Апокалипсис не утопия, это – пророческая книга. Пророческое слово, возвещающее Божественную волю о судьбах мира, – нечто принципиально иное, нежели человеческая мечта о будущем. Апокалипсис вообще неверно относить *только* к будущему. Пророчество не моделирует будущее (напротив, оно мыслит будущее уже состоявшимся, завершенным и вполне определенным), и потому оно, прежде всего, видоизменяет настоящее. В каком-то смысле апокалипсис всегда «now», и апокалиптические события разворачиваются одновременно в разных исторических эпохах – везде, где есть Церковь и ее метаисторическая схватка с древним змием, «который есть диавол и сатана» (Отк. 2:2). Пророческое слово царствует над временем, а не подчинено ему. Потому и невозможно «подогнать» время под апокалипсис, тогда как в утопии происходит именно «подгонка» реальности настоящего под заранее найденный ответ «будущего».

Настоящее в эсхатологии всегда открыто, не завершено и принципиально непроектируемо. Апокалипсис, в отличие от замкнутой в себе и завершенной утопии, всегда вершится, о чем писал в свое время Ж. Деррида: «Конечный смысл истории не подлежит обнажению, так как лишает историю непроницаемости и делает ее объектом сознания; но он не подлежит разоблачению еще и потому, что он уже открыт. То, что апокалиптическая истина существует в виде откровения, которое, разумеется, как открывает, так и скрывает истину конца, и есть наилучшее выражение открытого состояния истории, и «наступление» конца есть всегда дело настоящего – будущего»⁹³.

Апокалиптику, таким образом, можно считать промежуточной формой между эсхатологией и утопией. **Эсхатология в Новое время становится утопией через апокалиптику.**

1.6. Утопизм и апокалиптизм в церковном расколе XVII в.

XVII в. проблематизирует смысловое единство русского ИТ. В Европе, пережившей уже волны Реформации и Контрреформации, в этот период утверждаются политические нации, наступает эпоха, называемая в социальной истории как эпоха «Modernity» – Современность. Об этом как-то до сих пор не принято писать, но совершенно очевидно, что в России происходят аналогичные процессы, и применительно к русскому XVII столетию термин «Модернити» (далее – Модерн) вполне оправдан и продуктивен в исследовательском отношении. Это мы сейчас и намерены показать.

Прежде всего, в 1598 г. прекращается династия Рюриковичей, которая обеспечивала единство и преемственность русской истории на протяжении семи с половиной веков. Начинается Смута, из которой Россия выходит уже другой. Но происходит не просто смена одной династии другой. Происходит *апокалипсис* русской истории. Уже второй апокалипсис, если считать первым татарское нашествие (см. 1.3.). Итогом первого было обретение царства. Характерная черта нового апокалипсиса – «отнятие» Царства. Если посмотреть на события глазами книжного человека той эпохи, то *богоданное* эсхатологическое *Царство* сменяется «восстановленным», рукотворным, человеческим *государством*. Оно утверждается Земским Собором 1613 г., и – хотим мы того или нет – в сущности, избрание царя в данном случае незначительно отличается от демократической процедуры выборов, несмотря на все соборные формулы и клятвы, бывшие данью традиции. Иначе и быть не может: Бог отнял Царство вместе с последним царем, так как Царство и Царь (династия) нераздельны, соотносясь как *удерживающее* и *удерживаемый* (τό κατ' ἑσόν и # κατέχων в послании ап. Павла Солунянам), или как Святой Дух (Богородица) и Христос.

«Бог дал – Бог взял». Новое царство утверждается по «многоятежному человеческому хотению». И «многоятежность» эта проявит себя – и в XVII в. («бунташном»), и в XVIII в. (веке «дворцовых переворотов»).

События 1598–1613 гг. в России вполне уместно назвать **революцией**. Борис Годунов не был «природным» царем, что и вызвало в конечном итоге борьбу с ним и с его попытками закрепить трон за своими наследниками. Романовы были легитимны, но не были «богоизбранными», «природными» царями по существу, несмотря на грамоту «О природном государе Михаиле Романове», принесенную на собор донским атаманом и решившую исход дела в пользу будущей династии. Это событие показывает, как меняются (модернизируются) представления о природе царской власти.

«Именно в это время появляются понятия «праведный» и «неправедный» царь. Под первым понимался «справедливый» и «правильный» государь. При этом противопоставление «праведного» и «неправедного» царя зачастую принимало характер противопоставления подлинного (истинного) и неподлинного (ложного) царя»⁹⁴.

Различение «истинного» (подлинного) и «ложного» (неподлинного) относится к одному из фундаментальных признаков Модерна. Модерн – это своего рода «диктатура подлинного». Поэтому когда в начале XVII в. все большее распространение получает воззрение, согласно которому сущность власти царя узнается по ее делам – мы, несомненно, имеем дело уже с модернизированным институтом власти⁹⁵. Новая выборная монархия как форма политического правления была ближе к современному институту президентства, хотя монарх и обладал всеми внешними атрибутами царя. Избранный царь – это инновация XVII в. Земский собор не мог не реконструировать царство (иной политической формы представить или изобрести тогда просто не могли), но это была именно *реконструкция*, обусловленная

особенностями русского ИТ. Реконструктивность же (стремление, восстановить утраченное – то, что раньше воспроизводилось «само по себе») также ключевой признак Модерна⁹⁶. В дальнейшем (при позднем Алексее Михайловиче и в особенности при Петре I) эта реконструированная монархия, порывая с зависимостью от соборов, с неизбежностью развивается в абсолютизм.

Вплоть до начала XX в. в русском ИТ никакого иного значения для власти, кроме *царского, имперского*, просто не существует. Поэтому любая власть, которая в очередной раз вновь учреждает (восстанавливает) Россию (последние примеры еще свежи в памяти), с неизбежностью будет обрести признаками державности. Вне этих значений ИТ обесмысливается: русская история лишается смысла, и начинается очередной «апокалипсис». Забегая вперед, можно предположить, что по той же причине красногвардейцы Блока вдаль идут «державным» шагом, ведь в январе 1918 г. до советской державы было еще очень далеко. Но шаг исторической силы, победившей в России, не может быть никаким другим. Державный, только державный шаг может противостоять ветру и стихии апокалипсиса, хотя таинственно и подчинен ему.

П. Л. Бергер, выделяя ключевые параметры Современности, помимо *манипулирования будущим*, в числе главных называл также *абстракцию и индивидуацию*⁹⁷. Все эти признаки просматриваются как в личностях участников кружка «ревнителей благочестия» (или «боголюбцев»), задумавших реформу Русской Церкви и общества, возвысив их до «подлинного» Третьего Рима, так и в их деятельности. Н. Ф. Каптерев, с именем которого связано первое объективное осмысление проблемы Раскола, отмечал, что после Смуты «русская жизнь... стала понемногу сдвигаться со своих старых дедовских основ и устоев, стала... искать новых путей...»⁹⁸. Одни видели причину всех бед в «низкой народной нравственности» и желали «нравственно перевоспитать общество», другие желали исправления чинов и обрядов, третьи стремились к внедрению просвещения и научных знаний, четвертые – к заимствованию западных обычаев⁹⁹. Выделение нравственности как особой сферы как раз и является прямым следствием абстрагирования и индивидуации. В кружок боголюбцев в разное время входили протопопы Иван Неронов, Аввакум, Даниил, Логгин, поп Лазарь, примыкал к нему будущий патриарх Никон, возглавлял же его духовник царя протопоп Стефан Вонифатьев. Дальше, как известно, мнения бывших единомышленников разделились, и произошел Раскол: у нас впервые появились «древние» и «новые», первые встали на защиту «старины» – русской традиции, как они ее понимали, вторые – приняли никонову реформу, или «никоновы *новины*», как выражались староверы.

При этом традицию обе стороны понимали уже утопически – и те, кто хотел «исправить» и «улучшить» ее, и те, кто хотел «сохранить». Элементы утопизма несложно увидеть в деятельности «боголюбцев». Царство, подданными которого они являлись, в их представлении, не было «подлинным» Третьим Римом. Третий Рим понимается ими уже утопически, как *проект*, как задание на будущее. «Раскол не старая Русь, но мечта о старине... И вместо «голубого цветка» – полусказочный Китеж», – отмечал прот. Георгий Флоровский¹⁰⁰.

Выделение «ревнителей» как зачинателей первой русской модернизации, несомненно, может вызывать возражения. В частности, следующее: разве их нравоучительность не была традиционной чертой церковной культуры?

Действительно, обличительная, поучительная, *учительная* литература – неотъемлемая часть русской письменной традиции. Можно вспомнить в этой связи и «Поучение Владимира Мономаха», и «Моление Даниила Заточника», и многие другие произведения. Вообще социальный критицизм – важная часть христианского учения, в чем можно убедиться на примере проповедей Иоанна Златоуста, чрезвычайно ценимых на Руси. Характеризуя творчество арх. Дионисия, стремившегося подражать Златоусту, С. А. Зеньковский отмечал, что

«Троице-Сергиевский архимандрит так же, как и сам Златоуст, прежде всего сам мечтал о создании подлинного христианского общества, боролся за высокую нравственность мирян и духовенства и высоко ставил те чувства христианского страдания и солидарности, которые теперь можно было бы назвать христианской социальностью»¹⁰¹. Однако важно понимать: и архимандрит Дионисий, и Максим Грек, который был его наставником, ориентировались на традицию учительного слова, а поучение как *жанр* и, с другой стороны, требование *исправления* богослужебных книг и общественных нравов как попытка *прямого воздействия* на общество – это явления почти противоположные. Иоанн Златоуст не пытался подчинить общество себе, как это было свойственно представителям католической церкви, особенно в эпоху Ренессанса. С. А. Зеньковский отмечает, что духовным учителем Максима Грека был Савонарола¹⁰², и Савонаролу же по методу, силе обличения нравов очень напоминал основоположник кружка «боголюбцев» Иван Неронов¹⁰³. Любому непредвзятому исследователю ясна разница между методами воздействия на общество святителя Иоанна, одного из вселенских отцов и учителей, и трагического героя эпохи позднего Средневековья, сжигавшего на костре «греховные» произведения своих современников.

Жанр поучения предполагает пассивное внимание, наставляемое лицо, читающее строки или слушающее, уже исправляется *самим словом*. Ведь исправление не человеческих рук дело. В деятельности же ревнителей и в особенности патриарха Никона заметно стремление создать нравственный идеал и подчинить ему будущее: человека подчинить церковной дисциплине, государство – церковной иерархии и канонам, а царя – патриарху. Взгляды Никона характеризуются исследователями как «теократическая утопия»¹⁰⁴. Но и взгляды кружка ревнителей в целом определяют как «теократический хилиазм»¹⁰⁵. У протопопа Ивана Неронова «моралистическая карьера проповедника» (по анахроническому и, тем не менее, точному выражению С. А. Зеньковского¹⁰⁶) начинается с того, что он увещевает ряженых, *по старинному обычаю*, весело проводящих предрождественские дни. То есть он сразу, с самого начала своей деятельности выступает против традиционного образа жизни с позиций жесткого морального ригоризма. «Неронов как бы *рвет с традицией* (курсив мой – И. Б.) и ищет спасения, спасая других...», он открывает «новый стиль русского подвижничества и религиозной деятельности, направленной... на улучшение жизни церкви...»¹⁰⁷.

Таким образом, в конце 20-х – начале 30-х гг. XVII в. на защиту православной традиции в России стали люди, действующие уже «обкатанными» в католичестве модернистскими методами – абстрактного морализирования (общая проповедь) и индивидуации (индивидуальная исповедь). Зависимость нравственности от индивидуальной исповеди была ясна в частности Вольтеру, который отмечал недостаток того и другого даже в петровской России – несомненно уже сильно продвинутой в данном отношении по сравнению с реалиями XVI века.

Патриарх Никон, как и его визави протопоп Аввакум, вышел из кружка ревнителей благочестия. Они расходились не в целях (и тот, и другой стремились к большему «оцерковлению» общества), а скорее в методах. И тот, и другой разделяли апокалиптизм своей эпохи. Строительство Нового Иерусалима, куда уже вот-вот должен сойти Христос (как бы бегство **Апокалиптической жены**, отождествляемой с Церковью, из Рима-Москвы), было именно утопическим чаянием. Но и противники Никона, видевшие в нем Антихриста, несомненно, смотрели вперед под знаком апокалипсиса. «А инаго уже отступления нигде не будет, везде бо бысть, последняя Русь зде, и то от часа сего на горшее происходит будет царьми нечестивыми. То суть рози антихристовы, ими силно дело все отступническое, без тех же немощно», – пишет дьякон Федор¹⁰⁸. Мы снова видим характерные признаки русского ИТ: Русь названа «последней» перед окончательным отступлением человечества от

Христа, которое уже происходит, и теперь только час от часу будет горше, поскольку грядут «нечестивые цари» – те самые «роги антихристовы», о которых сообщает Апокалипсис (Откр. 17:3–18). Будущего нет, оно уже наступило; Русь еще «здесь», еще держится, но скоро отойдет в прошлое и скроется, как Китеж.

1.7. Пространство и время в «Повести и взыскании о граде сокровенном Китеже»

Одной из первых русских утопий является, вне всякого сомнения, легенда о граде Китеже. В ней можно увидеть переход от эсхатологического дискурса к утопическому. Традиционно в легенде выделяют две части. Разорение Батыем Малого Китежа и гибель князя Георгия Всеволодовича, имеющие под собой историческую основу, относятся к **эсхатологической** части легенды, связанной со «Сказанием о погибели Земли Русской» и летописными рассказами о татарском нашествии, в которых татары предстают апокалиптическим народом, выпущенным на малое время, чтобы карать за грехи (см. 1.3.). Батый описан как «нечестивый царь», что на языке того времени могло соотноситься или с одним из «голов» зверя, или с самим зверем-Антихристом: «Попущением Божиим гр#х ради наших прииде на Русь воевати нечестивый и безбожный царь Батый. И разоряше грады и огнем пожигаше, церкви Божия такоже разоряше и огнем пожигаше же. Людей же мечю предаваше, а младых д#тей ножом закалалаше, младых д#в блудом оскверняше. И бысть плач велий»¹⁰⁹.

Вторая часть легенды – «Повесть и взыскание о граде сокровенном Китеже», как отмечают комментаторы, «лишена всякого исторического фона, она принадлежит к типу легендарно-апокрифических памятников, трактующих о земном рае. Образ «сокровенного» града Китежа стоит где-то посредине между «земным раем» древнейших русских апокрифов и Беловодьем, легендарным счастливым краем, ставшим столь популярным среди русских крестьян в XVIII в.» [5, с. 481].

Действительно, поиски земного рая – важная составляющая древнерусской эсхатологической литературы, которую, наряду с апокалиптикой, также можно считать одним из источников будущих утопий. Известно, например, послание Василия Новгородского Федору Тверскому о рае. Василий Новгородский оспаривает мнение, что рай существует лишь мысленно (то есть «духовно»): «А что, брате, молвишь: «Рай мысленный», ино, брате, такъ то и есть мысленный и будет, а насаженный – не погыблъ, и нын# есть. На нем же св#тъ самосияненъ, а твердь запята есть до горъ техъ раевыхъ» [6, с. 46]¹¹⁰. То есть для автора послания земной («насаженный») рай существует не мысленно, он реален, здесь и сейчас, в нем свет светит самосветящийся, а твердь его недоступна людям, которые могут прийти только до райских гор. Для автора же «Повести...» Китеж-град (метафора рая) полностью мысленен, «духовен»: «И сей град Большой Китеж невидим стал и оберегаем рукою Божиею, – так под конец века нашего многмятежного и слез достойного покрыл Господь тот град дланию своею. И стал он невидим по молению и прошению тех, кто достойно и праведно к нему припадает, кто не узрит скорби и печали от зверьянтихриста» [5, с. 181]¹¹¹. Китеж становится символом духовного, невидимого мира, в который надлежит «бежать» желающему спастись человеку. Причем для автора «Повести» этот невидимый мир получает и временное изменение как чудесное прошлое, в которое происходили самые невероятные вещи: «яко бысть много в прежняя времена сего» [5, с. 182]. Китеж становится символом утраченного царства, Третьего Рима, путь в который теперь осилит только истово верующий и желающий спастись.

При этом реальность Китежа несомненна для автора, хоть она и отстоит во времени. Это «барочная» утопия, где действуют три времени. Во-первых, идеальное царство, царство святых, которое отнесено **из настоящего в «прежняя времена»**. Во-вторых, **апокалиптическое будущее**: царство проявится в «последнее время», «на конец века»: «И невидим будет Большой Китеж даже и до пришествия Христова» [5, с. 177]. Таково, по мнению Р. Рахматуллина, назначение большинства барочных вещей – таких как Царь-пушка, царь-колокол

и другие. Китеж-град, сработанный по наказу князя Георгия, оказывается такой же «вещью последнего времени»¹¹². **Настоящее** же, в-третьих, присутствует в легенде как «трудный путь» к обретению царства – **труд**, который может быть вовсе безуспешным: Китеж для многих так и останется невидимым, недостижимым. И это тоже черта барокко: «Барочного работника подстерегает странный фатум. Его труд без успеха. Труд повторений – и притом линейный. Труд длительный, когда не бесконечный, и бесконечность его кажется дурной»¹¹³. Таким образом, ИТ текст осваивает новые смысловые категории: «прежние времена» и «труд». Эти понятия в дальнейшем будут существенны для романтической (консервативной) и социалистической утопий. В последней «избавление» (эсхатологическое понятие) от непосильного и бесконечного труда будет видеться в социальной революции, синонимичной апокалипсису.

Сокрытие Китежа происходит «под конец века нашего многомятежного». Этот конец уже наступил, поскольку в московском царстве воцарился Антихрист [5, с. 181].

Для традиционного автора древнерусских текстов будущее всегда эсхатологично – настоящее прямо ведет к апокалипсису и Страшному суду. Но здесь все немного иначе. Будущее уже почти наступило, Антихрист воцарился, остался «последний акт» – пришествие Христа. Но поскольку «последний акт» откладывается, будущее как бы растягивается в дурную бесконечность настоящего, исполненную долгого и, скорее всего, бессмысленного, безуспешного труда. Это и есть господство «духовного антихриста». Ясно, что **освобождение от этого рабства и гнета бесконечного труда вскоре будет представляться как именно социальная революция, подлинный апокалипсис**.

Другое отличие «Повести и взыскания...» от традиционных текстов в особой позиции по отношению к прошлому. «Утраченный рай» выступает тут в качестве архетипа, и Китеж метафорически выражает рай. Но это не рай в буквальном смысле (что опять-таки выделяет Китежскую легенду из ряда традиционных текстов), а это «**прежняя времена**» – целая историческая эпоха, эпоха Московского царства, осознающаяся как безнадежно утраченная, прошедшая. Лишь немногие и через особый подвиг способны отыскать путь в царство, ставшее невидимым, «духовным».

Подобной же «китежской» барочной логикой, несомненно, руководствуется и патриарх Никон, который строит свой одновременно апокалиптический и утопический Новый Иерусалим для принятия Христа, как бы «выводя» святость из Москвы – из земного царства в «истинное»¹¹⁴. Никон «манипулирует будущим», что, как мы указали, является одним из ключевых признаков Современности.

«А иже хотящаго и желающаго спастися подобает б#жати мира и сласти его. Еже рече той Иоанн, провид# Духом Святым, яко жена поб#жит въ пустыню, и змий гоняше в сл#д ея, иже и совращает с праваго пути хотящаго жити смиренным и духовным путем» [5, с. 178]. В этой интерпретации «вечного» сюжета русского ИТ об **Апокалиптической жене** заметно присутствие фактора **индивидуации**: змей угрожает не всей полноте церкви-жены, а «хотящего жити» смиренно и «духовно». Так появляется нововременное представление об особой «духовной» жизни индивида. Духовный индивид, подобно жене, должен бежать от мира, подчинившегося зверю. Именно в этой же логике Никон бежит из Москвы в свой *Новый Иерусалим*. Но и в русском беспоповском старообрядчестве возрождаются те же представления ранних христианских и даже пред-христианских общин.

Вместе с тем есть разница между западноевропейской и русской утопиями, возникающими в одно время. С одной стороны – «Новая Атлантида», с другой – град Китеж; Атлантида «всплывает», Китеж уходит на дно. С одной стороны – «место, которого не существует» (остров Утопия, Город Солнца), с другой – существующая и вполне конкретная реальность Третьего Рима, которая переосмысливается как исчезающая, «духовная» и неви-

димая. Европейские утопии постепенно осуществляются, по ходу превратившись в свою противоположность, а русские «уходят на дно» истории, не завершаясь, оставляя возможность проявиться в «последнее время», в самом конце.

Таким образом, раскол оформляет разность историософских подходов, проводя границу между «древним» пониманием истории в эсхатологической перспективе и ее нововременной утопизацией и идеологизацией.

Начиная с раскола традиционная идея Святой Руси (триединство святой Церкви, священной Власти и Народа Божьего – хранителя православной Веры) распадается на три *модернистских идеологии*: 1) идеологию святого народа, отдельного и противостоящего государству и «господствующей» церкви (Семен Денисов)¹¹⁵; 2) клерикальную идеологию независимой от государства Церкви, стремящейся к надгосударственному и наднациональному объединению всего Православия («теократическая утопия», патриарх Никон¹¹⁶), и, наконец, 3) идею великого Государства, поглотившего народ и церковь (наиболее репрезентативно сформулировал Феофан Прокопович¹¹⁷, а осуществил Петр I).

Так, довольно независимо друг от друга, эти три идеологии просуществовали весь XVIII и большую часть XIX в., пока конфликт между ними не обострился и не принял в России предреволюционный характер.

1.8. Апокалиптический утопизм Просвещения (Н. М. Карамзин и П. Я. Чаадаев)

«Историософский стиль»¹¹⁸ в России Нового времени берет начало, что вполне очевидно, в работах Николая Михайловича Карамзина (1766–1826 гг.). Были, без сомнения, и более ранние историографы, и попытки историософствования¹¹⁹, но все же впервые на новом этапе (собственно, с послераскольного времени) концептуальное и целостное осмысление русской истории предложил именно он.

В письме Мелодора к Филалету (1794 г.) он выражает крайнее разочарование философской просвещенческой утопией: «Мы надеялись скоро видеть человечество на горней степени величия, в венце славы, в лучезарном сиянии, подобно ангелу Божию... Век просвещения! Я не узнаю тебя – в крови и пламени не узнаю тебя – среди убийств и разрушения не узнаю тебя!.. *Небесная красота* прельщала взор мой, воспаляла мое сердце нежнейшею любовью, в сладком упоении стремился к ней дух мой, но – небесная красота исчезла – *змеи* шипят на ее месте! – Какое превращение!» (179–180)¹²⁰.

Во всем этом мы видим признаки последовательного развития утопической логики Просвещения. Ю. М. Лотман пишет, что основой культурного мифа Просвещения была вера в завершение периода зла и насилия в истории человечества. Порождения суеверия и фанатизма рассеиваются под лучами Просвещения, наступает эра, когда благородная сущность Человека проявится во всем своем блеске»¹²¹. Это описание типологически близко ренессансному мироощущению, как его сформулировал М. М. Бахтин: «Люди провожали мрак готического века и встречали солнце нового времени»¹²². При этом Лотман говорит об «антитрадиционализме» Просвещения, которое и позволяет противопоставить его Ренессансу: если «человек Ренессанса восстанавливал прерванную традицию, человек Просвещения – порывал с традицией; человек Ренессанса стремился ощутить свои корни, он дорожил именем римского гражданина и был убежден, что прерванная история человечества в его эпоху возобновляется. Как Гамлет, он считал себя предназначенным к тому, чтобы восстановить связь времен. Человек Просвещения обрывал корни, считал, что история кончена или близка к завершению...»¹²³. Нетрудно увидеть, что если следовать этой схеме, предромантизм (мировоззренческие и эстетические установки которого были близки Карамзину начиная с середины 90-х гг. XVIII в.), как и собственно романтизм (о чем пойдет речь ниже), были не чем иным, как своеобразной «ренессансной реакцией» внутри Просвещения.

И Ренессанс, и Просвещение обладали революционным пафосом. Но если пафос первого был в возврате к истокам, то пафос второго – в обретении небывалой новизны. И последнее, странным образом, как замечает Лотман, сближало человека Просвещения с христианами первых веков: «Он проклинал существующее как царство тьмы, отвергал существующую традицию и чаял наступления нового неба и новой земли. Зло для него воплощалось в *реальной истории* человечества, а добро – в *утопической теории* (курсив мой – И. Б.). Как и христианин первых веков, он был убежден в том, что Великое Преображение должно произойти со дня на день»¹²⁴. Это сближение прямо выводит на эсхатологию Просвещения – конечно, «секулярную» утопическую эсхатологию. Этот, так сказать, «просвещенный эсхатологизм» или даже «просвещенный апокалипсизм» станет основой мировоззрения первого поколения революционных романтиков, в частности А. И. Герцена, а отдельные его черты можно увидеть уже у П. Я. Чаадаева (ср. его выражение «великий апокалиптический синтез» (см. далее).

Карамзинский Мелодор видит историю чередой сменяющихся циклов «просвещения» и «варварства», один период по какому-то «чудному и тайному закону» сменяется другим. Все вместе образует некий замкнутый круг: «Вечное движение в одном кругу, вечное повторение... вечное смешение истин с заблуждениями и добродетели с пороком» (182–183). Карамзинский же Филалет, утешая, возражает Мелодору: «Всякий век имеет свой особый нравственный характер, – погружается в недра вечности и никогда уже не является на земле в другой раз». При этом: «Все несправедливое, все ложное гибнет... одна истина не страшится времени; одна истина пребывает вовеки!» Таким образом, просвещенческая модель линейного времени противопоставлена здесь романтической модели «вечного возвращения», смысл истории не в вечной смене одного другим, но в борьбе добра со злом, истины с заблуждением – и эта борьба не бесконечна. Истина и добро, если и не победят «в сем мире» при жизни, торжествуют в вечности, мире ином: там «венец бессмертия и радости ожидает земных тружеников» (189). Мы еще вспомним эту историософско-эсхатологическую концепцию, когда будем говорить о Блоке.

При этом углубленное изучение русской истории со временем позволило Карамзину увидеть в ней совершенно особую, исключительную роль государства. «Центральная историософическая тема российской историографии и литературы (тема русской государственности) восходила к Карамзину, – пишет Р. Ф. Юсуфов. – Сделав тему государственности содержанием истории, писатель угадал в ней концентрированное выражение всего духа русской истории»¹²⁵. Здесь следовало бы все же оговорить: «весь дух истории» – обобщение слишком широкое; «государство» как ключевая историософская категория возникает все-таки не ранее XVI столетия, а в особенности в XVII в. начиная с работы «Левиафан» Гоббса. Применительно к русскому ИТ первичными будут такие категории, как «Русская земля», «Царство», «Третий Рим». О государственности как концентрированном выражении духа русской истории можно говорить не ранее петровского времени. Если формулировать афористически: Государство начинается там, где заканчивается Царство. А Царство (в его эсхатологическом понимании) необратимо разделяется в эпоху Раскола. Относительно XVIII–XIX и частично XX вв. действительно вполне корректно говорить о государстве как концентрированном выражении духа истории.

У Карамзина же, как заметил прот. Василий Зеньковский, начинает воскресать идея священного характера власти, оживает идеология XVI в., но уже, конечно, без религиозного пафоса. Религиозность для Карамзина, прошедшего школу масонства и в целом разделяющего господствующие взгляды своей эпохи, могла носить исключительно приватный характер – в духе сентиментализма и раннего романтизма. По мнению о. Василия Зеньковского, в «хранительном» патриотизме Карамзина святоотеческое обоснование священного характера царской власти «подменяется заботой о славе России, мощи и величии ее»¹²⁶. Мы бы не стали в данном случае говорить о «подмене», но скорее о *расщеплении* некогда триединой церковно-государственной идеи (см. 1.7.). Карамзин просто следует одним из русел «разделившегося в самом себе» Священного Царства – в фарватере Петра I с его идеей Великой России. «Великая Россия» – это обмирщенный, секуляризованный извод Третьего Рима, где слава и величие ценны сами по себе, а не как необходимый элемент *удерживающей* государственности.

Несмотря на общие источники (французские традиционалисты: Ж. де Местр, Балланш, Ламенне и «просвещенный эсхатологизм»), к совершенно противоположным Карамзину взглядам пришел П. Я. Чаадаев. Основа его историософской концепции – идея Царства Божия, сходящего на землю. По Чаадаеву, христианство полностью раскрывается в истории, где незримо действует и постепенно воплощается «божественная вечная сила». Прогресс – видимое проявление Царства Божьего, которое постепенно устанавливается на земле. Чаадаев смотрит на историю как на разворачивающуюся мистерию Искупления: «В христиан-

ском мире все необходимо должно способствовать – и действительно способствует – установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что он пребудет в Церкви своей до скончания века. Тогда новый строй, – Царство Божие, – который должен явиться плодом искупления, ничем не отличался бы от старого строя – от царства зла, – который искуплением должен быть уничтожен, и нам опять-таки оставалась бы лишь та призрачная мечта о совершенстве, которую лелеют философы и которую опровергает каждая страница истории» (50)¹²⁷.

В академическом переводе это звучит чуть иначе: «В мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле. В противном случае дела опровергли бы слова Спасителя. Он бы не был среди своей церкви до скончания веков. Новый строй – Царство Божье, который должен наступить благодаря искуплению, – не отличался бы от старого строя, – от царства зла, – который должен быть искуплением искоренен...» [1, с. 332]¹²⁸.

Интересно, что оба современных перевода этого отрывка неточны. В одном случае: «Тогда новый строй, – Царство Божие, – который должен явиться **плодом искупления**» – вводится будущее время и несуществующее в оригинале слово «плод». Мысль Чаадаева тогда можно понять так, что новый строй должен явиться в самом конце времен как плод, то есть результат и цель Искупления. Другой академический перевод звучит более точно, хотя также подтягивает мысль Чаадаева к догматическому христианству: «Новый строй – Царство Божье, который **должен наступить благодаря искуплению...**». То есть наступление Царства Божьего отнесено в будущее («должен наступить»).

Чаадаев же употребляет здесь прошедшее время: “L’ordre nouveau, le regne de Dieu, que la redemption devait effectuer...” [1, с. 99] – «Новый строй – Царство Божие, который **должно было осуществить искупление**».

То есть Чаадаева следовало бы понять так: событие Искупления, уже раз состоявшееся, должно было истребить на земле царство зла и осуществить новый строй – Царство Божие. И если этого еще не произошло до сих пор, то, значит, идет *процесс*: «пружина» Искупления медленно «разжимается» в истории и к концу времен «разожмется» до конца. Творец понимается здесь вполне в духе Просвещения, деистически: он однажды «запустил механизм» искупления, и теперь этот механизм работает. И если мы верим в Искупление, то должны верить и в «новый мировой порядок» (L’ordre nouveau). Можно додумать чаадаевскую мысль до конца: если новый порядок не осуществляется, значит, никакого искупления вовсе не было. Доктрина Чаадаева, таким образом, имеет чисто атеистическую подоплеку – вернее, «изнанку». По сути дела, Чаадаев сформулировал учение, близкое «христианскому социализму», на что справедливо в свое время указал кн. П. Вяземский, сказав о Чаадаеве, что он «сенсимонствует». Действительно, именно в то самое время, когда он создает свои «Философические письма», в Европе набирает силу «социальный католицизм» и почти неотличимый его двойник – христианский социализм. Практически все первые социалисты были католиками – Кампанелла, Сен-Симон, Фурье, Ламенне, Прудон... Некоторые из них (Сен-Симон и Ламенне) даже пробовали сочетать то и другое. Это в конце концов вело к отлучению от церкви, поскольку католичество было травмировано, прежде всего, Французской революцией, когда как либеральные (что не удивительно), так и социалистические идеи были направлены прямо против христианской государственности и господствующей церкви. Но все равно даже у самых последовательных и яростных борцов за социализм сохраняется «католическая закваска». Об этом со своим неизменным сарказмом писал Герцен. Сурово критикуя последний труд Прудона за его римско-патриархальный дух, он называет автора «архиереем социализма»: «Прудон заключает свою книгу католической молитвой, положенной на социализм; ему стоило только расстричь несколько церковных фраз и прикрыть их,

вместо клобука, фригийской шапкой, чтоб молитва «бизантинских» архиереев – как раз пришлась архиерею социализма!» [5, с. 236–237]¹²⁹.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.