

А.В. Черняев

Проблемы социально-философской антропологии в истории русской мысли (период Средневековья)*

Характерной приметой современных гуманитарных исследований является их антропологическая направленность, обращенность к различным проявлениям личностной жизни человека в прошлом и настоящем. Этот антропологический вектор во многом стал реакцией на длительное доминирование социологического подхода – в частности, в исторических науках, где, по словам А.Я.Гуревича, «в результате сосредоточения интересов на политико-экономической и социологической проблематике человек – реальный участник и творец истории – был как бы “потеснен” безличными силами и процессами, либо вовсе забыт. Слияние истории с социологией и политэкономией вело к дегуманизации истории»¹.

Но, разумеется, осознание этой проблемы не может означать отказа от социального ракурса в гуманитаристике, ведь помыслить человека вне его социального бытия тоже невозможно. Путь изучения человека в его взаимодействии с обществом предлагает социально-философская антропология, метод которой может также иметь историческое, историко-культурное и историко-философское применение. Как отмечает В.С.Барулин, «выявление имманентности свободы и творчества человека, их связи с человеческой духовностью, раскрытие всех этих сторон человека в конкретно-историческом контексте применительно к различным эпохам, социальным слоям, культурам – все это позволяет значительно углубить понимание человека, его взаимосвязи с обществом»².

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 08-03-00123а.

Прочтение истории русской мысли с точки зрения социально-философской антропологии – еще не реализованная, но вполне актуальная и продуктивная задача. Она подразумевает, с одной стороны, экспликацию и анализ тех рефлексий и концепций человека, общества и их взаимосвязи, которые присутствуют в русской философской культуре, а с другой стороны, их соотнесение с реальной социальной практикой. Исследование проблематики социально-философской антропологии в истории русской мысли приближает к уяснению национально-культурного бытования таких концептов, как личность и общество, честь и достоинство, свобода и ответственность, право и власть, человек и культура. В то же время, итоги подобной работы могут иметь значение в качестве теоретического ресурса для осмысления насущных социально-политических, культурологических, духовно-нравственных проблем российского общества. В том числе – вопросов, связанных с теорией и практикой прав человека, с формированием гражданского общества и правового государства.

Предлагаемая статья задумана как первый шаг на этом пути. В ней предпринимается попытка анализа антропологических представлений в культуре дохристианской Руси, проводится их сопоставление с пониманием человека и общества в христианской богословско-философской традиции, рассматривается рецепция новой религии на уровне личностного самосознания русских людей и социальных отношений первого этапа русского Средневековья – до формирования централизованного государства в XVI в. и начала следующего периода в истории освоения русской мыслью проблематики человека и общества.

Достоверная реконструкция религиозных верований и мировоззренческих представлений людей дохристианской Руси является задачей довольно проблематичной. В русской дохристианской культуре не могло не быть своих форм мудрости и духовности, своих самобытных подходов к осмыслению бытия мира и человека, природы и общества. Однако по причине отсутствия письменности, а также вследствие методичной борьбы распространителей христианства с «языческими пережитками», в распоряжении исследователей практически нет прямых и достоверных источников, на основании которых можно было бы составить представление о картине мира наших далеких предков. Любая попытка осуще-

ствить такого рода реконструкцию обречена на гипотетичность, примером чего может служить, к примеру, книга М.В.Поповича «Мировоззрение древних славян», в которой гораздо больше открытых вопросов, чем уверенных утверждений. При отсутствии непосредственных свидетельств, характеризующих мировоззрение человека дохристианской Руси, исследователь вынужден строить параллели с культурами других народов аналогичной стадии развития. Еще один путь – обращение к материалам устного фольклора, которые не являются аутентичными источниками, поскольку зафиксированы по прошествии значительного времени, в течение которого многие народные представления эволюционировали, в том числе и под влиянием христианства. Ни тот, ни другой метод не могут гарантировать достоверности воссоздания духовного мира древнерусского человека дохристианской культуры. Однако иных путей нет, и остается использовать существующие.

Согласно общему мнению исследователей, характерной чертой первобытного общества является своеобразная недифференцированность общественного целого (рода, племени и других первобытных общностей), «растворенность» индивида в роде, делающая именно род единственным активным субъектом социального действия и творчества. Следы недавней первобытности проявляются и в своеобразной «предопределенности» поступков героев русского былевого эпоса, восходящего к дохристианской родоплеменной эпохе. «В изображении людей, – пишут В.Я.Пропп и Б.Н.Путилов, – эпос как бы исходит из представлений об устойчивости и неизменности качеств характера, присущих тому или иному персонажу и обязательно проявляющихся в любых ситуациях, в любой обстановке. Эпос не знает сложных человеческих характеров, внутренне противоречивых и неодноплановых. Эпические герои поражают нас своей цельностью, мощью выражающихся в них каких-либо господствующих качеств»³.

Судя по всему, на родоплеменной стадии развития у славян, как и у других народов, отсутствовали понятия человеческой личности и индивидуальности, они были заслонены родовым сознанием. В таком обществе место индивидуума в системе общественных отношений определяется принадлежностью к тому или иному роду, связанному с другим родом в один дуально-брачный коллектив, и к той или иной возрастной группе внутри рода.

Отдельный человек воспринимается и ценится не как таковой, а лишь как представитель рода, племени. Человек немислим вне своего родового общества, и всей полнотой социальных прав наделен лишь человек, рожденный в данном обществе. По предположению Поповича, такое положение вещей было связано с тем, что в славянском язычестве не существовало единого представления о духовной субстанции человека в противоположность его телесной субстанции⁴.

Переход от родоплеменного строя к феодальному и от языческой религии к христианству нашел отчетливое отражение в новой постановке проблемы человеческой жизни. Судить об этом позволяют, в частности, документальные источники правовой реформы Ярославичей, осуществленной вскоре после крещения Руси. Правовая реформа явилась ярким выражением процесса дифференциации родовой и личной, моральной и правовой, сакральной и мирской сфер бытия. У русских язычников не было храмов, потому что каждая обычная землянка во время колядования становилась священной, превращалась в воплощение космоса. Так же и принесенное христианством метафизическое представление о человеке, позволившее рассматривать его личность и жизнь вне рода, как абстракцию, создало предпосылки для весьма кардинального поворота правового сознания – замены кровной мести на денежный выкуп. «Человек вышел из системы традиционных родовых связей, – комментирует Попович. – Теперь он противопоставлен миру как чуждой силе... Если раньше о смысле жизни невозможно было спрашивать, ибо она включалась в вечный круговорот взаимодействия родового коллектива с природой, то теперь эквивалент жизни противопоставлен человеку в виде “продажной цены”... И когда отчужденная человеческая сущность противопоставлена индивиду в качестве не зависящей от него его социальной значимости, к тому же выражающейся в кунах и гривнах, старому языческому мироощущению больше нет места, а предпосылки для вопроса о смысле жизни уже созданы»⁵.

Проблематика русской мысли периода Средневековья – это, главным образом, проблематика религиозно-христианского по своей форме дискурса. Мы далеки от того, чтобы безоговорочно принять утверждение Г.В.Флоровского, для которого язычество «остаётся за порогом истории» русской культуры⁶. Тем не менее,

трудно подвергать сомнению тот факт, что историческое становление русской философской культуры совершилось в лоне кирилло-мефодиевского наследия, в русле идей пришедшей к восточным славянам христианской книжности. Формирование русской мыслительной традиции хронологически совпадает с утверждением на Руси христианства, и затем на протяжении многих веков русская мысль находит свое выражение почти исключительно на языке христианских понятий и образов. Она движется в фарватере тех вопросов и методов их решения, которые были восприняты из христианской богословско-философской традиции, достигшей к моменту своей русской рецепции уже без малого тысячелетнего возраста.

Даже по меркам древности, тысяча лет – это весьма солидный срок, в течение которого многие культуры успевали не только достичь расцвета и зрелости, но также прийти к своему закату, смерти, а порой и историческому забвению. Для христианства тысячелетний рубеж оказался возрастом «акме», когда оставалось много нерастраченных сил и еще предстояли такие грандиозные события, как создание высокой схоластики, концептуальное оформление теории и практики исихазма, Реформация и Ренессанс, который абсолютно немислим без своих христианских факторов. В то же время, в прошлом достижений было не меньше: организация института церкви, христианизация империи, формирование догматической доктрины в ходе вселенских соборов, создание корпуса нормативных текстов – патристического богословско-философского синтеза.

Христианская культура ассимилировала и использовала очень многое из культуры античности – ближневосточной и греко-римской, прежде всего в области философских и религиозных представлений (о чем здесь еще будет повод сказать чуть подробнее). К тому же, по сравнению со старыми языческими формами религии, в распоряжении христианства был мощнейший арсенал: канон священных книг, единообразный ритуал, иерархически организованное воинство служителей. Все это позволило христианству выступить в качестве универсальной идеологической инстанции в духовной и материальной, общественной и частной, внутриполитической и международной жизни европейского Средневековья. Таким образом, в эпоху «крещения Руси» христианство представляло собой культурную и политическую силу, обладающую обширным историческим опытом, глубокими духовными традиция-

ми, богатым интеллектуальным оснащением. На рубеже первого и второго тысячелетий практически вся средиземноморская и европейская ойкумена уже была христианизирована и, очевидно, у Древней Руси с ее автохтонной религией и бесписьменной культурой было мало шансов избежать общей судьбы.

Фундаментальные антропологические расхождения между языческой и христианской парадигмами мировидения неоднократно описывались на богатом материале классической античной культуры. Сделанные при этом типологические выводы, касающиеся наиболее общих принципов восприятия человека в рамках двух типов сознания, в значительной мере могут быть экстраполированы и на русскую ситуацию эпохи смены вер. Формирование византийской модели христианства – той самой, которая послужила нормативным образцом новой веры при утверждении христианства на Руси, – прослеживается в монографии С.С.Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы».

По мнению исследователя, христианские идеи сыграли революционную роль в открытии внутреннего, духовного мира человеческой личности. Если классическое античное представление о человеке было «статуарно-замкнутым и массивно-целостным», то христианство с небывалой интенсивностью раскрыло драматическую противоречивость внутриличностной жизни. Уже в книгах Ветхого Завета человек был осмыслен не как равная себе природная сущность, поддающаяся непротиворечивому описанию, но как пересечение противоречий между Богом и миром, которые разворачиваются в динамичном процессе «священной истории». «С точки зрения стоика или киника, нужды и потребности единичной человеческой жизни до того ничтожны, что о них не стоит беспокоиться даже человеку; с библейской точки зрения они до такой степени важны, что ими непосредственно занимается бог в акте своего “провидения”»⁷.

Трудно отказать в выразительности начертанной Аверинцевым картине, но проводимое в ней радикальное противопоставление языческой античности и христианства, пожалуй, несколько утрировано. Возможно, выводы ученого правомерны применительно к христианской «керигме» – духовному и идейному ядру новой религии, содержащемуся в первоначальной проповеди Иисуса Христа и его апостолов, в литературных текстах первых веков христианства.

Однако если обратиться к памятникам «золотого века» византийской патристики (IV–XIV вв.), **то мы не обнаружим в них столь резкого отторжения «эллинской премудрости»**. Напротив, эти тексты демонстрируют значительную зависимость их авторов от античной философии, и в особенности – в вопросах учения о человеке, его личности, нравственной свободе, социальных правах.

Возьмем «Диоптру» Филиппа Монотропа – византийский памятник XI в., который был популярен также на Руси, став, по словам Г.М. Прохорова, «антропологической энциклопедией православного средневековья». В этом произведении авторитетность философов и ученых языческой античности признается на равных с авторитетом «боговдохновенных писаний». Статья «Диоптры» «О самовластнем человечестве» может рассматриваться как методологическая квинтэссенция подхода к проблемам социально-философской антропологии в русской средневековой культуре: «Бог человека созда самовластна, словом и премудростью почте сего, пред очима его положив житии и смерть, яко да аще възсохет самовластием своим в путь животный поити, жив будет в веки, аще ли от злаго произволения своего поидет в путь смертный, вечно мучим будет. Яже бо естъственная, не прелагаема, ни чъstem и венцем, ни же мукам суть достоина. Никтоже бо осужень бысть когда, заеже бытии белъ или чернъ, или долгъ, или малъ, – ни бо суть нашего произволения. Произволением бо и муки бывають, и чъсти. Обоих убо потреба и нашего света, и хотения, и Божияго поспешства и заступления»⁸.

Представление о человеке как нравственной личности, обладающей свободным произволением, свободой в своих разумных суждениях и основанных на них поступках, было выработано, по крайней мере, уже в рамках сократовско-платоновской этики⁹. Для Платона является несомненным, что ответственность за поведение человека возлагается на его собственный разум и волю: «Вина избирающего: бог не виновен»¹⁰. Данный тезис закрепляется в «Никомаховой этике» Аристотеля, вменяющей человеку ответственность не только за его душевные пороки, но и за телесные. Этот принцип становится универсальным для античной философии, а через нее и для христианского богословия. Апологет II в. Юстин Философ писал: «Если бы человеческий род не имел способности со свободным произволением убегать порочного и изби-

рать доброе, то он не был бы виноват ни в чем, что бы ни делал... Ибо человека создал Бог не таким, как другие твари, например, деревья и четвероногие, которые не могут действовать со свободой»¹¹. У отцов церкви эпохи вселенских соборов воспринятый от античности принцип свободы нравственного произволения приобретает черты фундаментального закона человеческого бытия. Григорий Нисский в трактате «Об устройении человека» пишет: «Одним из числа всего необходимого есть и сие – быть свободным, не подчиняться какому-либо естественному владычеству, но иметь самостоятельную, по своему усмотрению решимость»¹².

Тезис о нравственной свободе личности связывается в патристической мысли с учением о человеке как «образе и подобии» Бога, где понятием подобия подразумевается деятельный аспект, способность уподобляться совершенству и «благости» своего Творца путем осуществления нравственных поступков в акте свободного выбора. Учение о человеке как «образе и подобии» Бога послужило, в частности, базой для формирования основ христианской социально-философской антропологии – представления о личности, ее достоинстве и правах. Наиболее последовательно эти представления выражены в «Слове о любви к бедным» Григория Богослова, который по церковной традиции почитается как один из трех «вселенских великих учителей» церкви. Идеи, сформулированные Григорием, представляют существенную важность для данной темы, поэтому здесь не обойтись без довольно пространной цитаты:

«Последуем высочайшему и первому закону Самого Бога, Который посылает дождь на праведных и грешных и велит солнцу восходить одинаково над всеми, Который всем человекам даровал в изобилии первые потребности жизни, кои ни власти не подлежат, ни законом не ограничиваются, ни пределами государств не преграждаются, но предложены всем и каждому в богатой мере и между тем нисколько от того не оскудевают. Так щедро всех людей наделил Бог, конечно, для того, чтобы равным раздаянием даров Своих показать и одинаковое достоинство нашей природы, и богатство благости Своей <...> Но с того времени, как появились зависть и раздоры, как началось коварное владычество змия, непрестанно и неприметно привлекающего нас к злу лакомой приманкой удовольствия и вооружающего дерзких людей против слабых, – с

того времени расторглось родство между людьми, отчуждение их друг от друга выразилось в различных наименованиях званий, и любостязание, призвав и закон на помощь своей власти, заставило позабыть о благородстве естества человеческого. Ты же смотри на первоначальное равенство прав, а не на последовавшее разделение, не на закон властителя, а на закон Создателя. Помоги, сколько можешь, природе, почти первобытную свободу, уважь самого себя, покрой бесчестие, нанесенное роду твоему; окажи пособие в болезни, подкрепи в нужде»¹³.

Выраженные Григорием Богословом, – по словам Аверинцева, «самым античным» из отцов церкви, – высокие социально-антропологические идеалы разделялись не всегда и не всеми даже внутри самой христианской церкви. Тем более они не могли быть быстро и эффективно транслированы в русскую культуру и общественную жизнь одновременно с принятием христианства. В течение нескольких веков культура крещеной Руси во многих отношениях сохраняла характер «двоеверия» не только на уровне низового религиозного сознания, но также и в эшелоне вполне «официальной», княжеской идеологии и практики. Подобно тому как несколько поколений князей носили одновременно два имени, как, например, Юрий и Всеволод, где первое, из христианских святцев, использовалось в официальном церковном церемониале, а другое, славянское языческое, применялось в дружинном обиходе, – так же и сама жизнь шла как бы двумя параллельными руслами. И с христианским духовным универсализмом в понимании человека, его достоинства и права, сосуществовали традиционные родоплеменные понятия о чести, измеряемой внешними атрибутами.

Тема человеческой чести – одна из центральных в древнерусской литературе XI–XII вв. В ее разнообразных по форме и содержанию памятниках, начиная с «Повести временных лет» и кончая «Молением Даниила Заточника», проблемы, связанные с княжеской, дружинной, боярской, родовой честью, занимают весьма заметное место. Ведь, с одной стороны, это время складывания феодальных отношений, выяснения, кто есть кто в социальной иерархии, а с другой стороны, это время утверждения христианства с его открытием личности в человеке, время становления нового типа культуры. Человек еще тесно связан со своим родом, но уже выде-

лен из него как личность, ибо новая религия предполагает прямой диалог человека с Богом и не признает разницы между князем и смердом, богатым и бедным в праве на этот диалог.

В своем исследовании, посвященном представлениям о чести и бесчестии в древнерусской литературе, Л.А.Черная констатирует синкретический характер данного понятия в первые века русского христианства: «Честь как достоинство человека соотнесена, во-первых, с его социальным статусом, а во-вторых, с исполнением им христианских нравственных норм и переходит в благую честь – “благочестие”»¹⁴. Традиционные параметры княжеской чести – такие как безоблачная «владетельная» и «веселая» жизнь¹⁵ в сочетании с воинской доблестью и смелостью – оказались настолько устойчивы, что привнесение в них христианского толкования изменило лишь отдельные черты. Теперь к большому богатству князя присоединяется и богатая милостыня, к щедрым дарам и веселым пирам для дружины – милосердный суд и благотворительность, к гордости красавцами-сыновьями – попечение о сиротах и вдовицах, к личной храбрости князя на войне и на охоте – «почитание книжное», молитвенное и покаянное настроение. Этот компромиссный синкретический идеал увековечен древнерусскими житийными повестями, где идеальный правитель-князь одновременно и по-язычески «честен», чего требует от него само положение, и по-христиански «благочестив», что подразумевает некие личные духовно-нравственные заслуги. Уникальным свидетельством «от первого лица» живого синтеза христианских и языческих добродетелей князя является «Поучение» Владимира Мономаха.

Родовую честь закреплял процесс феодализации, успешно противостоя в данном отношении христианству, которое вычленило человека из рода. Культ родовой чести – один из главных принципов феодальной культуры, питавшейся во многом языческим мировоззрением, принимавшим род за главную единицу общественной жизни. Очевидно, с этим связано и то, что «главными героями» русской средневековой культуры неизменно были люди родовитые – даже в тех случаях, когда они сами выступали против коренящихся в язычестве родоплеменных стандартов. Мотив отречения от родовой чести является общим местом в древнерусских житиях святых. Парадокс, однако, в том, что сам святой при этом –

практически всегда выходец из «честного» рода, что первым делом и указывается его благочестивым жизнеописателем. Так, согласно «Житию» Феодосия – игумена первого на Руси Киево-Печерского монастыря, – святой при драматических обстоятельствах покидает богатый дом своих знатных родителей, уготовавших ему земную честь, которой он предпочел честь небесную. Дабы предотвратить уход сына в монашество, мать Феодосия прибегает к последнему средству – призывает его подумать о родовой чести, которой он наносит своим поступком непоправимый урон: «Молю ти ся, чадо, останися таковаго дела, хулу бо наносиши на род свой, и не тръплю бо слышати от всьех укаряему ти сущю о таком деле»¹⁶.

В церковной литературе XIV–XV вв. выстраивается жесткая оппозиция социальной «чести» и христианского достоинства, которые предстают как вещи взаимоисключающие, причем вынужденное бесчестие с точки зрения первой может оборачиваться немалым приобретением с точки зрения второго, а добровольный отказ от атрибутов «мирской чести» может рассматриваться как эффективное средство стяжания духовной благодати. Так, в «Послании игуменам Сергию и Феодору» митрополит Киприан подробно описывает бесчестие, которому подвергся со стороны великого князя, не желавшего признать в нем законного главу русской церкви: «А еще бещестнейше: мене ведуще, и сторожеве, и проклятый Никифор воевода, одежами моих слуг оболчени, и на их коних и седлах ехающе». Подробно перечислив все свои обиды, которые были бы абсолютно нестерпимы для светского лица, митрополит Киприан делает неожиданный вывод, отличающий его принадлежность к носителям христианской системы ценностей: «Мне же их бещестие болшу честь приложило по всей земли и в Царигороде»¹⁷. Максимальный радикализм в реализации христианского отношения к «чести и славе века сего» демонстрирует «Завещание» духовного лидера нестяжателей Нила Сорского. В нем благочестивый старец обращается к своим ученикам с требованием после смерти похоронить его без всякой чести: «И вы, ископавше ровь на месте, идеже живем, съ всяким безчестиемь погребите мя... Мне потщание, елико по силе моей, что бых не сподоблень чести и славы века сего никоторые – яко же в житии семь, тако и по смерти»¹⁸. Очевидна и двусмысленность этой аскетической формулы приобретения духовной чести

через житейское бесчестие, которая делает неуместным требование человеком достойного отношения к себе как носителю «образа Божия» со стороны других, поскольку в настоящей жизни та честь – лишь потенция, которая может получить полную реализацию только в потусторонней жизни.

Нил Сорский был виднейшим представителем русского исихазма – духовного мистико-аскетического движения, достигшего расцвета на Балканах в XIV в. и в ходе второго южнославянского влияния проникшего на Русь. Распространение теории и практики исихазма оказало существенное воздействие на русскую культуру в целом, в особенности на ее антропологические представления, чему способствовал характерный для исихазма христианский психологизм, пристальное внимание прежде всего к внутренней, духовно-психологической жизни человека. В популярных на Руси трудах основоположников исихазма – Макария Египетского, Григория Синаита, Симеона Студита, Григория Паламы и др. – развивалась сложная система восхождения человеческого духа к Божеству, наука самонаблюдения, имеющего целью нравственное усовершенствование, раскрывалось учение о восшествии по «лестнице» добродетелей. Углубляясь в себя, человек должен был победить свои страсти и отрешиться от всего земного, в результате чего он достигал экстатического состояния, безмолвия. В связи с этим в богословской литературе появляется анализ таких философских и психологических понятий, как восприятие, внимание, разум, чувство и т. д. В своих трактатах исихасты различали три вида внимания, три вида разума, учили о различных видах человеческих чувств, обсуждали вопросы свободы воли и предлагали довольно тонкий метод самоанализа. Это «новое понимание человека, – пишет Д.С.Лихачев, – стоит в непосредственной связи с влиянием церковной идеологии, особенно сильно сказавшимся во всех литературных жанрах именно этого периода»¹⁹.

С Лихачевым, который характеризует христианский психологизм исихазма как отвлеченно-схематический, «абстрактный психологизм», в своем выступлении на конференции в США в 1964 г. вступил в полемику Флоровский. По его мнению, «глубинная психология» исихазма направлена не столько на характерологию, сколько на рассмотрение человека лицом к лицу с его проблемами, в процессе деятельного принятия решений. «Можно говорить

об экзистенциальном подходе к решению проблемы человека, – утверждает Флоровский по этому поводу. – В великом русском искусстве XIV и XV вв. обнаруживается не только высокий уровень художественного мастерства, но также глубокое проникновение в мистирию человека»²⁰.

Вместе с тем, в масштабе культуры исихазм нельзя рассматривать исключительно как мистико-аскетическое учение, адресованное уединенным в «пустыне» монахам-подвижникам; исихазм – это широкое духовно-интеллектуальное движение, которое имеет также и социальное измерение. В своей работе «Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.» Г.М. Прохоров предлагает периодизацию исторического исихазма, которая отражает и процесс его общественной актуализации. Эта периодизация включает три стадии: исихазм «келейный» (способ молитвы и подвижничества), исихазм теоретический (философско-богословское выражение и обоснование исихазма) и исихазм общественно-политический – «период закрепления достигнутых исихастами рубежей – в философии, в догматике, в церковной жизни (монастырской особенно), в борьбе за умы и в политике, внешней и внутренней».

Характерно, что исихасты придавали большое значение общественным делам; лидер движения Фессалоникийский архиепископ Григорий Палама в своих гом依лиях нередко затрагивает и развивает как общие, так и частные вопросы общества. Когда Филофей Коккин, Гераклийский митрополит и будущий Вселенский патриарх, решился покинуть беспокойное общественное поприще и удалиться на желанный и тихий Афон, сам апологет отшельничества Палама дружески, но решительно воспротивился этому: «Да не возжелает этого занимающийся общественными делами!» Таким образом, «складывается своеобразный тип общественного деятеля... это, как правило, монах-созерцатель-практик, но одновременно теоретик, “философ”; при этом он может быть писателем, переводчиком или иконописцем. Он нередко занимает тот или иной общественный пост и принимает активное участие в социальной, в том числе и политической, жизни»²¹.

На Руси наиболее ярким представителем этого типа монаха-созерцателя и в то же время – активного организатора духовно-культурной жизни, общественного деятеля и политического арби-

тра был Сергей Радонежский, по мнению современников, «всей Русской земли нашей учитель и наставник». Усвоение исихазма на Руси заключалось в создании новой антропологической и социальной очевидности, нового стиля духовно-культурной жизни и эстетического творчества.

Однако исихазму не суждено было стать полноценным локомотивом общественной и культурной жизни Руси. К тому же, состоявшийся на рубеже XV–XVI вв. разгром нестяжательства, служившего наиболее последовательным воплощением идеалов исихазма, значительно ослабил его позиции здесь. Одержавшая победу в борьбе за влияние в Русской церкви партия Иосифа Волоцкого и его последователей была ориентирована прежде всего не на духовные, а на экономические и политико-идеологические задачи. Вступив в тесный союз с государственной властью, иосифляне способствовали санкционированию и утверждению формировавшегося в этот период деспотического режима, в условиях которого не могло быть и речи об уважении к личности человека, его достоинству и правам.

В связи с этим немаловажно, что в учении Иосифа Волоцкого сопрягаются воедино небесная и земная иерархии, а решения государя, словно воля Всевышнего, не подлежат апелляции. Такая сакрализация верховной земной власти связана с антропологическим пессимизмом Иосифа: по его убеждению, сами люди, даже обладая «истинной верой», не способны противостоять нравственному и социальному злу. В сдерживании зла состоит главная миссия православного правителя, тем самым превращенного в посредника между Богом и людьми – в земного бога. Таким образом, как указывает А.Л.Юрганов, «иосифляне первыми осмыслили роль и значение православного государя (государства) в решении проблемы “самовластия” человека»²².

Подданные русского самодержца не имели никакой иной чести кроме той, которая в виде милости нисходила на них от царя, по отношению к которому они все бесчестны, все холопы. Согласно установившейся в Московском государстве кодификации чести, ее универсальным мерилom служил «чин», выражением – служебный оклад. Социальное расстояние между людьми разных чинов, измеряемое цифрами установленных «Судебником» штрафов за одно и то же нанесенное оскорбление, различалось в десятки раз.

«Система “огосударствления” человека привела к упрощенной социокультурной формуле: честь по достоинству, достоинство по “чину”, “чин” по породе. Каждый член общества знал свое место в иерархии чести»²³. Подобное понимание личной чести показывает, что вне государства она практически не мыслилась, человек не воспринимался как самоценная, обладающая неотчуждаемым достоинством личность.

Официальная культура феодализма – на первый взгляд вполне христианская, однако в ее реальном представлении о человеке, достоинстве его личности и социальных правах трудно увидеть реализацию высоких принципов христианского персонализма и эгалитаризма в духе идей Григория Богослова. Как пишет Лихачев, «сравнительно с общинно-патриархальной формацией, феодализм предоставлял бóльшие возможности для развития личности, но эти возможности открывались по преимуществу для представителей феодального класса. Согласно представлениям феодализма, история движется отдельными личностями из среды феодалов: князьями, боярами, духовенством»²⁴. Следствием этого была парадоксальная ситуация, когда даже для того, чтобы иметь право проповедовать христианское «поругание» суетной чести и славы «мира сего», требовалось быть человеком «честного» происхождения, в противном случае твое мнение просто не могло никого заинтересовать.

В ракурсе социально-философской антропологии, средневековое христианство – это, так сказать, христианство лишь для избранных. Социальные последствия того совершенного христианством революционного «открытия личности», о котором писал, в частности, Аверинцев, оказались достаточно скромными. Персоналистический потенциал новой религии в конечном счете не смог существенно повлиять на социальную реальность средневековой Руси. И если сначала христианизация способствовала освобождению индивидуума от растворенности в родоплеменном сознании, то затем она не смогла помешать вовлечению человека в новую систему обезличивания – тоталитарное государство.

Примечания

- ¹ Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. 1988. № 1. С. 62.
- ² Барулин В.С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М.: Онега, 1994. С. 225–226.
- ³ Цит. по: Бычко А.К., Бычко И.В. Человек в мировоззренческой картине былинного эпоса // Человек и история в средневековой философской мысли русского, белорусского и украинского народов. Киев: Наукова думка, 1987. С. 24.
- ⁴ Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985. С. 70.
- ⁵ Там же. С. 154–155.
- ⁶ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2.
- ⁷ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 74; 78.
- ⁸ «Диоптра» Филиппа Монотропа: Антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М.: Наука, 2008. С. 191.
- ⁹ Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
- ¹⁰ Платон. Сочинения в трех томах. Том 3. Часть 1. М., 1971. С. 450.
- ¹¹ Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 313.
- ¹² Цит. по: Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 313–314.
- ¹³ Св. Григорий Богослов. Собрание творений в двух томах. Т. 1. Минск: Харвест, 2000. С. 265–267.
- ¹⁴ Черная Л.А. «Честь»: Представления о чести и бесчестии в русской литературе XI–XVII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества. М.: Наука, 1991. С. 57.
- ¹⁵ Демин А.С. «Имение»: Социально-имущественные темы древнерусской литературы // Там же. С. 8 и др.
- ¹⁶ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 2004. С. 360.
- ¹⁷ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6: XIV – середина XV века. СПб.: Наука, 2005. С. 422.
- ¹⁸ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9: Конец XV – первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2006. С. 182.
- ¹⁹ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси // Избранные работы: В 3 т. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987. С. 78.
- ²⁰ Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Ed. by Donald W. Treadgold. Seattle, 1964. P. 134.
- ²¹ Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л.: Наука, 1968. С. 86–108.
- ²² Юранов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. С. 263.
- ²³ Черная Л.А. Указ. соч. С. 74–75.
- ²⁴ Лихачев Д.С. Указ. соч. С. 30–31.

Библиография

- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.
- Барулин В.С.* Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М.: Онега, 1994.
- Древнерусская литература: Изображение общества. М.: Наука, 1991.
- Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси // Избранные работы: В 3 т. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987.
- Попович М.В.* Мироззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985.
- Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л.: Наука, 1968.
- Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
- Человек и история в средневековой философской мысли русского, белорусского и украинского народов. Киев: Наукова думка, 1987.
- Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998.
- Florovsky G.* The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Ed. by Donald W. Treadgold. Seattle, 1964.