

Российская Академия Наук  
Институт философии

**А.Г. Глинчикова**

**ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ  
В ПРЕДВЕРИИ СОВРЕМЕННОСТИ**

Москва  
2012

УДК 300.36  
ББК 15.56  
Г-54

**В авторской редакции**

**Рецензенты**

доктор филос. наук *В.И. Толстых*  
доктор филос. наук *В.Г. Хорос*

Г-54 **Глинчикова, А.Г.** Индивидуализация личности в преддверии Современности [Текст] / А.Г. Глинчикова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 163 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 145–163. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0216-4.

Центральная проблема исследования – выявление специфики двух форм индивидуализации личности, развившихся на основе двух типов антично-христианского синтеза на заре современной эпохи: «нисходящей индивидуализации», делающей акцент на реабилитации частного начала, «обожение» человеческой природы, получившей преимущественное развитие в рамках западного Возрождения, и «восходящей индивидуализации», связанной с преодолением человеком ограниченности своей частной природы, способностью подняться над своей «отдельностью» и вместить в себя более высокое всеобщее начало.

ISBN 978-5-9540-0216-4

© Глинчикова А.Г., 2012

© Институт философии РАН, 2012

*Вячеславу Вячеславовичу Глинчикову*

## Оглавление

Предисловие .....	5
<b>Глава 1.</b> Индивидуализация личности как этап развития Современности. Мы «одинаковые». Кризис Современности как общая проблема .....	8
<b>Глава 2.</b> Две стороны антично-христианского синтеза как исток двух форм индивидуализации личности .....	29
<b>Глава 3.</b> Запад: нисходящая индивидуализация – от зарождения к кризису .....	58
<b>Глава 4.</b> Византия: зарождение «восходящей индивидуализации». Византийское религиозное возрождение. Дорога молчания .....	75
<b>Глава 5.</b> Россия: эволюция и кризис «восходящей индивидуализации» .....	89
Заключение .....	139
Примечания .....	145

Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо я кроток и смирен сердцем, и найдите покой душам вашим; Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко.

Евангелие от Матфея Гл. 11–29, 30

## Предисловие

Эта книга по существу является первой частью задуманной трилогии «Россия и Европа – два пути в Современность». Звучит громко, но на самом деле изначально меня интересовал один очень узкий и, я бы даже сказала, конкретный вопрос – почему мы все время на протяжении всей своей истории так беспощадны к самим себе. Европейцев, конечно, тоже нельзя назвать «вегетарианцами» в политическом смысле. Но наш опыт самоистребления действительно уникален. И все это при несомненной широте «русской души», при неисчерпаемой глубине нашей духовности и нашего гуманизма, нашего альтруизма, наконец.

Так случилось, что вторая часть, посвященная русскому Расколу, была опубликована раньше<sup>1</sup>. В ней главной была тема срыва *индивидуализации веры*. Срыв ее произошел именно в тот момент, когда по выходе из Смуты решался вопрос, сможет ли российское общество консолидироваться, сформировать новый тип государственности и стать субъектом национального политического процесса, как это произошло в Европе после Реформации.

Однако при всем своем внутреннем сходстве Раскол и Реформация вырастали из каких-то очень разных типов европейского духовного кризиса XVI в. Двигаясь по пути исследования этих различий, я вышла на тему двух форм *индивидуализации личности*, сложившихся в рамках европейского антично-христианского синтеза. Именно они-то, по моему предположению, и легли в основу двух «вариантов» европейской Современности: постправославного и посткатолического. Меня поразило одновременно сходство и противоположность этих двух форм индивидуализации, как если бы Россия и Европа разными путями шли в одном и том же направлении. В том и другом случае я обратила внимание

на фактор некой «идеологической» «подмены». В случае с Расколом – это была интерпретация явления современного, каковым старообрядчество было в действительности, как явления традиционного. Это позволило правящей элите затормозить процесс собственной модернизации общественной среды, не допустить гражданской трансформации социальной системы и осуществить модернизацию-вестернизацию по колониальному варианту. В случае с «восходящей индивидуализацией» это была подмена принципа добровольной неслиянной, «ипостасной» гармонии, заложенной в основе духовного типа индивидуализации принципом авторитарного единства, подавляющего и поглощающего все индивидуальное. Подобная «подмена» обеспечила на долгие годы принятие людьми своего рабства как высшего проявления христианского долга.

Перечислю круг идей, из которых выростала эта книга. Во-первых, это запредельная по своей красоте ильенковская концепция «идеального»<sup>2</sup>, в которой я впервые начала различать особый тип «индивидуально-личностного», не совпадающего с «отдельным-частным». Во-вторых – лосевская идея о том, что античность не знала личности<sup>3</sup>, но знала индивидуальность. Как-то случайно, готовясь к семинару по Платону, я взяла с полки его «Историю античной эстетики», и разделы, посвященные поздней классике и эллинизму, поразили меня идеей о том, что наш взгляд на мир во все не универсален, что греки и римляне принадлежали к одной планете, а мы к другой, что верим мы или не верим, но христианства уже нельзя отменить, стереть из нашего мироощущения, и что наше представление о личности и об античности есть представление христианское. Затем К.Маркс и М.Вебер. Маркс с его гениальными оговорками насчет специфики интеллектуального продукта в рукописях к «Капиталу»<sup>4</sup>, а Вебер – той легкостью, с которой он перебрасывал мостик от духовного к материальному, от сознания к миру. Ю.Хабермас<sup>5</sup> открывает для меня средневековую личность в ее отличии от личности современной и тему Современности как таковую. Л.Дюмон<sup>6</sup>, Ч.Тэйлор<sup>7</sup> и Б.Парекх<sup>8</sup> привносят идею многообразия форм личностного начала, присущего разным цивилизациям и культурам. Г.Г.Майоров<sup>9</sup> помогает разобраться с западным антично-христианским синтезом, С.С.Аверинцев<sup>10</sup> – с восточным. Дионисий Ареопагит<sup>11</sup> и Аврелий Августин<sup>12</sup> открывают границы

рационального безрелигиозного взгляда на мир. И.П.Медведев<sup>13</sup> заронил идею о византийском гуманизме, Д.С.Лихачев<sup>14</sup> – о русском предвозрождении.

Впрочем, сколько бы ни было прочитано, этого все равно было бы недостаточно для решения этих вопросов. И, тем не менее, мне думается, что те размышления, к которым привело мое незавершенное научное странствие, могут представлять интерес и послужить толчком к дальнейшим исследованиям в этой области.

В заключение хочу поблагодарить коллег, которые в разные моменты поддерживали меня при написании и публикации этой книги – В.Г.Хороса, В.И.Толстых, А.А.Гусейнова, А.А.Кара-Мурзу, М.М.Федорову, В.М.Межуева, И.К.Пантина, Э.Ю.Соловьева, Джеймса Фридмана, Эндрю Финберга, Яна Шолте, Ананда Кумара.

## ГЛАВА 1

### ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ КАК ЭТАП РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОСТИ. МЫ «ОДИНАКОВЫЕ». КРИЗИС СОВРЕМЕННОСТИ КАК ОБЩАЯ ПРОБЛЕМА

Было очевидно, что слом, крушение советской модели и распад советской государственности не менее современное явление, чем те процессы, которые протекали на Западе. Советская система перестала работать по тем же причинам, по которым перестала работать западная модель социального государства и примерно в одно и то же время. Почему «Современность» а не «Новое время», не капитализм?

Хотелось понять, что же это за эпоха, которая переживает кризис. Это не «капитализм» и не «социализм». В кризис погрузился какой-то огромный цивилизационный пласт, который проявлялся в «капитализме», «социализме» и разных прочих «измах». Но что это за пласт, каковы его сущностные черты, где он начинается и в чем причина его «болезни» и распада – **вот вопросы, на которые нужен был ответ.** Совершенно очевидно, что речь здесь идет не просто о временном промежутке, а об определенном *качестве общества*. Так, скажем в Новое время могут сосуществовать общества «современные», «до-современные» и «постсовременные», более того, в одном и том же обществе могут сосуществовать все три тенденции. Так я вышла на понятие «Современности»



## Современность как западный проект

До последнего времени Современность рассматривалась как преимущественно западный проект, уходящий своими корнями в эпоху Возрождения, оформившийся в период Просвещения, достигший пика своего развития в эпоху индустриализма и фордизма и в настоящий период переживающий кризис. Следуя этой логике, каждая из этих вех развития западноевропейской цивилизации поэтапно вносила свой вклад в формирование Современности. Ранее христианство дало идею качественного отличия нового времени от прошлого, тем самым покончив с античным представлением о бесконечной цикличности исторического процесса<sup>15</sup>. Ренессанс реабилитировал ценности посюстороннего мира, индивидуализировал представление о личности, возродил принцип рационализма<sup>16</sup>. Тем не менее это были скорее предпосылки, в то время как собственно рождение эпохи Современности большинство авторов относит к XVII–XVIII вв. – периоду торжества рационализма (Монтень, Бэкон, Декарт)<sup>17</sup> – и возникновения идеи общественного прогресса в концепциях авторов эпохи Просвещения (Тюрго, Кондорсэ, Кант)<sup>18</sup>. Французская революция провозглашает секуляризованный принцип гражданской универсальности человеческой природы, а человека как главного субъекта исторического процесса<sup>19</sup>. А немецкая философия в лице Лессинга, Фихте, Шеллинга и Гегеля окончательно вытесняет личного христианского Бога, предлагая рациональное и секуляризованное истолкование объективного начала<sup>20</sup>.

Если предыдущие периоды сформировали идеологическое и политическое измерения Современности, то экономическая основа эпохи окончательно складывается в ходе английской индустриальной революции конца XVIII – начала XIX в., придав ей экономическую форму капитализма, который в ходе дальнейшей структурной дифференциации общества проходит стадии индустриализма, фордизма и постиндустриализма<sup>21</sup>.

В политическом плане Современность предстает как эпоха секуляризованных гражданских национальных государств<sup>22</sup> с преимущественно внутренним, интериоризованным типом религиозности, оформившимся в эпоху Реформации<sup>23</sup>.

В рамках этого подхода Современность всегда рано или поздно следует за традиционным обществом в соответствии с объективными всеобщими законами эволюции, в основе которых лежит, преимущественно, логика экономического развития. Таким образом, движение по пути прогресса рассматривается сквозь призму нарастающего единообразия, с равнением на наиболее развитую, как правило западную, модель развития, а модернизация рассматривается как вестернизация. Маркс, Вебер, Дюркгейм, а также концепции индустриального и постиндустриального общества так или иначе примыкают к этой традиции.

### Идея «многообразной» Современности

Однако в последнее время, под влиянием нарастания процессов глобализации, все более популярными становятся концепции «альтернативных» форм Современности. Развивается целое направление исследований, рассматривающее *неоднозначность влияния глобализации на развитие Современности*<sup>24</sup>. Если глобализация технологий чревата действительно возрастающим сходством, то глобализация Современности, напротив, акцентирует и усиливает разнообразие и многообразие форм Современности. Глобальная Современность многовекторна и вариабельна. Однако природа и причины этого разнообразия понимаются по-разному.

Одни полагают, что Современность есть западный проект, а разнообразие ее форм в разных регионах мира есть результат воздействия местных условий на тенденцию, приходящую с Запада. Так, Гидденс говорит о том, что Современность – это тип социальной жизни и организации, возникший в Европе и, начиная с конца XVII в. оказывающий все большее влияние на весь остальной мир<sup>25</sup>. Арнасон в своей статье «Коммунизм и Современность» пишет о том, что современный коммунизм имел, несомненно, западные корни в марксизме, но он принял *форму, отклоняющуюся от Запада*<sup>26</sup>. Как особая разновидность Современности рассматривается фашизм. Появляются работы об исламской Современности, охватывающей Иран и другие ближневосточные общества<sup>27</sup>. Рассматривается, также, азиатский тип Современности, основанный на ценностях буддизма и конфуцианства<sup>28</sup>. Индийская Современ-

ность рассматривается как соединение колониальных процессов с местными традициями<sup>29</sup>. Появляется исследование о диаспорной Современности, о том, как диаспорные сообщества рождают особый тип Современности, опирающийся на особый тип ценностей<sup>30</sup>.

Одновременно выясняется, что и западная Современность сама по себе неоднородна. Американская Современность отличается от европейской, латиноамериканская – от североамериканской и европейской<sup>31</sup>. Даже в Европе можно выделить западный, восточный и центральный типы европейской Современности. В самой западной части можно различать англосаксонский и континентальный варианты Современности<sup>32</sup>.

Перечисленные авторы, признавая факт разнообразия форм распространения Современности, все-таки рассматривают Современность как явление, возникшее на Западе в конце XVII – начале XVIII в. и затем распространившееся с различными модификациями в той или иной степени на остальной мир.

Но есть и другие концепции, рассматривающие разнообразие форм Современности не просто как результат «искажений» или наложения «местной специфики» на западный оригинал, а *как результат аутентичного внутреннего вызревания различных форм Современности из собственных цивилизационных корней*. Эти концепции исследуют более глубокие пласты формирования Современности, уходящие в доколониальный период. Такие подходы вырастают из анализа доколониального Китая<sup>33</sup>, Юго-Восточной Евразии<sup>34</sup>, Японии<sup>35</sup>.

Однако если мы принимаем аргумент об изначальном аутентичном развитии разнообразных форм Современности, то тогда заново возникает проблема *с определения характерных сущностных черт Современности*. Если это не «национальное государство», не «Просвещение», не «индустриализация», если все это есть лишь особенные западные черты проявления Современности, то что тогда есть Современность как таковая, каковы ее сущностные черты, *общие для всех форм проявления Современности? Для того, чтобы сохранить термин «Современность» в рамках подхода «многообразная Современность» необходимо дать новое определение Современности, вырастающее не только из западного опыта и, потому, способное фиксировать то общее, что есть в разных формах проявления Современности*.

Проблема усугубляется еще и тем, что именно Запад является родиной всех современных *социальных понятий*, всего категориального аппарата социальной науки. Так, Дилип Гаонкар говорит о том, что хотя Современность сегодня есть явление глобальное, но именно Запад сформировал все основные понятия, с помощью которых исследуется остальной мир. Поэтому, даже когда мы исследуем альтернативные формы Современности, мы вынуждены использовать понятийный аппарат, уходящий своими корнями в западную традицию, начинающуюся с Маркса, Вебера и охватывающую такие фигуры, как Хабермас, Фуко, и многих других западных мыслителей<sup>36</sup>. Таким образом, даже признав многообразие форм Современности, *мы столкнемся с проблемой универсализации западной терминологии*. А всякий ученый знает, какой важный отпечаток накладывает природа понятий на конечную картину изучаемого мира, не говоря о том, насколько плохо ложатся на реальную социальную среду понятия, родившиеся из анализа совершенно иной действительности.

Не случайно поэтому многие исследователи, сталкиваясь с этой проблемой, приходят к выводу об отказе от всякого объединяющего понятия и широкого обобщения, призывая ограничиваться лишь сравнением и сопоставлением. Они говорят о том, что попытка пересмотра понятия «Современности» в соответствии с принципами «многообразной Современности» рискует сделать это понятие не только не прозрачным, но совершенно новым для западной аудитории<sup>37</sup>. Поэтому «соломоновым решением» на сегодняшний день считается *использование категории «Современности» в ее европоцентрическом варианте, но с учетом сложности и многообразия реальных процессов протекания этого явления в разных регионах мира*.

Тем самым нам предлагается смириться с тем, что, отождествляя Современность с ее западным вариантом, мы должны использовать это понятие для осмысления иных незападных миров. Напомним, что Кришнан Кумар, подытоживая сложившуюся ситуацию, возвращается к следующим основным этапам становления Современности: Ренессанс, Научная революция и Просвещение. И, вслед за Ч.Тейлором, он полагает, что в современном глобализирующемся мире модернизация становится неизбежной для тех незападных регионов, которые захотят выжить и конкурировать в рамках складывающейся глобальной системы<sup>38</sup>.

## В чем неадекватность «универсалистского» подхода?

Использование данного подхода при изучении и тем более преобразовании не западных регионов мира на сегодняшний день представляется все менее эффективным. Дело в том, что если под базовыми чертами Современности понимать западный Ренессанс, Просвещение, Научную революцию и индустриализацию, то все остальные (не западные) формы Современности могут быть рассмотрены только сквозь призму «вестернизации». И тут-то и возникает серьезное противоречие. Если Современность совпадает с вестернизацией, то, следовательно, модернизация для незападных регионов оказывается либо плохо, либо вообще несовместима с собственными цивилизационными корнями. Одновременно *отождествление модернизации и вестернизации закрывает всякую возможность модернизации на основе аутентичных форм развития и, фактически, препятствует поиску эффективных форм модернизации для регионов, имеющих иную культуру, навязывая им неадекватный социальный стереотип.*

Трагедия еще и в том, что *подобная «вестернизация»* часто не только не способствует, а прямо *препятствует* *действительной модернизации* не западной системы, консервируя и оставляя нерешенными ее узловые проблемы и противоречия, не позволяя системе *реально модернизироваться.*

В частности, так называемая «вестернизация» России в конце XVII–XVIII в. при всем очевидном заимствовании форм (от одежды до политических институтов), на самом деле либо остановила, либо до неузнаваемости исказила те самые процессы, которые на самом Западе считаются необходимыми моментами и условиями *вызревания* Современности. Речь идет о процессах индивидуализации личности, начавшихся в эпоху Возрождения, индивидуализации веры, осуществленной в эпоху Реформации и секуляризации государства. Ирония истории заключалась в том, что в ходе подобной «модернизации» были *разрушены именно те самые аутентичные формы индивидуализации личности и веры, из которых только и могла развиться российская Современность, близкая к западной по своей структуре.* Остается вопросом, была ли эта насильственная прививка западной Современности в России в XVII–XVIII вв. формой действительного сближения с Западом. И не с

этой ли насильственной прививкой инородных политических форм связан по-настоящему «особый» путь России, ее полукOLONиальное-полуимперское существование, ее движение не только в Европу, но и *из* Европы?

Мысль о том, что скроенная по чужой мерке западная «шубка» плохо подходит к анализу российской действительности, не раз приходила в голову, как самим россиянам, так и западным ученым. Едва ли можно найти такой постулат западной социальной науки, который рано или поздно не был бы опровергнут российскими реалиями. Именно из этой необъяснимой неприменимости западных рецептов к России и родился знаменитый спор западников и славянофилов, именно это «невлезание» России в марксистскую конструкцию подтолкнуло самого Маркса к началу пересмотра своего взгляда на универсальность западной модели<sup>39</sup>. Из этой очевидной неприменимости западных рецептов родилась русская революция 1917 года, с последовавшим за ней и не имевшим аналога патерналистским типом индустриализма, получившего, кстати, западное же название социализма. А потом возникло удивление по поводу несовпадения теории и практики этого «социализма»...

### **Возвращаясь к определению «Современности»**

Мое определение Современности вырастает из *сопоставления* процессов модернизации на Западе и в России. Цивилизационное соотношение России и Запада рассматривается сквозь призму развития двух ветвей европейского антично-христианского синтеза: западной, в большей степени связанной с Аврелием Августином, и восточной, более характерной для Дионисия Ареопагита.

В основе эпохи Современности лежит особый тип конфигурации «общество-власть» – *гражданский тип социальной конфигурации*, который приходит на смену предшествующему теократическому, *патерналистскому типу социальной конфигурации*. Определяющей чертой Современности является то, что *общество* становится *субъектом* политического процесса, а *власть* становится *инструментом* для реализации общественного интереса. В то время как в рамках предшествующей патерналистской модели общество выступало (и рассматривало себя) именно как *объект* социального процесса, воспринимая власть как субъект.

В условиях патерналистской системы вектор контроля и управления направлен сверху вниз, в то время как вектор подчинения – снизу вверх. Патерналистское общество имеет внешний тип социальной интеграции (преимущественно религиозно-политический) и нерыночный тип хозяйства в качестве своей экономической основы. Характерной чертой патерналистской системы является также особый тип личности.

Гражданский тип общества предполагает преимущественно внутренний тип консолидации (как экономической, так и политической). В идеале внутренне консолидированное общество рассматривает себя как субъект политического и экономического процессов, а власть и государство – как инструмент реализации своего общественного интереса. Отсюда следует изменение вектора контроля, который в гражданской системе направлен уже не только сверху вниз, но и снизу вверх. Вектор отчетности тоже меняет свое направление. Власть не только обязана обществу своим происхождением и легитимностью, но и в идеале подотчетна и подконтрольна ему. Разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную отражает эти изменения векторов контроля и управления в рамках гражданской модернизации. Новый тип социальной интеграции, контроля и управления предполагает новый базовый тип личности – индивидуализированную личность. Экономическим фундаментом данного типа общества является сложно структурированная система взаимозависимостей, которая может регулироваться как рыночными, так и распределительными механизмами.

Таким образом, мы можем выделить три основных социальных компонента, определяющих тип системы: *базовый тип личности* (как клеточка общественной системы), *базовый тип социальной интеграции, контроля и управления* и *базовый тип экономики*. Именно по этим трем основаниям мы определяем *эпоху Современности, как эпоху доминирования гражданского типа социальной интеграции*.

## Этапы развития Современности

Важно иметь в виду, что Современность развивалась *поэтапно*. Одни черты вызревали раньше, другие позже. Более того, одни порождали другие, а предыдущие этапы становились важной предпосылкой для последующих. Поэтому возникновение Современности должно связываться не со всеми, и уж тем более не с самыми последними чертами, а с начальными, из которых выросли все остальные. И не важно, как широка была изначально распространенность новых тенденций. Любая новая тенденция зарождается именно как маргинальное, периферийное явление в рамках уходящей эпохи. Тем не менее анализировать новую эпоху надо именно с момента зарождения ее первых «семян», ее «клеточки», из которой разовьется новый организм. Для меня такой «клеточкой» Современности является *зарождение нового типа личности – индивидуализированной личности в эпоху Возрождения*<sup>40</sup> (XIV–XVI вв.). Индивидуализированная личность является ядром Современности. Однако индивидуализированная личность – явление необходимое, но недостаточное.

Вторым важным этапом развития Современности стала *индивидуализация морали, которая приобрела форму индивидуации веры (XVI–XVII вв.), связанную с Реформацией*. Индивидуализация морали (веры) создала условия для внутренней, инициативной, самостоятельной добровольной общественной интеграции на основе общности моральных ценностей. Без индивидуализации морали (веры) общество никогда не смогло бы стать субъектом политического процесса, поскольку «субъектом» может быть только внутренне консолидированный организм. Общество, не прошедшее этап индивидуализации морали (веры), не способно к внутренней, самостоятельной консолидации и, потому не может выйти за рамки патерналистской модели. Такое общество постоянно нуждается во внешних формах опеки, интеграции, контроля, управления. В этом качестве оно остается внутренне дезинтегрированным аморфным объектом социального процесса и склонно к патерналистской, до-гражданской стадии развития.

Следующий этап – *политическая трансформация – секуляризация государства*. Внутренне консолидированное общество, научившееся ценить, осознавать и формулировать «свой» граж-



данский общий интерес, больше не может мириться с патерналистским государством, рассматривающим себя как самоцель, а общество как объект реализации своих интересов. Патерналистский тип власти утрачивает легитимность в глазах общества, уже преодолевшего патерналистскую стадию, начинается эпоха революций XVII – начала XX в., в ходе которых европейские общества одно за другим меняют тип власти с *патерналистского на гражданский* и формируют новые общественные механизмы социального контроля, интеграции и управления в рамках демократических, представительных институтов.

### **Индивидуализация личности как исходная «клеточка» Современности**

Мы привыкли к тому, чтобы не делать различия между понятиями «человек», «индивид», «личность». И это естественно. Ведь мы дети Современности. А для Современности совпадение этих понятий есть базовый принцип. Но эти понятия совпадали не всегда, и настанет время (оно наступает уже сейчас), когда они снова начнут расходиться. В этом и состоит кризис Современности<sup>41</sup>.

Индивидом каждый человек является от природы. Нам врождена индивидуальная физическая неповторимость так же, как она врождена для любого листочка на дереве. Совсем иная ситуация с «личностью». Понятие «личность» предполагает уже не физическую, а *духовную уникальность*, особую неповторимость, значимость человека. Духовный мир конкретного человека обретает неповторимую значимость, когда этот человек способен сказать, написать, сыграть, создать или изобразить нечто такое, что будет ново, важно, интересно и нужно другим, что откроет другим людям нечто новое и неизвестное им. Это значит, что «уникальность» духовная, что, собственно, и называется словом «личность», *развивается* человеком по мере приобщения его к богатству общечеловеческой культуры, по мере участия в его развитии. Поэтому понятие «личность» с необходимостью соединяет в себе «частное» и «всеобщее».

Личность – это такое отличие от других, которое достигается через соединение с другими, осознание своей общности с другими, через созидание чего-то *нового и важного для всех*. И чем

*больше число людей, для которых действительно полезны и имеют значение твои дела и мысли, тем богаче и неповторимее твоя личность.*

То, что понятие «личность» изначально возникает в применении к Богу, не случайно. В появлении личного Бога выразилось осознание человечеством своего единства, своей целостности. Поэтому изначально личность ассоциировалась именно с Богом. А.Ф.Лосев говорил о том, что античность знала «индивидуальность», но не знала «личности». С появлением христианства впервые соединяются две ценности – античная ценность «индивидуальности» и библейская ценность «единства», всеобщности человеческого рода<sup>42</sup>. Это соединение в последующем и ложится в основу будущей «клеточки» Современности – *индивидуализированной личности*.

### **Исторические формы, в которых развивались два типа индивидуализации на Западе и на Востоке христианского мира. Восходящая и нисходящая индивидуализация**

Индивидуализация *личности* в эпоху Возрождения и на Западе и на Востоке христианского мира приняла форму *соединения человека с Богом* и тем самым с другими людьми. В процессе индивидуализации личности *каждый отдельный человек* приобретает значимость, выходящую за пределы его чисто природных качеств, приобретает равную с другими ценность, как существо, *причастное Богу*. Тем самым проявления человеческой природы приобретают необходимую санкцию на «уважение». Человек обретает осознание своего «достоинства», равного для всех. Причастность Богу, к общечеловеческому целому, дает человеку право и обязанность на уважение к себе и право и обязанность на уважение к другим. Уже в этом новом внутреннем самоощущении личности содержится компонент всеобщности.

Человек, лишенный уважения к себе, не способен уважать других. Нет более страшного и разрушительного агрессора, чем человек, лишенный чувства человеческого достоинства. И наоборот, *действительно уважающий себя человек* никогда не унизит

*другого* человека. Поэтому в христианстве индивидуализированная личность всегда сострадательна, всегда ответственна за всех и за все. Она *личность, потому что она причастна ко всеобщему*. Но она индивидуальна, потому что она причастна ко всеобщему *сама, непосредственно, осознанно* и тем самым, она ответственна за себя. Сама ответственна за себя. В этом и состоит смысл *индивидуализации личности*.

Первое «открытие» индивидуализированной личности было связано с христианством. Прошли годы, и учение Христа превратилось в новое обоснование отчуждения человека от Бога, от самого себя, от своего общечеловеческого единства. На смену фари́сеям и саддукеям пришла средневековая церковь. Вновь люди оказались неравны по отношению к Богу, к своей общечеловеческой сущности.

### **Средневековая патерналистская личность**

Но дело не только в церкви. Сама структура средневековой личности отличалась важной особенностью<sup>43</sup>. Зародившаяся в христианстве идея индивидуализации личности и веры долгие столетия так и оставалась лишь идеей. Социально-экономические особенности исторического развития долгое время не располагали к тому, чтобы эта идея стала реальным фактором общественной политической культуры. Средневековая личность не была индивидуализированной в том смысле, что разделение (или соединение) общего и частного было представлено в общественной иерархии, *а не в каждом отдельном индивидуе*. Действительной личностью здесь являлось скорее все общество в целом. При этом в каждом отдельном индивидуе личностное начало было выражено в той мере, в какой он был *причастен к иерархическому общественному целому*. На верхних ступенях иерархии практически отсутствовало частное. Все проявления человеческой жизни, даже наиболее интимные, такие как брак и рождение детей, имели общественное значение. Подобный индивид служил олицетворением и воплощением всеобщей социальной функции. В то время как те, кто находился внизу социальной иерархии, не имели никакого всеобщего значения. Их функция была чисто частной – поддержание соб-

ственной жизни. Благодаря натуральному хозяйству люди были мало связаны, а жизнь и деятельность каждого действительно не была значимым экономическим и социальным фактором для всех остальных. В конкретной деятельности каждого еще не содержалась та самая всеобщая составляющая, как это произошло позже с переходом к рыночному хозяйству.

### Нисходящая индивидуализация

Преодоление длительного периода натурального хозяйства и новый (после античности) выход на уровень рыночного товарного хозяйства вновь поставил вопрос о реабилитации индивидуальности, отдельности. Капиталистическое «частное» уже включает в себя «всеобщее». Но после христианства невозможно было просто вернуться к античному типу индивидуальности. Эту миссию по вторичной индивидуализации личности взяла на себя эпоха Возрождения.

Западное Возрождение реабилитировало индивидуальность, *уподобив* ее Богу. Сущность западной индивидуализации личности, вторичного соединения Бога и человека заключалась в том, что Бог как бы «спускался» с небес в человека. Проявления человеческой природы стали рассматриваться как проявления, отражения божественного начала в человеке. Творчество, любовь, мудрость, красота, сила, талант – все это приобрело черты *проявления божественного в человеке*. Отныне человек уже не стеснялся своей «человечности», а мог гордиться ею, уважать ее в себе и других, как проявление высшего начала в своей природе. В частном, и притом в каждом, индивиде вновь засветилось «всеобщее» божественное.

Этот тип индивидуализации, который до последнего времени отождествлялся с индивидуализацией как таковой, т. е. рассматривался как единственно возможный, мы называем *нисходящей индивидуализацией личности*. Естественно, что он приобрел гедонистический характер. И вторая его характерная черта заключалась в том, что «личное» здесь соединилось не просто с «индивидуальным», а с «частным» – отдельным. Именно с этим (и только с этим) конкретным западным типом индивидуализации связано отождествление «частного», «личного» и «индивидуального», которое впоследствии получило название индивидуализма<sup>44</sup>.

Индивидуализированная, ответственная перед собой личность стала тем универсальным кирпичиком, из которого затем начал выстраиваться новый тип общества – гражданский. Только индивидуализированная личность становится субъектом, воспринимает себя и других (а следовательно, и действует), как реальный субъект общественного процесса. Поэтому только общество, состоящее из индивидуализированных личностей, способно осознать себя и стать реальным субъектом политики и экономики. Без этой начальной стадии, без этой важной «культурной» трансформации никакие экономические и политические изменения не способны вывести общество за пределы патерналистского теократического состояния в эпоху Современности. Никакие представительные гражданские институты не будут работать в системе, где не был завершен процесс индивидуализации личности. Однако нисходящий тип индивидуализации является не единственно возможным.

### **Восходящая индивидуализация**

Иной тип соединения человека с Богом, иной путь преодоления отчуждения человека от общества, от своей общечеловеческой сущности предполагает не обожествление земной человеческой природы, а *...преодоление ее, не обожествление отдельности каждого индивида, дискретности человеческого рода, а ...преодоление их*. Этот путь можно назвать «восходящей индивидуализацией», т. к. причастность человека Богу проявляется здесь не в *обожении* своих природных качеств, а напротив, – в *способности подняться над их ограниченностью*, преодолеть свои человеческие слабости, свои земные страхи, свою зависимость от всего земного и, тем самым, *подняться* до своей высшей божественной сущности, раскрыть и развить в себе свое божественное начало.

Этот тип индивидуализации изначально аскетичен. Он имеет особые формы выражения. Поскольку божественное начало в человеке не проявляется как «подобие», оно не может быть выражено просто красотой земного *тела*. Оно выражается красотой человеческого духа, способностью человека жить в гармонии с собой и миром, в любви к людям. Эти особенности восходящей индивидуализации были развиты византийской, а потом и российской

ветвью христианства в XIII–XV вв. Они отразились в творениях исихастов<sup>45</sup>, в иконах Андрея Рублева и житиях святых круга Сергия Радонежского. За средневековой формой этих икон скрывается новое *индивидуализирующее* начало. Оно выражено в сложной эмоциональной насыщенности взглядов святых, в выражении их глаз и в новом отношении к миру, красоте и радости жизни.

Красота и радость, на которые, в первую очередь, накладывается запрет отчуждающей и деиндивидуализирующей религии, здесь являются *главными и самыми высокими ценностями*. Счастье человека больше не является грехом, как не является грехом любовь. Земная жизнь человека больше не отделяется (не отчуждается) от небесной и не порицается как зло. Напротив, подчеркивается непрерывность человеческого бытия. Земная жизнь наполняется светом. Именно наполнение светом, красотой, любовью, добром и гармонией земной жизни становится главным назначением человека в рамках восходящей индивидуализации. Эмоции и чувства не являются синонимами греховности. Мораль не связана ни с жестким подчинением формальному институту, ни с болезненным насилием над человеческой природой и подавлением эмоциональной сферы. Напротив, каждый человек уникален, и именно эмоциональная сфера становится главным выражением его неповторимого индивидуального начала. Воспитание и развитие эмоциональной сферы и уважительное, бережное отношение к эмоциональной сфере другого становятся главными ценностями этого типа индивидуализации. Мораль здесь не противостоит чувству, а лишь служит путеводной звездой для *воспитания чувств*. Мораль не противостоит счастью, а есть единственный путь к обретению его полноты.

Несмотря на аскетизм и альтруизм, это учение само по себе не содержит ничего деиндивидуализирующего, напротив, оно дает санкцию на внутреннюю свободу, оно открывает человеку глаза на его божественную природу и, тем самым, возвращает ему право на человеческое достоинство. Это учение говорит о том, что счастье стоит труда, божественная природа не может быть отнята у человека, как отнимается здоровье, красота, жизнь. Другое дело, что человек «сам» может отказаться от своей божественной природы, от своей способности к добру, он «сам» может сделать неправильный выбор. И выбор этот тоже является чисто индивидуальным, как и ответственность за принятое решение и за прожитую жизнь.

Но люди должны помогать друг другу и поддерживать друг друга на этом пути к Богу и друг другу. В этом смысле *путь восходящей индивидуализации есть путь индивидуализирующий и объединяющий одновременно*. Чем большую вину, боль и ответственность за то, что *происходит с тобой и другими*, ты ощущаешь и несешь, тем богаче и значительнее твоя индивидуальность и тем сложнее и важнее твоя жизнь. Не случайно, хотя первые провозвестники этого направления в XIV–XV вв. в России были отшельниками и уходили «в леса», именно они сыграли важнейшую роль в *социальном возрождении* русского общества в тяжелейший период кризиса всех социальных институтов, связанных в том числе с татарским нашествием.

Благодаря индивидуализации христианской морали, проявлением и воплощением которой стала их личная жизнь, они не только вернули людям веру в ценность и божественность человеческой природы, но стали социальными маяками, нравственными арбитрами в условиях деградации и разрушения всех иных социальных механизмов (политических, экономических, церковных), которые призваны консолидировать общество в более благополучные времена.

Так аскетический, восходящий тип индивидуализации стал определяющим фактором социальной интеграции и политической культуры в рамках православной христианской цивилизационной парадигмы.

Каково эвристическое значение открытия двух форм индивидуализации? Какую политологическую проблему позволяет решить это открытие? И какие вопросы, связанные с анализом двух форм индивидуализации, будут рассмотрены в этой книге?

## **Две формы индивидуализации и два типа Современности**

Сильная сторона западного, нисходящего типа индивидуализации личности заключалась в том, что он санкционировал «отдельность», партикулярность, суверенность, границы, будь то между индивидами, между общественными объединениями, городами, обществом и государством, а затем и государствами. Эти «границы» стали важной ценностью, которая в дальнейшем легла

в основу западной политической культуры, западного понимания соотношения общественного целого и его частей. Входя в целое на определенных основаниях, части не растворялись в нем, не утрачивали свои особенности, «права», но лишь брали на себя обязательства по их взаимному уважению и соблюдению во взаимных интересах. Такой *структурный тип* соединения частей в целое, индивидов в сообщество лег в основу западного типа гражданской интеграции. Именно эта сторона нисходящего типа индивидуализации позволила ей в дальнейшем принять форму *буржуазного индивидуализма*.

Восточный, православный, восходящий тип индивидуализации отличается от западного, прежде всего тем, что *не отождествляет «индивидуальное» и «частное»*. «Частное» есть «отдельное», не случайно оно происходит от слова «часть». В западной традиции индивидуальное понимается прежде всего как «отдельное»<sup>46</sup>. При этом важно отметить, что этот *особый тип индивидуализма рассматривается как индивидуализм вообще*, как доминирующая характеристика Римского закона и христианской моральности<sup>47</sup>.

Исходя из этого отождествления «индивидуального» и «отдельного»-частного развивается и западная модель гражданского сообщества, и западная модель взаимоотношений гражданского общества и государства, и западный принцип общественного суверенитета. Ю.Хабермас пишет о том, что «буржуазная публичная сфера может рассматриваться как сфера, в которой частные люди сходятся вместе в качестве публики»<sup>48</sup>. При этом исторически «частное» отождествляется, с одной стороны, с индивидуальным, а с другой – с семейным и с владением определенной собственностью (это развивается уже в период зарождения капитализма в эпоху Возрождения). Так в рамках западной парадигмы складывается то понимание индивидуального-личного, которое позднее было представлено как «индивидуальное вообще». Это понимание отождествляло «индивидуальное», «частное» и владение собственностью. Поэтому для западного сознания лишение собственности выступает как деиндивидуализация, а обладание частной собственностью соответствует «природе человека»<sup>49</sup>. Собственность в этом контексте столь же неприкосновенна и священна, как священна человеческая личность...



Любопытен и второй очень важный вывод из этого понимания природы индивидуальности. Отделение общества от государства и превращение общества из объекта в субъект политики и экономики в качестве своего условия имело здесь буржуазную трансформацию личности-собственности<sup>50</sup>. Очень важно, что именно из этого противостояния старого типа публичности, заключенного в патерналистском государстве, и нового типа гражданской публичности, заключенного в ассоциированном, внутренне консолидированном гражданском обществе, и выросла западная модель общественного суверенитета, предполагающая компромисс и институционализацию общественно-государственного конфликта<sup>51</sup>.

Таким образом, возникновение «демаркационной линии» между обществом и властью, ставшее важнейшим фактором оформления общественного суверенитета и трансформации власти из патерналистской в гражданскую, *на Западе* оказалось следствием развития буржуазных отношений. Новый тип буржуазного общественного (публичного) стал противостоять старому патерналистскому типу публичности *именно в силу своей буржуазности*. Из конфликта-сосуществования этих двух типов публичности (добуржуазного и буржуазного) родилась западная модель представительной гражданской активности, с характерным для нее типом *конфликтной гармонизации*.

Но почему из того, что на Западе демаркационная линия возникла именно так, должно с необходимостью следовать, что это универсальный закон развития общественного суверенитета и гражданской трансформации для любого общества?

А что если в рамках российской (православной) цивилизационной парадигмы «индивидуальное» и «частное» («отдельное») не совпадают? А что если в этой традиции индивидуализация предполагает, напротив, не «отделение» от других, а «соединение» с другими, преодоление своей отдельности от других на пути духовного единения?

С одной стороны, такой тип индивидуализации труднее *сочетается с общественными и экономическими отношениями, которые требуют* структурности (рынок, товарно-денежные отношения) и составляют основу Современности. Когда мы говорим «труднее», мы имеем в виду не то, что Современность не может развиваться на базе данного типа индивидуализации. Опыт России

показывает, что может, и порой весьма успешно. Но это означает, что тип экономической и политической структуры *такой* Современности может существенно отличаться от западного аналога. Этот тип политической культуры может при определенных условиях препятствовать легитимации экономического партикуляризма, связанного с принципом частной собственности, поскольку, в отличие от своего западного аналога, не предполагает тождества «частного» и «индивидуального». В таком обществе обладание собственностью, может просто не рассматриваться как необходимая составляющая индивидуализации. Поэтому такое общество может принимать тотальные экономические и политические формы, сохраняя при этом индивидуально-личностное начало, как высшую ценность. Самое опасное заключается в том, что такое общество часто принимает подобные режимы не из раболепия, а добровольно в ходе своей *низовой политической активности*. Подобный тип свободной общественной активности трудно формализовать и, тем самым, он имеет опасную склонность легко *подменяться* своей противоположностью в лице государственного тоталитаризма. Происходит это именно в силу определенной «*подмены*», поскольку и то и другое здесь похоже по форме. Именно эта трудная различимость сходных по форме, но противоположных по содержанию и импульсу, общественного и государственного начал приводит к тому, что, начавшись как мощные общественные движения, социальные преобразования очень быстро «присваиваются», узурпируются государством, которое с легкостью придает им прямо противоположную, антиобщественную направленность, опираясь при этом *на те же самые лозунги*. Подменяется просто субъект социального преобразования. Вместо общества субъектом становится государство, которое придает этим лозунгам единства прямо противоположные, антиобщественные значения.

Поэтому такое большое значение для преодоления тоталитарных тенденций в России имеет анализ развития восходящего типа индивидуализации личности и поиск путей его соотнесения с ценностями политической и экономической структурности, лежащими в основе демократического развития в рамках Современности.

Однако у восходящего типа индивидуализации есть и свои сильные стороны. Структурный тип сообщества, базирующийся на отчужденном труде, которому так хорошо соответствует за-

падный тип индивидуализации, есть лишь «один из» возможных типов человеческого сообщества. Он не является универсальным, как не является универсальным и сам *буржуазный тип индивидуализации*. Сфера интеллектуального творческого труда не структурна по своей природе. Слияние, соединение с другими здесь не обедняет, а обогащает индивидуальность, развивает и поднимает ее над своей ограниченностью и отдельностью. Поэтому базовый для русской культуры объединяющий тип индивидуализации важен для всего человечества. Именно этот тип индивидуализации в наибольшей степени соответствует будущей эпохе развития человечества, эпохе доминирования интеллектуального творческого труда, если, конечно, человечество сможет вырваться из навязываемой ныне парадигмы универсальной структурности.

Мы говорили о том, что индивидуализация личности есть важнейшее открытие Современности. Но тогда возникает три вопроса. Как и когда это открытие было сделано? Каковы его истоки и причины? И как случилось, что европейская Современность породила не одну, а две формы индивидуализации?

Представление о каждом человеке как особой неповторимой индивидуализированной личности рождается в результате соединения двух цивилизационных открытий. Античность открывает структурность<sup>52</sup> как проявление природного начала и рождает понятие прекрасной индивидуальности, а также иные формы проявления структурности – социальные (рынок и гражданский полисный принцип) и духовные (рациональный тип мышления и коммуникации). На Востоке в рамках иудаистской монотеистической религиозной традиции рождается феномен личного Бога и связанные с ним особые неструктурные до-рациональные эмоционально-религиозные формы коммуникации<sup>53</sup>. В результате кризиса и той, и другой форм коммуникации, обострившегося к началу нашей эры, из соединения этих двух начал возникает христианство. Причем первоначально оно рождается как факт *личного действия*, как особый тип мироощущения, проявляющийся в особом типе *таинственного поступка, проникнутого личной связью человеческого и Божественного начал*. Но это пока только явление *христианства «в себе»*. А дальше начинается *приобщение человечества* к этому открытию, когда оно постепенно раскрывает христианство «для себя», отталкиваясь от своей природы, своего данного уровня

и одновременно развивая свою природу и поднимая свой уровень в ходе этого приобщения. И первая проблема состояла в том, чтобы перевести новое знание с языка действия на привычный язык мышления и тем самым сделать его доступным античному сознанию. Это осмысление нового типа соединения универсально-всеобщего-лично-Божественного и неповторимого-уникального-лично-индивидуального и было предпринято в рамках антично-христианского синтеза эпохи патристики.

Из двух форм этого антично-христианского синтеза<sup>54</sup> и берут свое начало два типа индивидуализации личности, сыгравшие столь важную роль в формировании европейской Современности на рубеже XIV–XVI вв.

## ГЛАВА 2

### ДВЕ СТОРОНЫ АНТИЧНО-ХРИСТИАНСКОГО СИНТЕЗА КАК ИСТОК ДВУХ ФОРМ ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ<sup>55</sup>

Понять Европу, европейскую Современность невозможно без понимания того, как, почему и на какие части распалась античная цивилизация. И здесь огромное значение приобретает социальная, культурная и религиозная специфика не только западной, но и византийской ветви позднеантичной цивилизации. Византия на протяжении всего Средневековья, особенно раннего, была ведущим экономическим, политическим и культурным центром всей Европейской цивилизации; именно Византия во многом стала тем звеном, через которое античная традиция возвращается и возрождается и в Восточной, и в Западной Европе в XIII–XV вв.<sup>56</sup>

#### **Разные социальные задачи решает христианство на Западе и на Востоке**

На Западе традиционной формой социальной интеграции была именно классическая гражданская форма, в основе которой лежал принцип ценности индивидуальности с ее интересами и готовность к сознательному компромиссу на основе писаного закона и принципов универсального права<sup>57</sup>. Кризис гражданской государственности сделал недействительными и сами эти объединяющие механизмы, и связанный с ними такой внутренний регулятор, как античное *чувство долга*. В результате общество стало все больше и больше распадаться под влиянием позднеан-

тичного индивидуализма. Античная свобода стремительно превращалась сначала в рабство «других», затем – «рабство всех», и наконец, во всеобщую анархию.

Распад римской гражданской государственности не мог не отразиться на эволюции античного представления о человеке и его сущности. Для античной классической традиции от Платона до Цицерона сущность человека прежде всего общественна, а сам человек есть существо политическое. Социальность здесь есть высшая форма проявления индивидуальности. В этих условиях деградация римского общества как реального субъекта гражданского процесса в ходе заката республики означала не только политический распад, но и нравственную деградацию. Кризис политических форм гражданской интеграции был особенно опасен для римской нравственности, поскольку главным критерием ее был именно критерий общественный<sup>58</sup>. Если нравственный критерий разрушается, то нравственное поведение оказывается невозможным. Безнравственное общество либо распадается, пожирая себя, либо все более нуждается в нагнетании государственного насилия и внешнем ограничении индивидуальных свобод, т. е. все стремительнее превращается в общество рабов.

Главной проблемой поздней распадающейся империи на Западе стала *проблема утраты общего*<sup>59</sup>, атомизации, связанной с кризисом гражданских механизмов интеграции. Одновременно по мере ослабления внутренних и усиления внешних, насильственных форм социальной интеграции сокращается пространство индивидуальной свободы. Так с кризисом гражданского типа общности наступает и кризис античного понимания индивидуальности и свободы, как формы политического участия<sup>60</sup>.

Поэтому христианство здесь было воспринято, прежде всего, как новый спасительный *принцип единства, способный преодолеть безудержный, социально-разрушительный античный индивидуализм*. А поскольку никакого другого индивидуализма, кроме античного, западная римская традиция не знала, то принятие христианства получило здесь форму сознательной, добровольной *деиндивидуализации*.

Разрывающей общество гражданской фрагментации, античному индивидуализму здесь противопоставляется объединяющий принцип христианства, заключающийся в добровольной деинди-

видуализации, дерационализации и ограничении «эго» в его античном понимании. В результате *альтруизм выступает как противоположность индивидуализму, а индивидуализм как, по сути, синоним античного эгоизма*. С этого момента возрождение индивидуализма на Западе становится возможным только на почве эгоистического античного принципа.

На Востоке же империи государственность сохранилась<sup>61</sup>. Восточное сообщество не пострадало от кризиса гражданского принципа интеграции, поскольку он не был здесь доминирующим и определяющим. Общество изначально было здесь интегрировано на основании царского, монархического принципа. В силу традиции *именно этот принцип* был здесь легитимен в глазах общества. В рамках этого принципа общественное целое не рассматривалось как компромисс интересов частей. Общественное целое было ценностью само по себе. Общество «терпело» это враждебное, инородное «целое»-единое, поскольку оно обеспечивало важные для него функции (военные и судебные). Государство здесь не было «рукотворным», оно не было продуктом самого общества, результатом частных компромиссов. Напротив, компромисс здесь представляло поддерживать не между индивидами, а между обществом и государством, как самостоятельным субъектом.

*В отличие от западной, восточная система в большей степени страдала не от разрывающего целое эгоизма-индивидуализма, а от подавляющего части, единства*. Не защиты от чрезмерной индивидуализации, разъедающей целое, а, напротив, защиты индивидуальности от мощного государства<sup>62</sup>, приспособляющего к своим деспотическим нуждам христианство, – именно это новое индивидуализирующее начало ищет византийское общество в христианстве<sup>63</sup>. Поэтому наряду с этатистской, государственнической, в противовес ей начинает развиваться на Востоке индивидуализирующая христианская традиция, не ставшая доминирующей формой индивидуализации на Западе. Именно в рамках этой традиции на Востоке оформляется новый, уже не языческий, а христианский – альтруистический, объединяющий тип индивидуализации

На Западе христианство становится, прежде всего, символом защиты *единства*, на Востоке – символом защиты общественного и индивидуального суверенитета и права на *многообразие* в рам-

ках единства. Поэтому у Августина Троица исследуется, прежде всего, под углом зрения нового понимания *единства*, как особого, негражданского типа социальной общности, или как особого божественного гражданства. А на Востоке у Дионисия Ареопагита главной проблемой в осмыслении Троицы становится *новый тип многообразия*, индивидуальности. Центральный вопрос здесь – тайна «неслиянности» «частей»-ипостасей в рамках целого и одновременно, особая природа их гармонического взаимодействия. Двигаясь по этому пути, Дионисий Ареопагит формирует новое, христианское понимание индивидуальности через осмысление догмата троичности. Так рождается понятие альтруистической, объединяющей, духовной *восходящей индивидуализации*, в противовес античной, эгоистической, природной разрывающей.

На Западе единство, «град Божий» – цель, а конфликт, «град земной» – реальность. На Востоке «град Божий» и «град земной», напротив, слишком опасно слиты. Поэтому здесь особенно остро понимание того, что «гармония» не должна подавлять, что гармония предполагает сохранение и развитие индивидуального, высшую форму его самореализации.

### **Разные формы античности противостоят христианству на Западе и на Востоке<sup>64</sup>**

На Западе христианство в большей мере противостоит классической античной традиции, представленной Платоном, Аристотелем, Цицероном, стоиками. В рамках этой традиции индивидуальность как в философской, так и в политической интерпретации является важнейшей ценностью. С такой индивидуализированной античностью у христианства возможен синтез без существенной трансформации античного понимания индивидуальности. Но синтез этот весьма противоречив. Это, скорее, даже не синтез, а некий компромисс, постоянный поиск алгоритма сосуществования. В ходе этого синтеза надо постоянно либо «убеждать веру», либо «побеждать разум». Между этими двумя заманчивыми и недостижимыми огнями постоянно колеблется Запад. И Августин в этом смысле весьма характерная фигура. И до сих пор эти две тенденции, рационализация и дерационализация, постоянно сменяют друг друга.



Вера и разум находятся здесь в одной плоскости, не важно, представляется ли вера как разновидность знания или как его отрицание, «незнание». Коль скоро вера и знание находятся в одной плоскости, они могут соприкасаться, ограничивать друг друга, либо «служить» друг другу. По сути, подобное понимание веры есть следствие античного панрационализма. Зрелая античная духовность знала универсальный способ коммуникации – рациональное мышление. Когда в ее поле зрения попал такой небывалый «объект», как вера, она попыталась ее «понять». В подобной ситуации рациональное рано или поздно становится синонимом индивидуализирующего, а религиозное – синонимом иррационального, деиндивидуализирующего, разрывающего «эго» и даже уничтожающего его.

Вообще, разрыв, размыкание «эго» – это конец индивидуальности в язычестве и начало, рождение индивидуальности в христианстве<sup>65</sup>.

Тем самым, христианство на Западе выполняло, скорее, консолидирующую и «консервирующую» античность миссию. И как только в Европе вновь развились экономические и политические возможности для гражданской интеграции, христианство превратилось в еще одну форму обоснования античной этики долга.

На Востоке христианство противостоит не столько классическому варианту античности, сколько ее более позднему, неоплатоническому варианту, представленному Плотинем, Ямвлихом, Проклом. Здесь индивид уже фактически растворен во всеобщем, в Абсолюте, Законе, Едином<sup>66</sup>. Это уже деиндивидуализированная античность, обьективированная до предела. Это античность, в которой рационализация достигает уровня деиндивидуализации. Именно от *такой античности восточное христианство защищает индивидуальность, как особую, специфическую ценность, не поглощаемую и не растворяемую рациональным Единым.*

Античное и рациональное воспринимается здесь уже как синоним *деиндивидуализирующего* начала. В то же время христианство выступает, напротив, как особая эмоциональная форма коммуникации, основанная на вере-любви, индивидуализирующая и объединяющая людей. Важно, что эта новая особая форма коммуникации *никак не пресекается* с мышлением-знанием, а существует параллельно, наряду с ним.

Подобное деиндивидуализированное «античное» уже невозможно просто *дополнить* христианством, как это имело место в рамках западного христианского синтеза. Поэтому *восточный синтез предполагал более глубокую трансформацию античного понимания индивидуальности*. И Дионисий Ареопagit двинулся от неоплатонизма не назад к Платону, Аристотелю и Цицерону, а вперед, к новому, уже *христианскому типу индивидуализации*.

Таким образом, христианство на Востоке стало новой формой защиты индивидуальности от позднеантичного обезличивающего неоплатонизма в философии и деспотизма в политике. Кстати, не случайно именно позднеантичная неоплатоническая идея единства так импонировала создателям официальной «христианской идеологии» в Византии<sup>67</sup>. И, одновременно, совсем не случайно против античности в ее позднем варианте так активно выступают такие провозвестники социального христианства, как Иоанн Златоуст<sup>68</sup>. Негативная, или, скорее, полемическая, реакция на позднюю античность со стороны социально-христианских проповедников в ранней Византии в дальнейшем имела неоднозначные последствия для формирования стереотипа отрицательного отношения к рациональному знанию и античной культуре в целом<sup>69</sup>.

Христианство открывает «новый» или реабилитирует «старый», еще один способ (помимо мышления) отношения человека к миру, к людям – любовь и основанная на ней вера. Такое решение исходит из принципиально иного, чем античное, понимания человека. В христианстве человек не поделен на две части: природную-низменную и разумную высшую-свободную. Человек весь в целом либо свободен и устремлен к Богу, и эта устремленность проявляется во всей природе человека, либо же он отвернут от Бога, причем весь, вместе со своим рационализмом. И тогда он весь, включая и разумную его часть, находится вне пространства свободы. В случае же наличия веры (которая либо врожденна человеку и «пробуждается» внутренним усилием, либо человек «призывается» к вере Богом) эмоциональное любовное начало не противостоит разуму, оно не низменно, а есть также форма индивидуализации человека через сострадание, любовь, всепрощение и... единение, сопричастность с другими людьми. Эта индивидуализация не фрагментирующая, не отделяющая от других, не замыкающая эго в себе, а выводящая за его пределы, не отчуждающая, а разрываю-

щая это, одновременно связывающая, соединяющая и при этом не нивелирующая, а именно индивидуализирующая, обогащающая и развивающая каждую индивидуальность в процессе подобного единения и слияния.

Именно этот тип индивидуализации и стал базовым при формировании новой религиозной формы социальной интеграции в условиях кризиса гражданских систем поздней античности. И главной проблемой здесь становится проблема освоения пространства веры со стороны универсально-рационалистической античной цивилизации. К двум видам религиозно философского синтеза заложившим основу двух форм индивидуализации в рамках антично-христианского социума, мы и переходим.

### **Августин и западный христианский синтез**

В 387 г. в возрасте 33 лет молодой многообещающий ученый, не чуждый политической деятельности, все более обретающий славу и признание в языческом Риме оратор, Аврелий Августин принимает христианство и посвящает свою жизнь служению новой вере.

Главный вопрос, на который не могло дать ответа язычество, – как обрести гармонию с самим собой, которая вдруг оказалась нарушена? Как обрести гармонию с миром, без которой невозможна гармония с собой? Как снова «собрать себя», по точному выражению Августина? «Ты расточаешься, но мы *собранны Тобой*. Ты – *целый*... Кто даст мне *отдохнуть* в Тебе?»<sup>70</sup>. Античный мир треснул, как трескается лед на реке, как трескается и раскалывается на мелкие кусочки зеркало... Общество разорвано, нарушено что-то очень важное в общественной гармонии, что-то, что скрепляло римскую, и еще шире, античную цивилизацию на протяжении столетий. Именно эта внезапно наступившая «разорванность» мира людей и есть главное зло, которое переживает каждый по своему. Эта «разорванность» и есть трагедия всех и каждого, обрекающая людей на одиночество и, потому, погруженность во зло. У Августина нет иллюзий. Если Цицерону казалось, что это лишь болезнь, то Августин констатирует конец эпохи. Ни гражданские формы интеграции, ни основанные на них добродетели, ни связанные с ними языческие боги уже *не смогут вернуть целое* ни

в обозримом будущем, а возможно, что и никогда. Только новый, совершенно *иной тип единства*, открытый в новой вере, в новом мироощущении, спасет мир от «разорванности» и одиночества, исцелит душу, защитит ее от зла и даст ей покой и устойчивость в *новом единстве*, которое и будет обретением добра.

Но Бога надо вместить, впустить в себя. А душа античная к этому не готова. «Тесен дом души моей, чтобы тебе войти туда: расширь его. Он обваливается, обнови его. Есть в нем, чем оскорбиться взору Твоему...»<sup>71</sup>. Есть ощущение потребности в Боге, в новом типе отношения к миру, к себе, к людям. Но есть и очень большое препятствие для принятия этого нового типа связи с миром и собой – собственная душа, собственный тип мировосприятия. Они «не пускают Бога», не позволяют его «вместить», хотя и обветшали и не могут сами дать человеку ни гармонии, ни спокойствия, ни нравственного ориентира. Уже здесь в чисто личной форме, в форме личной проблемы необходимости и невозможности веры формулируется центральная проблема западного христианского синтеза: как соединить античность и христианство, *как античному человеку стать христианином?*

А собственно, в чем тут проблема? Августин ставит ее совершенно определенно: «Дай же мне Господи, узнать и постичь, начав ли с того, чтобы воззвать к Тебе или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли сначала познать Тебя или воззвать к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Или, чтобы познать Тебя надо воззвать к Тебе?»<sup>72</sup>. Итак, вот центральный вопрос: чтобы в Тебя поверить, т. е. вместить Тебя, я должен Тебя *познать*. Потому что у меня, как у античного человека, есть только один надежный способ коммуникации с миром – *познание*. Вступить в контакт с чем бы то ни было и с кем бы то ни было означает «познать». Но Бог – особый «объект», неудобный для познания. Почему?

«Ужели есть во мне нечто, что может вместить тебя?» – спрашивает Августин. Мышление, полагает Августин, есть путь к Богу, но этот путь недостаточен, он имеет естественный предел. Знание мира приближает к Богу, но в познании человек доходит до такого момента, за которым возникает необходимость *продолжить* движение к Богу другими средствами – средствами веры. В этом смысле вера как бы *продолжает путь к Богу, начатый мышле-*

нием. Недостаточно же мышления в двух случаях: для обретения человеком достоинства, чувства своей ценности и для объединения людей, преодоления «разорванности» социума. Только верой даются эти два блага, и никакое, даже самое доказательное познание не может сделать человека их обладателем. А ведь именно последние два блага и делают человека счастливым. Философия учит самостоятельности и критичности, но не учит любви, говорит Августин<sup>73</sup>. Он чувствует, что именно здесь, в этой новой форме коммуникации заключена главная трудность, главное препятствие для синтеза античного и христианского начал. «О безумие, не умеющее любить человека, как полагается человеку!»<sup>74</sup>.

Тем не менее любовь не становится у Августина ключом к новому пониманию индивидуальности. Он вовсе не трансформирует античное понимание индивидуальности в христианское, опираясь на «любовь», как путь к новому типу индивидуализации, выводящему за пределы античного атомарного эгоизма. Альтруистический тип индивидуализации, предложенный христианством, непонятен Августину, и в понимании человеческого индивида, да и общества, он остается по существу на античных позициях. Образ и подобие Бога в человеке проявляются *в наличии разума*. Но разум – затемняется пороками и страстями. Измена разуму уводит человека от Бога и делает его подобием дьявола<sup>75</sup>. Это чисто античное представление. Страстность – источник зла. Бесстрастие – путь к Богу. Чтобы уйти от объяснения непонятной ему природы христианской целостности духовного и телесного начала, Августин совсем по-античному «связывает» их иерархически как «благо высшее» и «благо низшее». Получается компромисс: «тело» – благо, если находится под контролем «души». Грех – выход чувственного из-под контроля рационального, в то время как искупление – подчинение тела душе. Это очень похоже на концепции стоиков и платоников, у которых разумная душа всегда противостоит телу и задача – научиться побеждать в этом противостоянии. Только у Августина этот разлад уже не извечен, а возникает в связи с первородным грехом. Первозданное же тело не сопротивляется душе, а свободно ей подчиняется (почти как у Цицерона)<sup>76</sup>. Человек у Августина не целостен, он по-античному раздвоен: «Человек есть разумная душа, владеющая телом»<sup>77</sup>. Душа же – воплощение чисто раци-

онального начала, руководящего чувственно-эмоциональным, телесным: «субстанция, причастная разуму и приспособленная к управлению телом»<sup>78</sup>.

Именно из этой непреодоленной античности в понимании природы человека вытекает последующее специфическое для западного христианства понимание любви и всей чувственной сферы вообще. Как человек здесь по-прежнему поделен на чувственное (телесное) и духовное (разумное), так и любовь тоже имеет две формы: чувственная (*cupiditas*) и духовная (*caritas*). Они находятся не в гармонии, а именно в противостоянии. Когда превалирует первая – человек удаляется от Бога, когда вторая – приближается.

В подобном синтезе осуждается уже не просто телесное, а чувство, как нечто противоположное разуму, и превозносится рациональное как божественное. Разум превозносится над чувством, и эта черта античности, унаследованная западной теологией, уводит ее от сути христианства в его восточной интерпретации. Если в восточном христианстве любовь – это преодоление замкнутости индивидуального пространства и выход «к другим», к миру и, тем самым, – к Богу, то у Августина – любовь, наоборот, уход от других, от мира – к Богу. Добро состоит в определенном расположении духа, «соответствующем распорядку природы и разума»<sup>79</sup>. Совсем по-античному, порядок любви должен отражать порядок космоса, а моральный закон – вечные истины божественного разума в их нормативном значении в форме понятий. В этот античный подход Августин добавляет «немного христианства». Чтобы быть добродетельными, люди должны не только *знать*, но и *любить* справедливость. Путь, предлагаемый Августином, отличается от восточного. Нужно не прислушаться сначала к своей душе, а затем выразить это в понятии или образе, а, наоборот – сначала рационально раскрыть истину, а уж потом заставить свою волю быть с ней в ладу, т. е. полюбить ее. Так, добродетельный закон достигает не только разума, но и сердца<sup>80</sup>.

Совесь по-латыни – “*conscientia*” – звучит почти как сознание. Августин определяет ее так: «Это внутренний моральный закон, записанный Богом в сердце человека»<sup>81</sup>. Это некий внутренний «сенат», посредник между разумом и волей, которому подчиняются, правда, уже на основе веры в его божественное происхождение. Бог становится новым олицетворением античной справедливости.

Подобная интерпретация совести берет от христианства только ее божественное основание, но в гораздо большей степени она наследует римское понимание добродетели, при которой субъективное отношение человека к своему поведению оказывается гораздо менее важным, чем соответствие его некоему объективному стандарту<sup>82</sup>. Этот тонкий момент очень важен. При хорошо действующих законах и развитом чувстве долга совесть не так уж необходима. Ведь в античной культуре добродетель больше касалась дела, чем отношения к нему, и проявление ее было немыслимо без видимого социального признания. Христианская же добродетель обнаруживает себя, прежде всего, перед лицом Бога и совести, и относится не только к поступкам, но к их мотивации. Из соединения античной доблести и христианского понятия добродетели и рождается известная формула Августина – никто не может быть счастлив, если не имеет того, чего желает и если желает того, что есть зло<sup>83</sup>. Сначала мы рационально понимаем, что есть зло, а потом приучаем себя не любить и не желать его с помощью веры. Таким образом, вера и любовь, как необходимые в условиях распада гражданства и кризиса рационализма новые формы коммуникации, не заменяют, а лишь *дополняют* прежние античные. Вера «продолжает» познание применительно к Богу, а любовь по-новому обосновывает античный «долг».

Августин понимает, что внешний эгоистический характер римской нравственности породил неустойчивость римского государства в условиях кризиса политических гражданских форм социальной интеграции. С ослаблением действенности внешних критериев нравственных поступков возникает необходимость в новом типе нравственных регуляторов – независимых от состояния внешних гражданских институтов. Эти новые внутренние регуляторы нравственности, основанные на вере, и дает христианство. Поэтому христианство и должно, с точки зрения Августина, стать новым основанием традиционных античных добродетелей, заменив собой умирающие гражданские традиции и институты. «Любовь к славе должна быть побеждена любовью к правде»<sup>84</sup>.

Но самая важная черта западного христианского синтеза проявилась в понимании «любви». Трудность заключалась в освоении веры-любви как новой формы коммуникации. Ведь христианство открывает не любовь как таковую, а придает ей новое значение,

новую «функцию» в обществе. Она провозглашается не только как равная гражданским рациональным формам коммуникации, но в чем-то даже как более универсальная, более глубокая и соответствующая человеческой природе. При этом речь идет именно о реабилитации *всей эмоциональной сферы* человека и выходе за рамки традиционного античного противопоставления разумного чувственному как божественного природному.

Подобное понимание любви-веры как новой формы коммуникации вступает в противоречие с античным универсальным рационализмом, не понимающим иных форм коммуникации кроме формально-логических и формально-гражданских. Кризис же последних, ведущий к дезинтеграции и распаду социума, требует иных, неформальных, внутренних механизмов интеграции, которыми могут быть только механизмы, основанные на вере. Поэтому под угрозой распада римская античность включает в себя веру-любовь в виде *дополнения*, некоей надстройки над традиционной, рационально-гражданской античной системой культуры. Вера становится формой продолжения пути к Богу ровно с того места, где останавливается философия. А любовь выполняет новую функцию почитания и благоговения перед философским абсолютом. При этом любовь к ближнему понимается как взаимное согласие и взаимная поддержка в отказе от «страстей», связывающих людей с этим миром и друг с другом в этом мире, *как устремленность к абсолюту*. По сути, единство людей достигается в их максимальной отрешенности от мира и друг от друга и совместной устремленности к единому Богу. Здесь сохраняется и античное представление о разумно-чувственной «двуслойности» человеческой природы, о второстепенности чувственного начала, о необходимости подавления разумом чувств и эмоций как пути к добродетели (правда, у античных авторов речь шла, скорее, о разумном подчинении). Сохраняются также неизбежные изолированность и одиночество, суверенность и несвязанность индивидов и бесстрастность как идеал. Все это дополняется и соединяется Богом, почитание которого каждым из этих изолированных индивидов является одновременно и единственным мостиком между ними. Они по-прежнему не связаны между собой изнутри, они не выходят за границы своего «эго», они рациональны и потому по-прежнему нуждаются во внешних формах интеграции. Поэтому в условиях кризиса политических



форм место старых внешних формально-гражданских связей занимает Бог, а новой основой подчинения единству становится вера. Бог для Августина – это прежде всего *посредник*, так необходимый одиноким, разобщенным индивидам. «Таким образом, один посредник – посредник злой, разделяющий друзей, другой – Посредник благой, примиряющий врагов. ...Чтобы достигнуть этого блага, нам нужен был один Посредник, а не многие, и именно тот, через общение с Которым, мы и блаженны...»<sup>85</sup>. Фактически речь идет о том, чтобы одного посредника (политического, гражданского) заменить на другого (религиозного).

Таким образом, западный синтез не концентрируется на новом христианском понимании личности, преодолевающего отчужденность античного эгоизма и внутреннюю разорванность античного социума на множество «отдельных» природных индивидов с их эгоистическими интересами. *Христианская составляющая западного синтеза* выступила как начало противостоящее античному «эго», обуздывающее его и, потому, *как начало деиндивидуализирующее*. Поэтому-то и последующее возрождение индивидуального принципа принимает на Западе форму антирелигиозную, форму противостояния христианству: от интерпретации его в антично-философском ключе до прямых призывов возвращения к язычеству в эпоху Возрождения. В этих условиях индивидуализация была бы просто невозможна без реабилитации чувственного мира человека.

Понятно, что при этом типе синтеза отношения человека и Бога лишены тепла и даже взаимности. Не случайно Августин чаще цитирует Ветхий Завет, чем Новый. Живой, любящий христианский Бог труднее сочетается с рациональностью и ригоризмом античных добродетелей. «Я сказал Господу: Ты Господь мой; блага мои Тебе не нужны» (Пс. 15, 2). Бог не нуждается не только в животных или вообще в каком-либо тленном земном предмете, но даже и в самой человеческой праведности, и все, в чем выражается истинное почитание Бога полезно человеку, а не Богу. «Не скажет же, конечно, никто, что был полезен источнику, когда пил из него, или свету, когда видел его»<sup>86</sup>. Бог по сути безразличен к людям, их любовь ему безразлична, не нужна. Такого Бога не надо ни защищать, ни умирать не надо за него. Умирая за такого Бога, люди умирают на самом деле не за него. А за себя, за свою особую «пользу», за особое «удобство» душевной гармонии. А Бог не ждет от вас

любви и вовсе в ней не нуждается. Любовь к Богу здесь не взаимна и, следовательно, это не столько любовь, сколько особый вид добровольного подчинения и «самоукрощения».

Достаточно отчужденными и прохладными остаются здесь не только отношения между человеком и Богом, но и между самими людьми. Любовь человека к Богу и друг к другу проявляется через добровольные жертвы в виде ... милости. Именно так Августин интерпретирует: «Я милости хочу, а не жертвы» Он пишет: «Не желает Бог жертвы в смысле закланного животного, но желает жертвы в смысле сокрушенного сердца». И далее: «не забывайте, также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу. И в словах “Я милости хочу, а не жертвы” нужно разуместь ничто иное, как жертву... Милость же – жертва, конечно истинная, поэтому и сказано то, что несколько выше было мною приведено: “Таковые жертвы благоугодны Богу”»<sup>87</sup>. Милосердие же совершается не ради людей, а ради «самоочищения» и обретения блаженства в качестве жертвы экстравагантному Богу, который теперь вместо козлов и баранов требует милосердия к ближнему: «дела же милосердия совершаются не иначе, как ради того, чтобы мы освободились от злополучия и стали блаженными...»<sup>88</sup>. Любовь и милость в рамках западного христианского синтеза не опрокидывают античных представлений человека о себе, а лишь дополняют и обосновывают их по-новому в условиях кризиса античных форм социальной интеграции. Интересно, что Августин прямо сравнивает «сонм ангелов» с сенатом: «Из этого горнего града, в котором законом служит умная и непреложная воля Божия, из этого, *в своем роде сената* (сигіа), – так как в нем пребывает забота (сига) о нас – снизошло к нам при посредстве ангелов то святое Писание...»<sup>89</sup>. Таким образом, Августин не против античности, он против античности, воюющей с христианством, но за античность, ведущую к христианству. Античную судьбу он также легко заменяет на Бога, как античную жертву – на милость: «Человеческие царства устраиваются божественным провидением; если же кто-либо приписывает это судьбе на том основании, что судьбой называет саму божественную волю и силу, такой пусть эту мысль сохранит, но выражение ее исправит. Ибо, почему бы ему не сказать сразу, что он скажет после, когда кто-нибудь спросит его, что он понимает под судьбою?»<sup>90</sup>.

Наконец, важнейшей особенностью западного христианского синтеза становится решение проблемы соотношения знания и веры. Августин пришел к вере *через философию*, но не плавно, а *через неудовлетворенность философией, возникающую на определенном этапе*. Опираясь на личный опыт, он и строит свою концепцию соотношения, или, вернее, взаимодействия знания и веры. Знание очень важно для обретения Бога и истинной веры, в особенности знание философское, но даже самое глубокое философское знание недостаточно. Почему? Потому, что знание лишь тогда ведет к вере и Богу, когда человек *именно эту задачу* и ставит. Знание не может привести к Богу *само по себе*, хотя может привести к *мысли о недостаточности самого знания* для восприятия Бога и, тем самым, *подготовить человека к вере*. Но для такого «правильного» отношения к знанию как раз и нужна вера. Поэтому хотя вера и не возникает из знания, но после обретения веры доверие к философии возвращается. Августин критикует философию и знание, когда им занимаются «неправильно», когда они становятся самостоятельной конечной целью, либо средством постижения Бога и эквивалентом веры. Кроме того, к Богу ведет не всякая философия. Платоновская – да, считает Августин. А вот та, что берет за отправную точку античного чувственного индивида и все учение которой заключается в том, чтобы уберечь чувственную жизнь от различных страданий и обеспечить ей наиболее продолжительные удовольствия, – нет. Средства, предлагаемые стоицизмом и эпикуреизмом, можно оставить, а вот цели, по мнению Августина, должны быть заменены<sup>91</sup>.

Тем не менее Бог открывается человеческому уму. Вот что пишет Августин: «Говорит Он в этом случае к той части человека, которая в человеке лучше остальных, из которых, *как известно* (античности!!! – А.Г.), состоит человек, и лучше которой есть только сам Бог»<sup>92</sup>. Что же это за «часть»? «... частью, которой он (человек. – А.Г.) наиболее приближается к верховному Богу, будет, конечно, та часть его, кою он возвышается над своими низшими частями, общими у него с животными. Но так как сам ум, которому от природы присущи разум и понимание, обессилен некоторыми омрачающими пороками, то не только для того, чтобы этот неизменяемый свет привлек его, давая ему наслаждение, но даже и для того, чтобы он мог просто вынести его, ум прежде всего должен быть напоен и очищен

верой...»<sup>93</sup>. Вера нужна для просветления разума, для открытия в нем нового измерения, новой возможности познания... Бога. Уже «напоенным» и «очищенным верой» умом вполне можно постигать Бога. И результаты этого постижения составят основу новой «науки» – *богословия*. Богословие или вера в виде знания или наука о Боге – это западная форма освоения пространства веры, принятия веры не как иной, особой формы коммуникации *наряду с* мышлением, а как особой «подпорки» к мышлению. Именно из этого античного универсального рационализма, отождествляющего мышление с коммуникацией вообще и рассматривающего все иные формы коммуникации как разновидности «знания-мышления», и рождается затем долгая дискуссия вокруг соотношения веры и знания, ограничения веры знанием и знания верой, концепция философии как служанки богословия и как итог – «опровержение» веры знанием!

Таким образом, в ходе своего синтеза Августин дает такую интерпретацию античности, в котором она оказалась не только «безопасной», но и «полезной» для христианства. А христианство, в свою очередь, – полезным и безопасным для античности. Христианство здесь не преодолевает античность ни в понимании природы человека, ни в понимании форм коммуникации и единства, а лишь дополняет и по-новому обосновывает традиционное античное мировоззрение. Античный тип мышления был сохранен в рамках западного христианского синтеза, но не был преодолен (как это произошло на Востоке). А потому он так легко и был возвращен в эпоху Возрождения, когда Европа смогла преодолеть кризис гражданских форм социальной интеграции и со временем отказаться от услуг веры в этом вопросе.

### **Восточный антично-христианский синтез – Дионисий Ареопагит**

*Corpus Dionysiacum Areopagiticum*<sup>94</sup> стал известен в Византии в VI в. на греческом языке. В этом же веке он впервые переводится на сирийский язык, в восьмом – на арабский и армянский, в девятом – на коптский и латинский (835–860), в одиннадцатом – на грузинский, в четырнадцатом – на славянский (при этом переводится заново в семнадцатом, восемнадцатом и в девятнадцатом веке).

Фактически речь идет о восточном варианте антично-христианского синтеза, отличающемся от западного, осуществленного Аврелием Августином. Именно эти различия и будут интересовать нас в первую очередь. Пока что мы скажем лишь, что уже с первого взгляда бросается в глаза то, что у Дионисия христианская составляющая гораздо более выражена. Мир для него – творение Бога, материя не есть причина и источник зла, а тело не есть источник греха, воскресение – необходимый и органичный момент концепции<sup>95</sup>.

Августин ставил перед собой задачу обосновать необходимость христианства как новую форму социальной интеграции, альтернативную разрушающемуся языческому гражданскому типу общности, а также доказать возможность синтеза и компромисса между античностью и христианством, превратив христианство в некий «саркофаг» античных ценностей, «законсервированных» до лучших времен. Дионисий Ареопагит видит в вере совершенно новый, в отличие от античного рационализма, не обобщающе-абстрагирующий, а индивидуализирующий и объединяющий способ коммуникации. Именно эта сторона христианства так поразила не знавших иной формы коммуникации афинян, когда они сказали апостолу Павлу: «Ибо что-то странное влагаешь ты в умы наши. Посему хотим знать, что это такое»<sup>96</sup>.

Вторым важным различием двух форм синтеза стало то, что для Августина главным вызовом эпохи стал всеразьедающий, ничем не сдерживаемый индивидуализм античности, и в христианстве он видит прежде всего лекарство от античного гипериндивидуализма. Поэтому христианство выступает у него своей деиндивидуализирующей стороной, становясь символом *самоограничения* индивидуальности в процессе религиозного единения. Не случайно поэтому и эпоха Возрождения развивается на Западе как возвращение к античности на базе Августина. Поэтому западная индивидуальность возрождается прежде всего, как античная, по сути языческая. И лишь с Реформацией христианство в весьма специфической форме вновь привносится в западное сознание для обуздания социально-разрушительного индивидуализма.

Перед Дионисием стояла совершенно иная задача. В христианстве он видел, прежде всего, лекарство против обезличивающего влияния позднеантичного деспотического государства и позднеантичного обезличивающего рационализма. Поэтому в христианстве

главной темой для него становится не тема единства, подавляющего, обуздывающего индивидуальность, а тема *множества*, тема *нового многообразия*, не разрушающего гармонию, но и не подавляющего разнообразия, а напротив, сохраняющего и защищающего его. Фактически синтез Дионисия заключался не в дуалистическом соединении античной индивидуальности и христианского единства, как у Августина, а в открытии нового, по сравнению с античным, типа индивидуализации – христианской индивидуализации личности, не разделяющей, а объединяющей. Символом этого открытия стала тема Троицы как центральная для восточно-христианского понимания природы индивидуальности.

Итак, познакомимся поближе с концепцией Дионисия Ареопагита и его новым пониманием «индивидуального»

### «О Божественных именах»

«Как для чувственного неуловимо и невыразимо умственное..., так, согласно тому же слову истины, выше сущностей находится сверхсущественная неопределенность, и превышающее ум единство выше умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо и никаким словом, превышающее слово Добро не выразимо»<sup>97</sup>. И тем не менее Оно «может себя открыть»<sup>98</sup>. То есть Бог доступен человеку, но не в акте мышления, мышление не подходит для коммуникации с Богом. Вот так начинается свой трактат Дионисий Ареопагит. Сразу, в отличие от Августина, ставится вопрос о вере как иной, *наряду с мышлением форме коммуникации*, необходимой для восприятия Бога и общения с ним. Но как же можно *приобщаться* к Богу, если *не познавать*, не средствами разума? Может быть, Бог вообще отрезан от человека и приобщение к Нему не возможно?

Нет, это не так, говорит Дионисий. «...Добро не совершенно непричастно ничему из сущего, но ...оно приличествующим Добру образом проявляется», причем *проявляется* оно не просто. Оно не очевидно любому, для восприятия Божественного добра нужно быть открытым ему, готовым к этому восприятию, настроенным. Дионисий формулирует эту мысль поэтически: «Оно приличествующим добру образом проявляется осияниями, соразмер-

ными каждому из сущих, и возвышает до возможного созерцания, приобщения и уподобления Ему священные умы, насколько позволительно подобающим священному образом устремляющихся к нему ...определяемые соизмеримой любовью допущенных осияний»<sup>99</sup>. Бог никогда не может быть мертвым объектом познания. И общение с ним есть очень интимный личный «интерактивный» процесс, в который мы вступаем благодаря внутреннему самоочищению. И *хотя его нельзя познать, но можно стать «причастным» к его проявлению в виде Добра в форме любви.*

Но тогда сразу возникает закономерный вопрос, как же возможен трактат о Боге, если Он не выразим средствами мышления и понятий? «Как же мы можем написать сочинение “О Божественных именах”, когда сверхсущественное Божество оказывается неназываемым и пребывающим выше имен?»<sup>100</sup>. И дальше идет очень важный комментарий Максима Исповедника на тему о том, что это за *особая форма коммуникации* с Богом, если не мышление. Он пишет: «Одно дело воображение, а другое – мышление, или мысль, ибо они происходят из разных способностей и различаются по своему действию. Мышление есть ведь дело и творчество, а воображение – рецепция и впечатление, производимое каким-то чувством, или как будто каким-то чувством»<sup>101</sup>. То есть речь идет об особой форме коммуникации, *похожей* на чувственную. В чем? «Ведь воображение схватывает сущее в совокупном виде, а ум постигает... сущее иным образом, не так, как чувство». И дальше – «рецептивное и образное восприятие относится к чувствам... критическое же и сдерживающее мы должны отнести к душе и уму. Сдерживая душу, оно должно ограничивать и воображение»<sup>102</sup>.

Мы не случайно сказали, что эта «новая» форма коммуникации лишь *похожа* на чувственную, и похожа, прежде всего, тем, что воспринимает не по частям, не абстрагируя, *не расчленяя* объект, как в мышлении, а воспринимая его *целиком*, по аналогии с тем, как мы воспринимаем образы. Но это *только похоже* на чувственное восприятие. Поскольку эта форма коммуникации не ниже, а выше мышления или, по крайней мере, сопоставима с ним, она не является простой функцией тела, как вся чувственная сфера в античной традиции. Душа, которая отвечает за эту форму коммуникации-воображения, стоит *не ниже* ума и схватывает, воспринимает в себя иначе, *целиком и сразу* то, к чему ум приоб-

щается постепенно, *разделяя объект на части*, сравнивая, обобщая и ...умертвляя его. Именно эта присущая человеку *способность целостного, эмоционального типа коммуникации* делает для него возможным восприятие *Бога живого*. И действительно, ведь Бог целостен, он Един, он не делится на части и не познается *по частям*. Он либо принимается человеком целиком в акте веры и любви, либо остается ему недоступен. «Поскольку же Бог есть “Монада и Единица” по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, коей как единящей силой мы соединяем и наши частные различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы в боговидную монаду и богоподобное единство, или как Троица...»<sup>103</sup>. При этом совсем не случайна оговорка Максима Исповедника (эта мысль характерна и для Дионисия), что именно попытка *приобщиться к Богу разумом*, рационально, «сдерживая душу», и делает нас неспособными к коммуникации в виде любви и веры, отрывая нас от Бога. Здесь речь идет не о запрете разума, наоборот, разум должен развиваться безгранично, познавая мир, но разум *не должен заменять веру*, вытесняя из наших душ способность к любви.

Однако целостность Бога и единство людей в Боге – особое. Оно отличается от тех форм единства, которые мы воспринимаем с помощью логики. Это единство, не расчленяющее целое, но при этом сохраняющее каждую свою часть. Впрочем, слово «часть» здесь не подходит, правильнее было бы сказать «ипостась», потому что часть меньше целого, а «ипостась» – нет, это, скорее, определенный акцент целого. Целое складывается, состоит из своих частей, Бог же не «состоит» из своих «ипостасей». Таким образом, *Он внутренне богат индивидуальностью*. Это какая-то особая форма единства и форма взаимосвязи частей и целого – вот на что обращает внимание Дионисий Ареопагит. Дело в том, что если бы Бог был только целостен, то человек бы не мог к нему приобщиться. Особая «внутренняя полнота» Бога связана не с тем, что он «состоит их частей», а с тем, что единое человечество состоит из множества отдельных людей. И каждый отдельный человек вмещает в себя Бога хотя и не по частям, но лишь своей *уникальностью*. «Оно поистине и полностью одной из Своих ипостасей приобщилось нашей природы, тем самым призвав к себе и возвысив человеческую удаленность, из которой и был неизреченно составлен



единый Иисус, и тем самым протяженность времени воспринял Вечный, и *внутри нашей природы* (курсив мой. – А.Г.) оказался Сверхсущественный, превосшедший всякий порядок природы, сохраняя пребывание Своих Свойств неизменным и *неслиянным* (курсив мой. – А.Г.)<sup>104</sup>. Максим Исповедник это комментирует: «Ибо став тем, чем не был, Он продолжал неслиянно пребывать Самим Богом Словом. И, заметь, это «неслиянно» проповедуется с апостольских времен»<sup>105</sup>.

«Неслиянно» – вот главный мотив Дионисия. Именно христианство предлагает новый путь соединения людей не гражданский – на основе временных компромиссов, то и дело разрывающих зыбкое целое, и не деспотический – на основе тотальности и подавления, нивелирования всего индивидуального, особенного, личного, живого, неповторимого. Христианство открывает такой путь гармоничного сосуществования людей, при котором свобода каждого становится условием свободного развития всех. Этот путь возможен, и он положит конец катастрофическому развитию человечества. Что же это за новая форма единства и новая форма индивидуализации, открываемая христианством? Ключом к разгадке этой тайны «особого единства» в концепции Дионисия Ареопагита становится анализ символики Троицы.

Что же это за символика запечатлена в «Троице»? Это особый вид целостности, особый тип единства-полноты. Это единство, с одной стороны, не есть сумма частей и, в то же время, это единство «неслиянное»...

Что это значит? Ареопагит поясняет это следующим образом. Бог целостен, а человечество «множественно», индивидуализированно. И Бог отражается в каждой единице в той мере, в какой она способна устремиться к целому, к другим, к преодолению своего эгоизма, своей «частности». В этом встречном любовном движении к людям, к Богу «единица» не теряет, не утрачивает себя, а, наоборот, разворачивает и *обогащает свою «индивидуальность»*, которая у нее с Богом – общая. Человек индивидуализируется в процессе раскрытия себя людям, максимального насыщения общечеловеческим содержанием и приобщения к Божественной Личности. Такое единство не разрушает индивидуальность каждого, ибо индивидуальность не исчезает в нем со всеми своими атрибутами (свобода, совесть, выбор, любовь,

вера), но это особое единство, которое составляется *не из суммы* таких индивидуальностей (каждой, со своим интересом), а из общности их в Боге, из особой настройки их друг на друга и на Бога, из соединения в гармонию *многих*, причем у каждого свой индивидуальный, неповторимый путь к этому целому. Поэтому если у Августина Бог призван связать изначально разорванное, совсем по античному индивидуализированное сообщество, просто утратившее гражданские стимулы и основания для единения, то у Дионисия Ареопагита вера становится не просто новым способом связи изначально разорванных античных индивидов, а механизмом преобразования самой индивидуальности из античной – эгоистической в христианскую – альтруистическую. И уже этот *новый тип индивидуальности* оказывается способен к новому типу связи с людьми, называемому «любовью» и носящему характер особого душевного движения, «умного чувства».

Этот тип общности носит уже не гражданский характер, у него иной тип «множественности», отличный от гражданского<sup>106</sup>. Если в антично-христианском синтезе Августина античная индивидуальность сохраняется, Бог заменяет античное государство, Троица символизирует отношения между индивидом и Богом, любовь так и остается непонятым словом, а рациональное господствует над чувственным, если Бог Августина достаточно легко заменяется гражданскими формами общности, то синтез Дионисия Ареопагита носит иной характер. В нем античность *преобразуется* и дает начало новой форме индивидуализации – христианской, альтруистической, духовной, преодолевающей эго.

На смену античной индивидуализации-разделению приходит христианская индивидуализация-единение. Дионисий также дает новое, уже не античное понимание человека, открывая любовь («умное чувство») как особую, в чем-то даже более высокую, чем мышление, форму коммуникации. И Троица для него – не просто символ Божественной Личности, но и символ особого типа общечеловеческого единства, основанного на любви и гармонии. Троица – символ индивидуализирующего единства – не разрывающего, а соединяющего, не подавляющего, а, наоборот, проявляющего индивидуальности. Троица у Дионисия – единство «новых» христианских индивидуальностей, а не новое единство «прежних» античных индивидуальностей, как у Августина.

Поскольку Бог есть особая «неслиянность», то «зная это, богословы и воспевают Его и как безымянного, и как сообразного всякому имени»<sup>107</sup>. Поэтому-то и возможно познание Бога, и трактат о его «именах». С этого момента «познание» Бога превращается, прежде всего, в постижение и созидание этого нового вида единства-целостности, запечатленного в символе Троицы. Так Троица становится моделью нового единства и главным «ключом» к пониманию как этого единства, так и его «частей»-ипостасей. В пояснение этой идеи приводится совершенно феноменальный образ, объясняющий новый тип единства и новое понимание индивидуальности: «Так, в божественном единстве, т. е. сверхсущественности, единым и общим для изначальной Троицы является сверхсущественное существование, сверхбожественная божественность, сверхблагая благодать, все превышающая, превосходящая какую бы то ни было особость, тождественность, сверхединоначальное единство, ... полностью сверхобъединенное, но ни единой частью не слитное, подобно тому – если воспользоваться примером из чувственной и близкой нам сферы, – как свет каждого из светильников, находящихся в одной комнате проникает в свет других и остается особенным, сохраняя по отношению к другим свои отличия: он объединяется с ним, отличаясь и отличается, объединяясь. И когда в комнате много светильников, мы видим, что свет их всех сливается в одно нерасчленимое свечение, и я думаю, никто не в силах в пронизанном общим светом воздухе отличить один светильник от другого и увидеть один из них, не видя другого, поскольку все они неслиянно растворены друг в друге. Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, выйдет наружу и весь его свет, ни один из других светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя. А ведь имело место, как я сказал полнейшее соединение каждого из них с каждым другим, без какого либо смешения и слияния каких бы то ни было составляющих их частей, причем свет был источаем нематериальным огнем в настоящему материальном теле, воздухе»<sup>108</sup>. Комментатор Дионисия Максим Исповедник также добавляет, что это какое-то особое единство-взаимопроникновение, сохраняющее индивидуальность каждого, а не растворяющее и не уничтожающее ее. В основе этого особого единства лежит особый тип коммуникации – любовь. «Заметить также, – пишет Максим – что божественные ипостаси пре-

бывают Друг в Друге как бы в некоем убежище и святилище, о чем сказано: “Я в Отце, и Отец во Мне”, Апостол же говорит и о Святом Духе»<sup>109</sup>. Развивая мысль Дионисия, Максим поясняет, что хотя светильники и не сливаются друг с другом оставаясь разными источниками света, но «соединяются светом с другими»<sup>110</sup>. В применении к Троице это выглядит следующим образом: «Ведь Сын выйдя от Отца и поселившись в мире, ни Отца, ни Духа не вывел с Собой в Себе и, выйдя ничего из Своего им не оставил, но совершил нераздельный исход из места Своего пребывания»<sup>111</sup>. И далее: «Бог-Отец, вневременно подвигнутый любовью, выступил вовне, сделав возможным различие ипостасей, не разделившись при этом на части и не оскудев, и продолжая пребывать в свойственной Ему целостности сверхъединным и сверхпростым при своем воссиянии в бытии»<sup>112</sup>.

Объяснив природу и специфику этого нового единства многообразного, как неслиянного взаимопроникновения, объяснив также причину этого многообразия как отражения единого Бога в дробном, «дискретном», множественном человечестве, Дионисий ставит следующий вопрос. Как именно возможна коммуникация между Богом и людьми, или между людьми, охваченными этой новой общностью в Боге, как возможно отражение Бога в каждом и одновременно сохранение его целостности в акте причастия? И здесь, действительно, есть проблема. Если Бог разделяется соприкасаясь, разделяясь, воспринимаясь каждым человеком, то не нарушается ли при этом его целостность в этих восприятиях. Если Бог неделим, то каждый из нас должен воспринимать его целиком. Если же каждый из нас воспринимает лишь какую-то часть Бога, то, во-первых, он делим (т. е. у каждого свой Бог) и, следовательно, тогда он не един, а мы не едины в Боге. Как же разрешить эту проблему нашей общности в Боге и целостности Бога в нас?

У Августина Бог един, и мы все, каждый со своим разумом и верой, устремляемся к нему, оставаясь при этом отдельными телами, наделенными отдельными разумом и чувствами. Это единство познания и веры в одно и то же. Для Дионисия же здесь есть проблема, потому что Бог у него является не просто особым объектом познания и веры, который может быть один на всех познающих субъектов. Бог у него сама *сущность индивидуальности* каждого. Степень индивидуальности каждого пропорциональна уровню

его сопричастности, «вместимости» Бога. Каждый индивидуален не просто в силу своей телесной отдельности и наличия органов чувств и мышления, а в силу своей причастности к Богу-целому, в силу своей соединенности с Богом. Поэтому быть индивидуальным означает *быть подключенным, присоединенным к целому*. Как же это возможно одновременно и соединяться с целым и, тем самым, проявлять свою индивидуальность? Как целое и часть соединены в «причастии»? Почему ни целое не дробится, ни часть не исчезает? Отвечая на эти вопросы, Дионисий, по сути, формирует новое понятие индивидуализации. «И это присуще всей вообще, объединенной и единой Божественности – то, что Она каждым из причащающихся причастуется вся, все находящиеся в окружности радиусы причастны ее центру, и оттиски печати имеют много общего с ее оригиналом: оригинал присутствует в каждом из отпечатков весь, и ни в одном из них – лишь какой-то своей частью... И если кто-нибудь скажет, что печать не во всех отпечатках видна целиком и одинаково, то этому не печать причина (поскольку она одна и та же во всех случаях): различие особенностей воспринимающего материала создает дефекты в оттиске одной и той же целой печати. Так, если материал окажется мягким, пластичным, гладким и восприимчивым, а не невосприимчивым и жестким, не рыхлым, не мятым, получится чистый, ясный и прочный оттиск. Если же какого-то из перечисленных свойств не достанет, это окажется причиной дефекта, неясности и негодности отпечатка и многого другого, что происходит при неудачном соприкосновении»<sup>113</sup>. Приобщение к Богу отличается от познания тем, что оно связано уже не просто с интеллектуальным усилием, со знанием как таковым, а с «деланием» себя, с работой над своей совестью и жизнью, с тем чтобы очистить себя и стать наиболее пригодным материалом для наилучшего «божественного оттиска». «Неудачное соприкосновение с Богом» – какая сильная метафора!

Вообще, у Ареопагита тема «причастности» как формы коммуникации с Богом приходит на смену теме «познания», доминирующей у Августина. Что же собой представляет «причастность» как особая форма коммуникации приобщения? Дионисий пишет, что «причастность» не есть все же непосредственное соприкосновение с Богом. Это тоже опосредованная форма коммуникации. «Ведь все божественное, явленное нам, познается только путем

сопричастности. А каково оно в своем начале и основании, – это выше ума, выше всякой сущности и познания. Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость. Мы же приходим к Ней, лишь оставив всякую умственную деятельность, не зная никакого обожения, ни жизни, ни сущности, которые точно соответствовали бы запредельной все превосходящей причине»<sup>114</sup>. Из этого видно, что «причастие» и «сопричастность» не только не есть мышление, а совсем иная форма коммуникации – не понятийная. И второе: познанием, мышлением, словом мы *нисходим от Бога*, как бы движемся по его следам, поэтому подобный путь приобщения к Богу (через познание) есть путь «нисходящей индивидуализации». А вот в «сопричастии» мы, наоборот, поднимаемся к Богу, восходим к нему, не обожествляя свои природные свойства, а поднимаясь над ними – это «восходящая индивидуализация».

Что собой представляет этот процесс восхождения, приобщения к Богу? К Богу ведет не познание, а особое поведение, которое очищает человека и тем самым подготавливает его к восприятию божественного начала. Максим Исповедник характеризует это поведение так: «А *переживать* божественное означает следующее. Апостолом сказано: “Давайте погребемся вместе со Христом, чтобы восстать и царствовать вместе с Ним”» (Рим. 6, 4) Тот, кто распинает себя и свою плоть, носит в своем теле Христовы раны и по справедливости царствует вместе со Христом, и дерзает подходить к божественным тайнствам»<sup>115</sup>. Вот почему восходящая индивидуализация носит аскетический характер. Но самого аскетизма тоже не достаточно для «переживания божественного». «Когда о святом Ерофее говорится, что он “не только узнал, но и пережил божественное”, это означает, что, будучи просвещаем божественным через откровение, он *выходит из самого себя*. И прекрасно говорится, что он пережил эту полезную страсть, чтобы стать Божьим вместилищем»<sup>116</sup>. Поэтому для приобщения к Богу вторым после *преодоления «природы»* условием становится *преодоление эгоизма*. Причем это происходит в результате особой «полезной страсти», направленной на то, чтобы вместить в себя Бога и стать «божьим вместилищем». Чуть позже Максим прямо называет эту

«полезную страсть» симпатией. «Он сказал, что тот пережил божественное потому, что не путем научения, через слово получил просвещение, но был запечатлен божественным воссиянием... Такое просвещение божественным автор и назвал “симпатией”, т. е. общностью состояния»<sup>117</sup>.

Так появляется новое понимание любви – не как физическое влечение, или рационального взаимопонимания, а как «общности состояния». Причем эта объединяющая «полезная страсть»-симпатия, очень близка к эмпатии – сопереживанию. Формируется новое понимание любви возводящей к Богу – любви-общности-симпатии-сопереживания.

На Западе вера хотя и противопоставляется знанию, но лишь как особый вид знания, как «иррациональное познание», как отказ от знания. На Востоке вера рассматривается как особая эмоциональная форма коммуникации, *наряду* с рациональным мышлением: «...когда он не только узнавал, но и переживал божественное, и он испытывает к нему, если так можно выразиться симпатию, достигая совершенства в ненаучимом и таинственном единстве его в вере»<sup>118</sup>. Поэтому здесь огромное значение приобретает тема специфики чувственной формы коммуникации с Богом по сравнению с другими проявлениями чувственности. Дионисий использует термин «добротворящая любовь». У него появляется новое соотношение разума и чувства. «По правде говоря, подобает знать, что буквами, слогами, речью, знаками и словами мы пользуемся ради чувств»<sup>119</sup> Это совершенно новое понимание по сравнению с античностью, да и западной схоластикой – слова выражают не только абстрактные общие понятия, а индивидуальные чувства. А Максим Исповедник вводит новое понятие – «умственное восприятие»<sup>120</sup>.

Дионисий понимает, что образ любви и само понятие любви, как особой формы коммуникации, как пути к Богу может вызвать непонимание и отторжение, что оно непривычно для античности, где высокое постигается лишь рационально и абстрактно. Он пишет: «пусть те, кому не нравится имя Любовь, послушают следующее: «полюби ее и она сохранит тебя», «огради ее и она вознесет тебя; почти ее, чтобы она объяла тебя» (Притч. 4, 6, 8), и прочее, что богословие поет, используя образ любви»<sup>121</sup>. И дальше он прямо говорит о «нелепом предрассудке», мешаю-

щем людям видеть в Любви высокое чувство, связанное с Богом, с Божественным. «Так что не будем бояться имени Любовь, и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово»<sup>122</sup> И дальше Дионисий пишет об источнике этого предрассудка, связанного с неправильным низменным пониманием Любви: «Большинство, не вмещающая единовидность именованья Бога Любовью, соскользнуло к сообразному им самим частичному, имеющего в виду тело, разделенному пониманию любви, являющейся на деле не любовью, но ее образом, или, скорее, отпадением от Истинной Любви. Ибо большинство не может вместить объединяющей силы божественной единой Любви. Почему многим и кажется совершенно неприменимым имя, прилагаемое к божественной Премудрости, для того, чтобы возвести их и устремить к познанию Истинной Любви...» «Низкого ума люди часто думают также, что речь идет о чем-то нашем непристойном...».

Дионисий, в отличие от Платона, настаивает, что к Богу ведет не просто какая-то особая приязнь, отличная от любви, а именно та самая любовь-эрос, но только не в своем частичном, однобоком, смысле, а в своем завершенном виде. Так, он пишет: «священные богословы в имена Приязнь и Любовь вкладывают один и тот же смысл». Максим Исповедник поясняет, что речь идет «о двух видах любви, божественной и частичной, присущей телам» Вот какое определение любви дает Дионисий: «Это является свойством единотворящей, соединяющей и особым образом смешивающей в Прекрасном и Добре силы, ради Прекрасного и Добра возникшей, от Прекрасного и Добра ради Прекрасного и Добра исходящей и содержащей явления одного порядка во взаимосвязи друг с другом, подвигающей первенствующих к попечительству о меньших и утверждающей тех, кто ниже, обращением к тем, кто выше»<sup>123</sup>.

Важная особенность этого нового вида любви в том, что она направлена вовне, т. е. она альтруистична. «Божественная любовь направлена вовне: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным. Высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне – связью друг с другом, а низшие – более божественным обращением к первенствующим»<sup>124</sup>. (Д.А., стр. 127) Комментируя высказывание Павла: «И уже не я живу, а живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), Дионисий



замечает: «Сказал он это как поистине любящий, иступив из себя, как он сам говорит, к Богу и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной».

Так в рамках восточного антично-христианского синтеза зарождается новый тип индивидуализации личности – восходящая индивидуализация.

Рассмотренные два вида антично-христианского синтеза в равной степени влияют на Европу до XV в., до эпохи Возрождения. Два вида индивидуализации, содержащиеся в этих двух формах антично-христианского синтеза, знакомы и Европе, и России. В эпоху Возрождения закладываются основы новой в перспективе гражданской социальности, клеточкой которой становится индивидуализированная личность. На Западе в силу целого ряда причин этой клеточкой, базисом новой гражданской социальности становится тип индивидуализации, более характерный для августиновского варианта антично-христианского синтеза, с сильно выраженным античным структурным компонентом. На востоке Европы клеточкой, базисом новой социальности становится тип индивидуализации, характерный в большей степени для восточного антично-христианского синтеза, предложенного Дионисием Ареопагитом, с сильно выраженным христианским религиозным неструктурным компонентом. И западный и восточный европейские социумы примерно в одно и то же время проходят все этапы эволюции индивидуализации личности от возникновения до кризиса, но в разных формах.

К анализу и сопоставлению эволюции этих двух форм индивидуализации личности в рамках европейского Возрождения и русского религиозного подъема XIV–XVI вв. мы и переходим в следующей главе.

### ГЛАВА 3

## ЗАПАД: НИСХОДЯЩАЯ ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ – ОТ ЗАРОЖДЕНИЯ К КРИЗИСУ

Прошло чуть менее тысячи лет, и Европа оказывается на рубеже выхода из Средневековья. За это время две формы антично-христианского синтеза прошли все этапы, все циклы эволюции и вступили в кризис, вылившийся в глубокое отчуждение церкви от общества, а Бога от человека.

Если Византия после распада империи сумела сохранить римское государство (в очень трансформированном виде), то в западной части империи римское государство исчезло, социальная ткань фактически распалась и началось строительство государства уже на новом фундаменте.

Вообще, всякая цивилизация имеет две составляющие: общественную – низовую, которая формирует потенциал системы, и государственную, властную, венчающую и организующую составляющую, которая реализует этот потенциал. Если на заре новой эры западная римская цивилизация была «старой» и переживала период упадка и разложения, истощив свое общество для создания супергосударства, то к XIII–XIV вв. роли поменялись. В этот период «старой» и угасающей стала уже Византийская цивилизация, в то время как западноевропейская городская цивилизация, напротив, переживает эпоху социального подъема, которой соответствует слабое государство и молодое сильное общество. Кстати сказать, то же самое относится и к Московии этого периода. Эта общность цивилизационного времени сближала Московию с Европой и отличала ее от угасающей Византии.

## Городская цивилизация – основа «нисходящей» индивидуализации

К XII–XIII в. северная Италия с ее городами-республиками Миланом, Венецией, Флоренцией, Генуей, Пизой, Сиеной, Луккой и Болоньей занимает господствующее положение, развивая ремесло, торговлю, коммунальную государственность, преодолевая сопротивление феодалов и вынуждая их переселяться в города и покупать земли. Торгово-ремесленная верхушка – пополаны – берут верх в городских коммунах. Борьба между ремесленными верхами и низами, повышение социальной активности рождает разнообразные политические формы от республик до сеньорий, с монархическими оттенками. Новое денежно-экономическое, индивидуализирующее мировоззрение постепенно вступает в противоречие со средневековой церковью. Развитие рыночных отношений и городской культуры приводит к эрозии патерналистского типа личности эпохи средневековья, при котором всеобщее и публичное выступало как исключительная функция представителей высших слоев средневековой теократической иерархии, в то время как низшие слои общества воплощали в себе исключительно частное начало, поскольку в условиях натурального хозяйства их деятельность, действительно, не содержала в себе непосредственно публичного элемента. Рынок принципиально меняет характер деятельности каждого его участника, по-новому соединяя в ней частное и публичное. Развитие нового *экономического основания* публичного начала в деятельности людей изменяет качество общества и рождает новый тип личности – не «размытой» по всему общественному пространству, а *индивидуализированной*, т. е. *соединяющей частное и публичное начало в каждом человеке*, независимо от его места в общественной иерархии. Распадается иерархичная целостность теократической личности и формируется множественность индивидуальностей как основа будущих гражданских отношений.

## Индивидуализация как соединение человека с Богом

В религиозной системе координат всеобщее начало выступало именно в виде божественного-духовного, в то время как частное – в виде человеческого материального. Поэтому не случайно соединение частного и всеобщего в человеке – индивидуализация личности осуществляется через поиск путей соединения Бога и конкретного живого человека, которые к позднему Средневековью оказались отчуждены друг от друга.

Соединение человека с Богом в условиях бурного развития рыночных отношений и всей сферы материальной жизни не могло иметь иного характера, кроме как реабилитации физической природы человека, его чувств, потребностей, интересов. В противном случае возникает конфликт между условиями развития социальной системы и требованиями нравственности. Поэтому это соединение-«обожение» здесь приобретает черты «обожения» физического, природного начала, проявлений чувственной сферы конкретного индивида. Бог как бы «нисходит» в человека, и конкретный живой человек обретает особую ценность как *проявление* божественного начала.

### Начало – возвышенный характер нисходящей индивидуализации

Первый период – это эпоха Данте Алигьери (1265–1321 («Монархия», «Божественная комедия», «Новая жизнь», «Пир»)), Франческо Петрарка (1304–1374 «Книга песен» 366 стихов, «Моя тайна»), Джованни Боккаччо (1313–1375 «Декамерон»).

«Новая жизнь» и «Божественная комедия»<sup>125</sup> Данте – это гимн человеческой любви, гордость любовью, реабилитация ценности, уникальности и драгоценности человека и сферы его чувств. В любви к прекрасной даме впервые с такой силой проявляется уважение к женщине, дающей жизнь, уважение к самой жизни. Затем следует реабилитация повседневного *земного языка*, открытие в нем нового божественного, *неземного звучания и красоты*.

Не случайно новое понимание человека рождается и проявляется поначалу в форме поэзии, в форме художественных произведений. Именно художественная форма дала возможность ин-

дивидуальности по-новому выразить *себя*. Новая индивидуализированная личность проявляется через *новый тип самовыражения*, главной особенностью которого становится реабилитация личного чувства. Причем речь идет не просто о любви вообще, любви к Богу. Любовь к женщине получает новый статус – проявления высшего, божественного начала в человеке. Именно из освящения и обожения живого человеческого чувства в творениях Данте развивается уважение к живой человеческой индивидуальности. Новое отношение к женщине здесь не случайно. Ведь женщина это источник жизни, любовь – начало человеческого существа. И если не уважается вся сфера любовных отношений, если она рассматривается как что-то низкое, греховное, то и человек, рождающийся в результате этих отношений, тоже не уважается, будь то мужчина или женщина. Из неуважения к женщине и к сфере земных человеческих чувств рождается неуважение человека к себе. Поэтому именно новые, живые Мадонны становятся символом Итальянского Возрождения. Гордость обретения чувства любви к женщине, поднимающая человека к Богу, – самая дерзкая черта раннего Возрождения. У Данте она доходит до обожения любимой женщины.

Ранний этап индивидуализации носит еще «возвышенный», почти стоический, характер. Хотя речь и шла об обожении земного человеческого чувства и реальных проявлений индивидуальности, но не всех. Даже не ясно, чего здесь было больше – реабилитации чувственности или ее «возвышения», «облагораживания» на основе стоических принципов «долга» и «чести».

### **Красота как проявление божественного начала. Рационализм как основа индивидуализации западного типа**

Дальнейшая атака на аскетизм и реабилитация чувственного начала была продолжена Франческо Петраркой (1304–1374). Главной формой проявления божественного становится «красота». Красота слога, красота чувства, красота мысли, красота тела. Это очень важный момент. Стоический аскетизм доблести, пронизывающий концепцию Данте, постепенно уступает место все нарастающему гедонизму. В работах о «Невежестве собственном и

многих других», и в особенности в книге «Моя тайна», Франческо Петрарка выступает по существу против стоического понимания морали. Однако защиту принципов стоицизма он вкладывает в уста... христианского философа Аврелия Августина!

Почему Августин по содержанию своих высказываний предстает в книге Петрарки не христианским автором, а скорее античным стоиком? Почему по существу позднеантичная рационалистическая стоическая позиция, содержащаяся в его доводах (которую, кстати сказать, в своих собственных произведениях Августин яростно опровергал!), представляется здесь как религиозная и христианская (ведь не Сенеку же выбрал Петрарка в качестве своего оппонента)? И, наконец, почему индивидуализация и защита любви как личного чувства каждого человека – совершенно христианская постановка вопроса – представляется здесь как *оппозиция христианскому* религиозному автору и аргументируется с опорой на античную языческую поэзию<sup>126</sup>? Ведь Петрарка был умный и тонкий человек, работы Августина были в его распоряжении. Почему же он увидел в Августине, и вслед за ним в христианском принципе, прежде всего стоическое отрицание радостей жизни, рационалистическое подавление индивидуального эмоционального начала? Конечно, по причинам, о которых мы говорили в предыдущей главе, августиновский вариант христианского синтеза не только противостоит, но многое и берет от стоицизма и античности, и действительно делает акцент на принципе единства в христианстве, противопоставляя его индивидуализму античной структурности. Но почему Петрарка увидел и сделал акцент именно на этом, почему не увидел горечи и разочарования реального Августина в холодном рассудочном стоицизме поздней античности, почему он не увидел в обращении Августина к христианству *протеста* против этого деиндивидуализирующего, иссушающего душу рационализма стоиков-философов? Почему он не увидел августиновского порыва к любви, к сохранению своего «я», к обретению гармонии с миром и людьми, к выходу из одиночества в христианской вере?

Изменилось время. Августин жил в эпоху *поздней* античности, когда рациональный структурный принцип, как в культуре, так и в социальности, подошел к своему временному пределу<sup>127</sup>, выразившемуся в неспособности преодолеть энтропию общества,

отчуждение людей друг от друга и самих себя, т. е. – в деиндивидуализации. И этому-то позднеантичному «старому» языческому рационализму во имя сохранения ценности индивидуального начала в человеке и его связи с другими людьми Августин противопоставляет новый, тогда «молодой», набирающий силу принцип христианства. Но ведь с тех пор прошла тысяча лет. И роли поменялись. Христианство в своем социальном воплощении прошло определенный исторический цикл и повернулось к обществу своей подавляющей, отчуждающей стороной. Пришли новые поколения, для которых античный рационализм и античная мудрость вовсе не были «исчерпаны», а напротив, открывали «новый мир». И, самое главное, в Европе в XIII–XIV вв. **вновь начинает развиваться та самая экономическая товарно-рыночная среда, которая уже однажды породила рациональный тип коммуникации и гражданский структурный тип социальности.** И на этой новой заре, на новом подъеме товарной экономики структурная индивидуализация, уходящая своими корнями в античность, выступает именно своей *индивидуализирующей*, высвобождающей личность *стороной*. Так же как и рационализм, кажется, снова дает вполне достаточно оснований для человеческой солидарности и открывает новые горизонты для получения от природы всего того, что так необходимо для заново открываемого экономического и природного «тела» общества.

Но и Данте и Петрарка – это не просто возвращение к античности, это стремление *обогатить христианское мироощущение* античным индивидуализмом, преодолеть отчужденный характер поздней средневековой религиозности *с помощью античного индивидуализма*, обогатить, но не покончить с христианством, вернуть христианству изначальное индивидуальное начало с помощью новой античной «прививки». А для этого в наибольшей степени подходят не столько даже античные философы, сколько античные поэты. В поэзии Вергилия, Овидия, Горация, в богатстве и выразительности личного стиля Цицерона и Сенеки черпают вдохновение ранние гуманисты. Они попытались вернуть христианству *эмоциональное начало*, взяв его у античности, и противопоставили его... *античному же* позднему рационализированному стоицизму и аристотелизму, в который выродилось схоластическое богословие. Интересно, что на этом этапе христианское начало еще живо в сердцах гуманистов. Они не говорят об «умном чувстве», но они

и не противопоставляют христианство и эмоциональное начало, наоборот, они пытаются их соединить и находят это соединение в чувстве любви<sup>128</sup>. В личном эмоциональном чувственном порыве любви они увидели не античное влечение презренной плоти и не античное же высокое единение интеллектов, а *проявление христианского божественного начала в каждом человеке, поднимающее человека до переживания божественного*. Не случайно на этом раннем этапе две формы индивидуализации (западная и восточная) так близки между собой. Не случайно Петрарка замечал, что ему гораздо ближе эмоциональность исихазма Григория Паламы, чем антикизирующая схоластика его противника Варлаама Калабрийского<sup>129</sup>. Но дальше начинается расхождение. Уже Петрарка сознает всю противоречивость своих стремлений, невозможность их соединить, связать в земной жизни. Он все время говорит о внутренней раздвоенности<sup>130</sup>. У него это еще внутренняя раздвоенность его собственного сознания. Но уже в следующий период эта внутренняя личная раздвоенность ведет к расхождению двух векторов самого Возрождения. Языческий гедонизм и обожение эмоционального начала выливаются в обожение сначала чувственного начала как такового, а затем и всего естественного, природного, так что личностное постепенно растворяется в естественном. А языческий рационализм и неоплатонизм все дальше уводят от изначальной темы раннего гуманизма – темы индивидуального. И в том и в другом случае христианство все больше вытесняется на периферию нравственных исканий.

По мере дальнейшего поиска альтернативных религиозным античным оснований для новых идеалов рациональности, гражданственности, добра нарастает интерес к «аутентичной» античности. Ученик Колюччо Салютати (1331–1406) Леонардо Бруни (1374–1444) переводит с греческого Платона, Плутарха, Демосфена, «Этику» Аристотеля.

Параллельно идет поиск нравственного обоснования «эгоизма», без которого немислима этика рыночного развития. Поджо Браччолини (1380–1459) находит поэму Лукреция Кара «О природе вещей» (кстати, любимое произведение Макиавелли). Начинается постепенный переход от стоической к эпикурейской нравственной парадигме. Реабилитация искренности против лицемерия отчужденной средневековой морали в произведениях



Боккаччо становится важным этапом в эволюции западного индивидуализма. Джаноччо Манетти (1396–1459) в противовес работе папы Иннокентия III «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческой жизни» пишет работу «О достоинстве и превосходстве человека». Так *на смену средневековому теоцентризму приходит антропоцентризм, на смену аскетизму – гедонизм.*

## Начало кризиса

В середине XV в. появляется уже совершенно эпикурейская концепция Лоренцо Валлы (1407–1457) «Об истинном и ложном благе»<sup>131</sup> (1433). В гуманизме Валлы практически ничего не остается от дантевского стоицизма. Наоборот, он прямо критикует стоицизм за его сходство с христианством, за «недостаточную» античность. Именно в концепции Валлы сама природа становится учителем и «вождем» жизни. Высшим благом провозглашается наслаждение как удовлетворение души и тела<sup>132</sup>. Этика наслаждения обосновывается ссылками на законы природы, частью которой является человек. «...Сохранять свою жизнь и тело от того, что кажется вредным» – закон природы. Эгоизм – природен и, следовательно, оправдан. Отрицание эгоизма есть отрицание законов природы. На этом основании собственная жизнь всегда выше и предпочтительнее жизни других людей. Валла уже не может понять тех людей, которые готовы умирать за Родину, ведь вместе с ними умрет и Родина и весь окружающий мир<sup>133</sup>. С этого момента начинается кризис гуманизма и индивидуализма западного Возрождения, нарастание его асоциальности и аморальности.

Если эпикурейское направление пошло по пути обожения эмоционального, чувственного природного начала, то неоплатоническое направление пошло по пути религиозно-рационального синкретизма. Речь шла также о стремлении индивидуализировать христианство, но не с помощью античного эпикурейского сенсуализма, а с помощью античного неоплатонического рационализма. Неоплатонизм с его идеей восхождения к Богу через *осмысление* Единого первоначала, казалось, открывал новые возможности для соединения религиозного и античного компонентов в сознании *каждого*.

## Флорентийский неоплатонизм

В 1397 г. византийский философ Мануэль Хрисолорас прибывает в Италию по приглашению Колюччо Салютати и привозит с собой во Флоренцию греческую литературу<sup>134</sup>. Он первым в Европе пишет учебник по греческому языку. И Европа вновь открывает философию Платона.

Известно, что платонизм и неоплатонизм сыграли важную роль не только в эволюции восточной, но и в эволюции западной ветви христианства.

Особое место в развитии западноевропейского взгляда на личность занимает так называемый пантеистический синкретизм флорентийских платоников второй половины XV в.<sup>135</sup>. Речь здесь идет прежде всего о концепции Марсилио Фичино (1433–1499), который возглавил Флорентийскую академию, воссозданную Козимо Медичи в 1459 г.

Марсилио Фичино переводит на латинский язык неоплатоников Плотина, Ямвлиха, Прокла, Порфирия и некоторые части Ареопагитик. Казалось бы, знакомство с трудами Дионисия, да еще и в первоисточнике, должно было заново открыть для Запада религиозный восходящий тип индивидуализации. Но этого не произошло... В «Платоновской теологии о бессмертии души»<sup>136</sup>, пожалуй, только сама постановка вопроса о соотношении индивидуального и всеобщего *в каждом человеке* указывает на то, что эта работа написана уже после появления христианства. Так главу I XV книги «Платоновской теологии о бессмертии души» Фичино прямо начинает с вопроса, является ли интеллект единым для всех людей и если да, то как это может быть согласовано с христианской идеей личного бессмертия? Впрочем, термин «личное бессмертие» Фичино не использует, а предпочитает говорить о бессмертии души. И это понятно, поскольку все средства и понятийные инструменты для решения этого вопроса он берет из языческого философского арсенала. Всеобщее-божественное принимает форму всеобщего интеллекта, который, разумеется, безличен в своем высшем рациональном проявлении, поскольку принципиально не структурен. Структурность же, которая в духе Аристотеля, собственно, и ложится в основу индивидуализации и множественности воплощений этого всеобщего интеллекта, является следствием его соотно-

сенности с материальным миром, к которому вполне в античном ключе относится и тело человека. Ссылаясь на Аверроэса, Фичино пишет: «Поскольку формы вещей в материи становятся разделенными, временными и индивидуальными, интеллект тоже воспринимает их как такие»<sup>137</sup>. Сам же по себе интеллект всеобщ и не структурен<sup>138</sup>. По мнению Фичино, всеобщий разум наполняет, питает собой различные души<sup>139</sup>. И если мы можем говорить о какой-либо «индивидуальности» душ, то это может касаться лишь низшей чувственной стороны интеллекта, которая больше связана с телом, с материальным началом. Высшая же, рациональная сторона, которая, собственно, и делает человека человеком, имеет всеобщий характер, принципиально противоположна материальности и именно в этом своем безликом всеобщем качестве бессмертна. Понимание *индивидуального* в чисто языческом ключе как *структурного, частичного, отдельного* делает невозможным восприятие индивидуализации в ее религиозном христианском варианте.

Таковы особенности социально-культурной герменевтики: для того, чтобы увидеть в Дионисии христианскую восходящую индивидуализацию, надо, чтобы обстоятельства окружающей жизни подталкивали тебя на этот путь – невозможность рационального обоснования ценности отдельного, невозможность многообразия и самореализации в материальной жизни, необходимость противостояния авторитарной античности в христианских формах. Всего этого не было в Италии эпохи Возрождения. Не было усталости от рационализма и осознания его границ, наоборот, общество заново входило во вкус рационализма. Неязыческое структурное мироощущение прекрасно сочеталось с набирающими силу рыночными тенденциями в экономике и социальной жизни. Поэтому и в Дионисии, и в Августине этих людей интересовало, прежде всего, неоплатоническое и неоаристотелевское, а не христианское содержание. Поэтому таким стойким выглядит Августин у Петрарки<sup>140</sup>, до такой степени, что моментами сам Петрарка в роли Франциска больше похож на настоящего христианского Августина, чем его Августин, который гораздо больше напоминает Сенеку и Цицерона своими требованиями о подчинении разуму страстей и отвержении всего земного<sup>141</sup>.

Очевидно, что вся напряженная драматургия *исчерпания рационализма* в рамках поздней античности и рождения на этой почве антично-христианского синтеза, выводящего за пределы панраци-

онализма, ускользает от Фичино. Напротив, потрясенный глубиной и богатством новых для его времени и круга позднеантичных идей в работе «О христианской религии» (1476) он сближает религию и философию и выдвигает идею всеобщей естественной религии, способной объединить христианство и язычество.

На самом деле объединения этого не происходит. Из стремления и невозможности соединить несоединимое рождается религиозно-языческий синкретизм эпохи Возрождения. Ссылаясь на Орфея, Фичино говорит о любви: «О счастливая смерть, за которой следуют две жизни! О чудесная сделка (*mirum commercium*), в которой каждый меняет себя на другого, овладевает другим и потому не перестает владеть собой»<sup>142</sup>. Какая четкая языческая структурность, прослеживается в этом описании любви как своеобразного перехода и «умирания» отдельных «частей» друг в друге. С одной стороны, душа человека божественна и забота о теле не делает ее менее божественной, не портит душу, говорит Марсилио Фичино. С другой стороны, слишком большая забота о теле уводит душу от божественного<sup>143</sup>. То «мы полностью божественны» и в этом качестве индивидуально бессмертны, то «смерть есть освобождение души от тела» и приобщение ее к всеобщему, которое только и бессмертно<sup>144</sup>.

Особенно отчетливо эта противоречивость проявляется во взглядах его младшего коллеги по академии Дж.Пико дела Мирандола. Пико дела Мирандола также проявлял большой интерес к восточным учениям, изучив греческий, арабский, еврейский и армянский языки (заметим, что все это были языки византийского знания). Но опять же, вовсе не христианская составляющая этого знания привлекает Пико дела Мирандола, а именно языческая, причем не только античная. Не случайны в этом плане и нарастающие элементы пантеизма, и религиозный синкретизм, и рационализм. С одной стороны, – стремление увидеть какую-то иную форму единства – неструктурную, неантичную<sup>145</sup>, ведущее к христианству, с другой стороны – неизбежная и беспощадная индивидуализация, которая поджидает всякого, кто ступил на путь языческого неоплатонизма<sup>146</sup>. Предчувствие нового открытия христианства, христианства от избытка рационализма и веры, которая не ниже, а выше знания<sup>147</sup>, и одновременно попытка найти компромисс, соединить через запятую интеллект, любовь, веру как путь

к Богу<sup>148</sup>. Совсем по-христиански: «Всякая жизнь бессмертна» и одновременно: «Наивысшее счастье человека достигается, когда наш частный интеллект (*particularis intellectus*) соединяется со всеобщим (*totali*) и первым (*primoque*) интеллектом»<sup>149</sup>.

Но один компонент в концепции Пико дела Мирандола выбивается из общего языческого фона, и он связан с его пониманием человека. Именно в этом моменте, а именно, в провозглашении свободы человека его особой природы, отличающей его от всех других существ в наибольшей степени, на наш взгляд, выразилось именно религиозное начало Западного Возрождения. Язычество не знает свободы, свобода рождается вместе с личностью, и она есть открытие христианства. И не случайно идея свободы человека как его уникального свойства идет рука об руку с идеей бессмертия, причем совсем не античной идеей бессмертия души, а с идеей личного бессмертия человека. Именно здесь звучит открытая христианством идея целостности человеческой личности, которая сближает и западный и восточный тип индивидуализации. Возможно, в лице Пико дела Мирандола эти два типа индивидуализации подходят наиболее близко друг к другу. И совсем не случайным является здесь как его погребение в монастыре Савонаролы, так и его «не пострижение» в этом монастыре при жизни<sup>150</sup>.

Вера и знание идут параллельно, но их противоречие неразрешимо синтез невозможен и борьба неизбежна, как и противостояние двух форм индивидуализации. Концепции Фичино и Пико дела Мирандола свидетельствуют, что дело было не в том, что Запад не знал, не изучал Дионисия. Но даже когда он узнал, он либо вовсе не взял и не понял его тип индивидуализации, сделав упор на античной составляющей неоплатонизма. Нет ничего удивительного в том, что такой неоплатонизм приводит к деперсонализации и человека, и Бога, от которой остается всего один шаг до пантеизма. Конечно, это еще не пантеизм, но «Разум указывает: то, что мы называем “всюду”, есть не что иное, как универсальная природа вещей, а она – Бог. ...И не Бог через мир, но мир простирается, сколь возможно, через Бога»<sup>151</sup>. По меткому выражению Л.М.Баткина, хотя «фичиновское божество не совпадает с миром, оно наделяется бессодержательной идеальностью и абсолютностью»<sup>152</sup>, плохо совместимыми с идеей личного христианского Бога.

## Кризис. От индивидуализации к деиндивидуализации

Начинается развитие объективистских, пантеистических тенденций. «Бог повсюду» – так называется одна из глав «Платоновской теологии о бессмертии души» Марсилио Фичино (1433–1499). Это еще не пантеизм, но путь к нему. «Духовное» убывает, «телесное» нарастает и в политике, и в искусстве, и в философии. Путь от личного Бога к мировой душе, где Бог растворяется сначала в красоте и творческом потенциале природы, а затем в самих ее законах, связан с именами Пико дела Мирандолы (1463–1494) и Николая Кузанского (1404–1464). Возможность познания Бога по его творениям придает новую ценность науке как позитивному знанию о мире вещей и законов их развития. В то же время рационализация и растворение Бога в природе и ее законах ведут к утрате и разрушению четких нравственных маяков для человеческих действий. Наступает эпоха кризиса позднего Возрождения.

Так, пройдя все стадии, западная индивидуализация завершается новой деиндивидуализацией. Сначала божественными признавались лишь самые «высокие» проявления человеческой природы, такие как «любовь», «разум», «творческое начало», «чувство долга». Потом «красота» все больше стала рассматриваться как проявление божественного начала. Это открыло двери обожествлению «всего прекрасного» в природе. На смену стоицизму приходит эпоха эпикуреизма. «Прекрасное» все больше трансформируется в «естественное». И в тот момент, когда все естественное получает статус достойного, нравственного и божественного, люди вдруг с ужасом выясняют, что в природе не осталось ничего «не божественного», включая и человеческую природу. Тем самым доведенная до конца логика нисходящей индивидуализации, приводит к ... «деиндивидуализации». В самом деле, если все проявления человеческой души и разума естественны, а потому божественны, то как отличить зло от добра? Знаменитый тезис Ф.М. Достоевского: «если Бога нет, то все позволено» может служить эпиграфом к эпохе позднего Возрождения.

Бог настолько последовательно и до конца растворился в природе, что исчез нравственный ориентир, стало совершенно невозможно отличать, что же из «природного» хорошо и что «плохо». Все оказалось естественно – и любовь, и прелюбодеяние, и злость,

и ненависть, и стяжательство, и подлость, и вероломство. Радости индивидуальной жизни оказалась как-то очень естественно связаны с предательством и пренебрежением интересами других и даже общественного целого как такового. Одновременно все менее «естественными» и разумными становились такие качества, как доброта, альтруизм, самоотверженность, преданность, верность долгу, честь. Человек, неспособный отличать и защищать в своей жизни «хорошее» от «плохого», утрачивает право на самоуважение. Человеческое достоинство, обретенное с таким трудом в ходе раннего Возрождения, снова оказывается под угрозой. От гармоничного соединения частного и общего, человека и Бога через двести лет остается уже одно «частное», в котором совершенно растворилось и исчезло «общее». Завершился первый цикл индивидуализации личности.

Наступил кризис эпохи. Нравственный, а затем и политический. Художественным воплощением этого кризиса становится шекспировский «Гамлет». Вспомните, ведь главная боль Гамлета в том, что он, «венец творения», на самом деле является такой же жалкой частью природы, как червь, который «поужинает» им после его смерти. Ведь его собственные действия ничем принципиально не отличаются от действий этого червя: и тот и этот подчинены законам природы и ведут жизнь в соответствии «со своим естеством». А все амбициозные стремления «наказать зло» на деле оборачиваются ничем иным, как очередной мышьюной возней вокруг «сладкого пирога» под названием трон. Возвышенная дантовская любовь оборачивается заурядной в своей естественности похотью, а грязное и подлое вероломство преступления ничем иным, как не менее естественной победой более сильного, хитрого, над более слабым, глупым и доверчивым. Гамлет хотел бы уважать себя чуть больше, чем короля или Полония, но с ужасом осознает, что не может отличить добра от зла, потому что с утратой «отдельного от природы Бога» утрачен и критерий отличия нравственного от безнравственного. Старый религиозный критерий социально опасного деяния утрачен, а новый гражданский еще не возник. Порвалась связь времен! В этот период, доведенный до крайности и утративший всякую общественную составляющую, индивидуализм западного Возрождения становится социально деструктивным. Исторически этот нравственный кризис западной цивили-

лизации совпал с началом разрушительных междоусобных войн внутри и жесточайшей экспансией вовне. Мир оказался втянут в бесконечный круговорот жестокостей и кровопролитий, нараставших вместе с экономическими успехами<sup>153</sup>. Как остановить процесс взаимоуничтожения, на что опереться в отличии «правильного» от «неправильного» в политике и жизни? – вот главный вопрос этого периода. И здесь начинается мучительный поиск новой точки опоры, нового критерия эффективного социального действия. На почве этой порванной связи времен между эпохой теократии и Современности и возникает концепция Никколо Макиавелли.

### Макиавелли

Вся концепция Макиавелли – воплощенное противоречие. С одной стороны, это прорыв в новую эпоху – разрыв с теократическим прошлым. Политика должна исходить из реальности<sup>154</sup>. И дальше начинается описание именно той новой реальности, которую являет собой позднее Возрождение, т. е. совершенно новой реальности. В этой реальности господствует частный интерес, который уважается и является важной ценностью<sup>155</sup>. В этой реальности эгоизм доведен до такой стадии, что люди уже не в состоянии сами договариваться между собой, устанавливать общественные связи, жертвовать частным во имя общего и находить компромисс на этой почве<sup>156</sup>. В этой реальности нравственное стало практически неотличимо от безнравственного, искренняя вера умерла, а религия осталась лишь как традиция, предрассудок, привычка или лицемерие, с которыми надо считаться, которые надо использовать, но они ни в коем случае не могут дать подлинных критериев эффективной политики<sup>157</sup>. Такой эгоизм действительно невозможно обуздать «изнутри», он действительно становится общественно опасным, особенно на фоне усиления других государств, в которых процессы индивидуализации не достигли таких масштабов и которые благодаря этому по-прежнему способны консолидировать общества на прежних теократических основаниях<sup>158</sup>.

Для общества, ступившего на путь индивидуализации и зашедшего так далеко, как Италия, консолидирующая сила может прийти только извне общества<sup>159</sup>, из сферы политики. Политика



и государь, как ее олицетворение, должны выполнить функцию общественной консолидации, для усиления общества извне и изнутри. В этом заключается их социально значимая функция.

Но при этом важно, что политик действует вовсе не от лица общества, власть не является еще инструментом общества. А скорее выступает именно как инструмент внешнего по отношению к обществу, насильственного ограничения его безграничного эгоизма<sup>160</sup>. Само общество еще не может пользоваться властью. Правда, все эти «еще» отражают наше восприятие. Для Макиавелли картина общества его времени есть картина «общества вообще». Это общество еще не гражданское, оно не способно к самоинтеграции и саморегуляции, не способно к компромиссу, выработке и осознанию своего собственного интереса. Оно действительно еще не является «моральным лицом» в кантовском понимании<sup>161</sup>. Такое общество вполне логично еще рассматривать как объект политики, хотя и сложный, стремящийся стать субъектом. Отсюда еще вполне патерналистское понимание государства как владения государя<sup>162</sup>, отсутствие идеи общественного контроля и необходимости воздействия на власть. И вполне естественно, что эта модель оказалась утопической.

Политика как простая внешняя узда оказывается неспособной удержать распадающееся индивидуализированное общество. Начинается поиск новой точки опоры для выхода из кризиса западной индивидуализации.

Савонарола предлагает вернуться назад к аскетической христианской морали<sup>163</sup>. Макиавелли предлагает двигаться вперед, развея мораль и политику и опираясь на силу. Томас Мор ориентируется на создание альтернативной модели общественного устройства. Эразм Роттердамский ратует за обновленную с помощью античного рационализма христианскую нравственность<sup>164</sup>. Боден предлагает сделать ставку на право и закон.

В конечном итоге европейская цивилизация двинулась не назад к деиндивидуализации, а вперед, через индивидуализацию веры к созданию новых внутренних ограничителей эгоизма, новых оснований для общественного согласия, способных объединить общество изнутри и сделать его субъектом последующих социальных преобразований. Эту миссию взяла на себя эпоха Реформации.

Однако западный тип индивидуализации, в основе которого лежало соединение христианского принципа общечеловеческого единства и ценности индивидуально-эмоционального, чувственного начала, взятого в его *античном, природном воплощении, был не единственно возможным*. Существовал и иной тип понимания эмоционального, индивидуализирующего начала в человеке, при котором индивидуальное рассматривалось не как чувственно-природное, а как *эмоционально-духовное*. Именно этот, *иной* тип понимания эмоционального и лег в основу *восходящего типа индивидуализации личности*.

**ГЛАВА 4**  
**ВИЗАНТИЯ: ЗАРОЖДЕНИЕ «ВОСХОДЯЩЕЙ**  
**ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ». ВИЗАНТИЙСКОЕ**  
**РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ.**  
**ДОРОГА МОЛЧАНИЯ**

**Обстоятельства**

Последний этап истории Византии – самый трагический и самый пронзительный по составу идей, по накалу религиозных страстей, в которых переплетено все – политика, нравственные искания, вера. Он охватывает собой период от 1204 г. (разрушение Константинополя европейцами) до 1453 г. (падение Константинополя под натиском турок). Но главной пружиной, главной причиной этой цивилизационной катастрофы стала внутренняя неспособность государства опереться на собственное общество и преодолеть тяжелейший кризис легитимации власти, поразивший когда-то мощнейшую и ведущую цивилизацию средневековой Европы.

После завоевания и разграбления крестоносцами Константинополя в 1204 г. империя распалась на части. Балканы и острова Эгейского моря оказываются в руках латинян, образуя Латинскую Романию, иерархически подчиненную Риму. Можно выделить три периода в рамках последнего этапа Византийской истории. Первый – «империя в изгнании» (1204–1261), когда лидером в борьбе с латинянами становится Никейская империя. В 1261 г. Константинополь удается отвоевать у латинян, и это событие кладет начало второму периоду (1261–1354) – от восстановления империи до первых завоеваний османов на Балканах. Этот «период надежд» продолжался до середины XIV в. Со второй половины XIV в. начинается последний, самый трагический период империи, пронизанный сознанием необратимости социального конца<sup>165</sup>.

Как сохранить личность, на что опереться человеческому достоинству в условиях неотвратимого краха социальности? На закате цивилизации люди снова, как и на заре ее, оказываются предоставлены самим себе – и снова возвращается время индивидуализации, только теперь уже поздней...

Так совпали по времени две формы индивидуализации: индивидуализация европейская, на подъеме новой рыночной социальности, положившая начало эпохе западного Возрождения, и индивидуализация поздневизантийская – индивидуализация на закате социальности, в условиях нарастания тенденций натурализации хозяйства, оказавшая значительное влияние на формирующуюся параллельно с европейской, молодую русскую социальность. Из различного творческого переосмысления и переработки этих старых византийских корней и берут свое начало и русское духовно-социальное Возрождение XIV–XV вв. и европейская эпоха Возрождения. В Европе – это возврат к ценностям античной гражданской социальности, а в России – развитие принципов христианской религиозной социальности, при которой именно религиозная форма интеграции становится основой общественного единства, общественного участия и общественной активности.

## **Интеллектуальная диаспора Византии**

В 1204 г. после взятия крестоносцами Константинополя для византийской интеллигенции начинается эпоха «интеллектуальной диаспоры», а для византийского общества – эпоха прозрения. В обществе растет осознание антинационального характера латинизма. Нарастает отторжение латинизма<sup>166</sup> как враждебного принципам свободы, человеческого достоинства, как религии, оправдывающей несправедливость и насилие. На смену индивидуализирующему антиэтатизму предшествующего периода приходит индивидуализирующее антилатинство. Внутри элиты происходит раскол на антилатинскую и пролатинскую группировки.

Латинство было характерно для универсально востребованной (и особенно в Италии)<sup>167</sup> светской интеллигенции – врачи, учителя, ученые, лингвисты, юристы, знатоки античной философии и античных древностей, инженеры... По своему положению эти

люди были космополиты, причем очень востребованные. Второй пролатинской частью элиты было светское и отчасти религиозное чиновничество, готовое по сходной для него цене продавать интересы своего народа за мзду иностранцам, в основном генуэзцам или венецианцам. Последние, стремясь раздавить и экономически подчинить Византию как конкурента, щедро раздавали светским и церковным чиновникам взятки и обещания «поддержки» христианского Запада против исламского Востока в обмен на получение все новых и новых губительных для Византии экономических льгот<sup>168</sup>. Цинизм и национальное предательство этой политики прикрывались высокопарными идеями о необходимости восстановления всехристианского единства и единения с «цивилизованным» Западом.

Антилатинские настроения были характерны для той части церковной и светской элиты, которая видела в Риме и латинистах политических конкурентов и угрозу своему господству. Этот антилатинизм был не столько общественно-патриотическим, сколько религиозно-державным<sup>169</sup>. Патриотические же антилатинские настроения были характерны для общества в целом, которое не могло быть космополитическим. Ремесленники страдали от антинациональной пролатинской коррупционной политики чиновничества. Крестьянам же, составлявшим большинство населения империи, бежать было некуда, и их никто не ждал в латинской Европе. Наоборот, они скупают бросаемый бегущей элитой скраб и земли, в надежде реинтегрировать общество и восстановить целостность системы.

Общественная интеграция была необходима, но в условиях распадающегося социума она не могла быть гражданской. Одновременно, резко ослабевают и все внешние формы интеграции, связанные с формальными религиозными и политическими институтами. За кризисом институтов неизбежно следует кризис самой идеи, лежащей в основе этих институтов. Начинается кризис доктрины государственно-религиозного православия и монархии.

Параллельно с кризисом всех внешних «свидетельств» истинности православия идет напряженный поиск новых неформальных доказательств и свидетельств истинности веры, новых оснований легитимности власти.

Так намечаются три подхода, три пути выхода из кризиса. Первый, поддерживаемый феодально-чиновничьей бюрократией, предлагает реанимировать официальное православие через дальнейшее завинчивание политических и экономических гаек, «усиление» государства и армии за счет дальнейшего наступления на политические и экономические свободы общества и продолжения непосильной уже для общества завоевательной имперской политики<sup>170</sup>. Это те, кто так и не понял, что время такой империи и такого «сильного» государства ушло навсегда. Другие предпочли наплевать на православие и начали поиск своего места на более благополучном Западе либо стали лоббировать «политику» умного религиозного индифферентизма-прагматизма на государственном уровне, надеясь оказаться хитрее самого папы Римского и «попользоваться Западом»<sup>171</sup>. Это были те самые люди из высших церковных и политических кругов, которые стояли за «дипломатией унии». И, наконец, третье направление, которое стояло на позициях народного православного патриотизма и предлагало возродить православие на новых индивидуализированных общественных началах, с опорой не на государство и завоевательную милитаристскую политику, а с опорой на общество, духовную эмансипацию и индивидуализацию веры. Это новое общественное и индивидуализирующее направление в православии и получило название исихазма<sup>172</sup>, видным представителем которого стал Григорий Палама.

## **Григорий Палама и восточный тип индивидуализации**

Григорий Палама (1296–1359) был старшим ребенком в многодетной семье высокопоставленного византийского сановника. Происходил из малоазийского аристократического рода, который в XIII в. переселяется в Константинополь.

Интересно, что учился он не в Патриаршем училище, а в императорском университете, душой которого был виднейший деятель палеологовского возрождения<sup>173</sup> Феодор Метохит (1260–1332). Полного курса он там не прошел, завершив обучение в университете в возрасте 15 лет. Он серьезно изучал Аристотеля, но неизвестно, изучал ли Платона, которого проходили после Аристотеля. Тем не менее его суждения об Аристотеле более мягки, чем о Платоне<sup>174</sup>.

Монахи наставники посоветовали ему уйти в монастырь и, как и Фома Аквинский, в возрасте 20 лет он уходит в монастырь и сразу же предается крайней аскезе. На Афоне он подчиняет себя исихасту Никодиму и шесть лет проводит в послушании сначала у него, а затем у Афанасия. После шести лет послушания удаляется на одинокое жительство в пустынное место на северо-востоке Афона. Афон переживает в это время период исихастского обновления. Возрождается высокое понятие о монашеской жизни. Начинаются проповеди Григория Синаита, пришедшего с Крита, – провозвестника нового исихазма. Суть нового исихазма XIV в. была не столько в молитвенном углублении, сколько в беспокойных поисках согласия между личным откровением и жизнью мира<sup>175</sup>. Все это отражало потребность в более напряженной духовной жизни, против расхолаженности и нравственного безразличия. Несмотря на молчаливость, около 1334 г., т. е. в 40 лет, Григорий пишет и приносит на суд братии свое первое сочинение «Житие св. Петра Афонского». С этого момента начинается его творчество, ставшее важнейшим корнем православного гуманизма. Мы рассмотрим его позицию на анализе работы «Триады в защиту священо безмолвствующих», где он, по существу, провозглашает новый тип индивидуализации личности.

### **«Триады». Начало восходящей индивидуализации**

Работа эта была написана против Варлаама<sup>176</sup> и его последователей, а по существу – против позднесредневекового схоластического понимания человека в его византийском варианте и его отношения к Богу. Познание как путь к Богу – вот позиция поздней схоластики, против которой выступает Григорий Палама. Почему?

Главной проблемой Возрождения была проблема преодоления разрыва, отчуждения между человеком и Богом, развившегося в эпоху поздней схоластики – т. е. проблема индивидуализации личности, нового понимания индивидуальности. Причем в основе этого отчуждения лежала очень специфическая интерпретация пути к Богу – через Его познание.

На Западе это направление было представлено Фомой Аквинским, а на востоке – Варлаамом и теми самыми антикизирующими<sup>177</sup> византийцами палеологовского периода, против которых выступали

одновременно и исихасты, и представители западного возрождения, такие, например, как Петрарка<sup>178</sup>. С разных сторон и западные и восточные гуманисты провозгласили один и тот же принцип – Бог должен быть соединен с человеком, а человек – «обожен».

## **Познание внешнего мира не соединяет с Богом**

С самого начала Григорий Палама ставит вопрос о том, что познание не соединяет человека с Богом, а разделяет, уводит от Бога. Он не отрицает значения знания, но говорит о том, что оно не может быть средством приобщения человека к Богу. Бог существует не для познания, и не через познание дается людям связь с Богом<sup>179</sup>. Почему? По двум причинам. Познание превращает всякую вещь, на которую оно направлено... в нечто внешнее, как мы сказали бы сегодня – в объект. А Бог – это Личность, в этом Его сущность. Познание, превращая Бога во внешнее, «убивает» его, разрушает и не дает приобщиться к Его живому личностному началу<sup>180</sup>. И действительно, ведь познание не индивидуализирует, а абстрагирует. Познание сливает индивидов в абстрактное целое, рациональное познание – есть такой тип обобщения, который уводит от индивидуального. В понятиях не воплощается индивидуальность, а лишь то общее, с чем все согласны. Поэтому и Бог, открываемый в понятиях, не есть живой, личный, любящий Бог, а есть лишь мертвая объективная идея, закон.

## **Знание и вера**

Знание и вера выступают у Паламы как разные формы коммуникации<sup>181</sup>. Они не порождают друг друга, не являются условием друг друга, не опровергают друг друга, не пересекаются и не могут быть формой выражения друг друга. Этим объясняется его неприятие античного языческого рационализма и неоплатонической рационализации веры<sup>182</sup>.

Бога нельзя познать средствами философского рационального знания, к нему можно только «приобщиться», воспроизвести и «почувствовать» Его присутствие... в себе путем следования его



заветам в своей личной жизни<sup>183</sup>. Поэтому главная задача веры – «впустить» в себя Бога, воспроизводя завещанный Им в заповедях образ жизни. Это похоже на западное Возрождение – и там, и там тело человека причастно проявлению Божественного. Но в западном Возрождении доминирует пластический способ проявления, и «материал» есть прежде всего материал пластический, в то время как на Востоке это, скорее, деятельностный способ проявления. Поэтому если искусство западного Возрождения выражает природу Бога через красоту и пластику форм, тел, то искусство восточного религиозного Возрождения дает скорее образы красоты деяний, намерений, устремлений, поступков. Эмоции здесь выражаются не пластикой прекрасных форм, а динамикой сюжетов, выражением лиц, глаз.

### **Восходящая индивидуализация – особый путь приобщения к Богу. Рациональный и мистический типы гуманизма**

Так схоластическая тема познания Бога трансформируется у Паламы в гуманистическую тему «богоподражания» и личного соединения с Богом, как главную цель.

Однако такой вид единения с Богом предполагает определенную подготовку тела. Очищающий образ жизни становится важнейшим условием «богопознания» через «богоуподобление». Именно в этой подготовке каждым своего тела и души к вмещению в себя Бога и заключается сущность исихии<sup>184</sup>. Практика исихии становится основой того особого типа индивидуализации, который был предложен восточным гуманизмом и который мы, в противоположность западному, назвали восходящим типом индивидуализации.

И на Западе, и на Востоке индивидуализация противостоит объективирующей схоластике. Но на Западе схоластическому рационализму противостоит субъективирующее античное искусство (поэзия, скульптура, музыка). А на Востоке схоластическому объективирующему рационализму противостоит мистицизм субъективированного христианства. По сути, и Палама, и Петрарка ставят одну и ту же задачу «индивидуализации», но на разной основе. Палама – как «богопо-

добие», восхождение человека к Богу через преодоление физической природы. У Данте и Петрарки соединение человека с Богом скорее носит характер «человекоподобия» Бога, обожения реальных черт человеческой природы, свойств личности и, на этом основании, – реабилитация человеческой природы и ее одухотворение. Бог как бы спускается к человеку, санкционируя и возвышая его природу.

Оба эти ростка гуманизма, несмотря на все различия, в равной мере противостоят и западной и восточной антикизирующей схоластике, враждебной индивидуализации. Не случайно и Петрарка, и Палама не принимали Варлаама по одной и той же причине – из-за его неспособности выразить и почувствовать индивидуальное, несмотря на все свои познания в области античности. Для Петрарки эта неспособность выражалась в «неуклюжести в выражении чувств»<sup>185</sup>, в то время как для Паламы – в неспособности вместить в себя Бога, в неразвитости религиозного чувства. И не случайно оба они дают практически одинаковое уничтожающее определение схоластической учености. Петрарка: «забывая о сути бытия, стареете среди слов»<sup>186</sup>. Палама: «не имеете знания о величайших и непреходящих предметах»<sup>187</sup>. А главной целью для Паламы и Петрарки была не античность или антиантичность, а именно индивидуализация.

Таким образом, мы можем прийти к выводу, что исихазм имел много общего с гуманизмом. А гуманизм – это не обязательно антикизация, он возможен и на иной основе. Гуманизм – это признание ценности человека через его соотнесение с Богом, индивидуализация, которая может принять и форму *обожения человека* (восходящая индивидуализация), и форму *очеловечивания Бога* (нисходящая индивидуализация) – все зависит от конкретно-исторических условий и культурных корней. Одухотворить тело и вернуть ему дух – под этим устремлением Паламы подписался бы любой из гигантов европейского возрождения.

### **Тело как «сосуд» души**

Не только правильно настроенный ум, но и правильно подготовленное тело имеет значение. Преобразование тела и связанной с ним чувственной сферы очень важно для «вмещения в себя Бога», поскольку тело является инструментом для умного чувства.

Поэтому речь у Паламы идет совсем не о преодолении тела<sup>188</sup>, не о презрении к телу и чувственности, а о подготовке тела к гармонии с душой<sup>189</sup>. Эта гармония есть результат труда человека над собой, как самой важной задачей его жизни. Но это единство и гармония даны человеку не как действительность, а как возможность.

Нравственное противостояние между Богом и миром достигло в кризисной Византии такого накала, при котором, казалось, только монашеский образ жизни создавал условия для гармонизации внутреннего мира человека<sup>190</sup>. В уходе от неразрешимых нравственных противоречий распадающегося социума выдвигалась единственная возможность сохранить и переориентировать чувственную сферу на Бога, сделав ее целостной, способной к восприятию божественного начала<sup>191</sup>.

Поскольку соединение с Богом связано с совершенствованием психической и телесной природы, то путь к Богу пролегает не столько через рациональное освоение догматики (как в схоластике) или законов природы (как в пантеизме и натурфилософии), а через подражание, деятельное следование христианским нормам в своей повседневной жизни<sup>192</sup>. Так рождается центральная идея восточного религиозного возрождения – идея самосовершенствования, развития в человеке особого типа эмоциональности – «умного чувства».

Античная дилемма между структурной материей-природой и единым рациональным началом – умом, казалось, оставляет только одну возможность для индивидуализации – материальную. Ты индивидуален лишь в той мере, в какой ты часть природы, т. е. в своем низшем, чувственном измерении, качественно общем для тебя и других живых существ. В своем же высшем, собственно человеческом духовном измерении, представленном разумом, ты не индивидуален, а приобщен к всеобщему миру идей<sup>193</sup>. И в этом смысле можно согласиться с Лосевым, что античность знала «прекрасную индивидуальность», но не знала «личности». Поскольку она не могла совместить индивидуальное и высшее, собственно человеческое, надприродное начало, ведь духовное как рациональное невозможно индивидуализировать как таковое. Западное Возрождение вместе с увлечением античностью заново открывает для себя и наследует эту проблему. Следуя античной логике, оно осознает, что индивидуализация возможна лишь на пути реабилитации эмоциональной сферы человека и пытается придать ей ценность с помощью христианства.

Но проблема Западного Возрождения состояла в том, что оно берет эмоциональную сферу именно в ее античном чувственном ключе, а духовную сферу в античном же – рациональном ключе, пытаясь при этом доказать взаимную «превращаемость» и «интерпретируемость» христианского Бога и античного Единого. Нет ничего удивительного в том, что этот синтез оказывается невозможен, и между христианским и неоязыческим натуралистическим подходами начинается война, которая, в конечном итоге, завершается победой натуралистического мировоззрения.

Иной путь предлагает Палама. Здесь тоже есть понимание, что именно эмоциональное начало есть начало индивидуализирующее, что рационализм как таковой не индивидуализирует<sup>194</sup>, но (!) эмоциональное начало как основа индивидуализации берется здесь не в античном природно-чувственном, до-рациональном варианте, а в христианском духовно-чувственном варианте. Эмоциональное здесь не ниже, а выше рационального, поскольку уже «прошло через него». Эта следующая, более высокая стадия проявления человеческого начала, обогащенная умом собственно человеческая эмоциональность, и получила название «умного чувства»<sup>195</sup>. В такой религиозной форме рождается идея специфически человеческой эмоциональности и именно она ложится в основу «восходящей индивидуализации».

### Умное чувство<sup>196</sup>

Восприятие живого личного Бога возможно лишь через чувство, через сопереживание. «Умное чувство» – это чувство, в котором присутствует Бог, «прошедшее через ум», облагороженное умом. Однако не только чувства облагораживаются под действием ума, но и ум должен быть облагорожен верой и любовью. Самого ума как способности к рациональному рассмотрению мало. Ум должен быть правильно *сориентирован*. Он должен быть направлен не на внешнее, не на изучение внешних вещей, а на самопознание личности. Именно это Палама имеет в виду, когда говорит о необходимости «повернуть ум внутрь тела», «внутри сердца», и даже «внутри самого ума»<sup>197</sup>. Только пропуская через чувство такой ум, мы получим «умное чувство».

## **«Внутренняя красота» и «внутреннее зрение». Молчаливость – как форма выражения полноты религиозного чувства**

«Умное чувство» дает соединение человека с Богом. Ведь человека с Богом соединяет вовсе не сходство черт, а возможность сопричастности единой судьбе, возможность движения навстречу друг другу. Цель «умного чувства» – восстановить в человеке его разумный, глубинный, божественный первообраз. Это глаз, но глаз «внутренний», красота, но красота внутренняя, наслаждение, но наслаждение духовное<sup>198</sup>. Поэтому и переживание божественной красоты невозможно передать непосредственно через ощущения чувственной красоты. Поскольку «умное чувство» переживается, его невозможно передать словом и очень сложно – образом. Единственное, что возможно в этом случае, – это научить человека такому образу жизни и мыслей, чтобы он сам был способен к умному чувству. Важной чертой подобного образа жизни становится молчаливость как благочестивое понимание и выражение «несказанности», невыразимости всей глубины «умного чувства». Ведь это не простое телесное чувство и, одновременно, не абстрактная мысль. Не чувство, потому что не потребностями тела продиктовано (а потребностями духа). Не мысль – потому что оно конкретно, индивидуально и лично по форме и содержанию. Палама называет это «духовным чувством», когда человек видит не умом, не телом, а духом, т. е. духовным зрением. Эту особую конкретность духовного умного чувства Григорий Палама называет «ясностью». Он говорит даже о превращении ума в чувство, но в чувство новое, особое, духовное.

Для проявления умного чувства страстная часть души не мешает, напротив, она необходима, она не должна быть умерщвлена (как учили стоики, а за ними схоласты), а, напротив, развита и очищена. Иногда Палама называет это чувство «божиим чувством», поскольку целью его является восприятие Бога, наполнение человека духовной жизнью. Но даже Бога человек воспринимает с помощью своей природы, а не вопреки ей (как это было в античном рационализме). Поэтому тело человеческое очень важно, оно есть драгоценный сосуд, который каждому предстоит наполнить божественным смыслом<sup>199</sup>. И тело, тем самым, участвует в богопознании вместе со страстной

частью человеческой души. Само же богопознание, которое вернее будет назвать «боговоплощением», требует особой настройки телесного инструмента. Субъектом «умного чувства» является не ум, не тело, а дух или сердце. Дух, который индивидуален и всеобщ одновременно, но не в гегелевской абстрактно-рациональной форме, а в конкретной форме особого «умного чувства», которое всегда индивидуально и интимно. Каждое тело одухотворяется своим «умным чувством», которое есть результат собственного усилия, собственного устремления человека к Богу.

Как же взаимодействуют душа и тело в рамках восходящей индивидуализации? С точки зрения Григория Паламы, плоть сама по себе «плотна», неподатлива, омрачает и отягчает душу, не дает ей проявляться в полной мере. Но омрачает душу не всякая плоть, а неразвитая, не воспитанная, не настроенная должным образом. Ведь всякий ненастроенный инструмент плох для исполнения мелодии. Поэтому тело должно быть настроено, приспособлено и очищено для восприятия Бога.

Эта «настройка» и особое воспитание тела имеет своей целью гармонизацию отношений тела и души, что проявляется в развитии духа. В духе же душа и тело соединяются, действуют в унисон. Поэтому «Дух Божий» создает пространство для соединения души и тел, именно в Нем открывается возможность гармонии этих двух начал каждого человека. Одухотворенная жизнь – это не самоотречение и аскетизм вплоть до физического самоуничтожения, не отрицание земного. Но это жизнь, не привязывающаяся ни к чему смертному сверх необходимого<sup>200</sup>.

Вообще говоря, такое понимание духовной жизни вовсе не чревато духовным одиночеством. В русском исихазме это был, напротив, путь преодоления одиночества. Но у Григория Паламы (и в этом особенность поздневизантийского исихазма) это именно духовное одиночество. И, в этом смысле, его «умное чувство» бесстрастно. У него даже появляется понятие «святая бесстрастная любовь к Богу», которая, тем не менее, «разгорается» и «влечет к Богу», как всякое чувство. Здесь ярко проявляется отличие поздневизантийского мистического гуманизма старой, распадающейся цивилизации от его русского аналога и продолжения. У Паламы и Феофана Грека человек, в конечном счете, замыкается в себе или замыкает себя на Боге. Такой тип индивидуализации типичен

для стареющего социума. Люди разъединены, и все чувства их направлены не друг на друга, а на Бога, защищая их от этого мира. Троица же Андрея Рублева – это не круг, в котором замкнут Бог. Божественное единство проявляется здесь как духовная гармония людей в Боге. Русский исихазм не атомизирует, а интегрирует. Это не исихазм обреченности, а исихазм света, не тревога, а надежда, его главный мотив. Поэтому Феофан Грек темен и драматичен, свет пробивается в его образах с болью, как порыв. Андрей Рублев прост, лиричен, мягок и светел по самой своей природе. Для одного свет есть подвиг, для другого – естественное состояние души.

### **Бесстрашие как альтруизм**

Итак, «умное чувство» эмоционально и бесстрастно одновременно. Но бесстрастность божественной любви не есть безразличие. От обычной, природной страстности «умное чувство» отличается альтруистической направленностью, а также иной нацеленностью – не на «приобретение», а на «отдачу», на выход за пределы своего эго. Палама так и пишет, что «человек, иступив из самого себя, весь принадлежит Богу», но и Бог, в свою очередь, в этом случае так же устремляется к человеку. «Человек поднимается к Богу, а Бог нисходит к человеку»<sup>201</sup>. Здесь, в этой формулировке фактически встречаются два типа христианского гуманизма – западный и восточный.

С точки зрения восточного гуманизма путь к Богу пролегает, прежде всего, через личную, духовную, сердечную чистоту. И жизнь человека важнее его слов. Именно в этом видит Палама особое значение «монашеского гражданства»<sup>202</sup> как особого типа сознательного отношения к своей личной жизни. Знание не превращает людей в пророков и не дает права «божественного гражданства» само по себе. Другое дело, что наука это не просто рациональное знание. Каждое научное открытие требует истинной самоотверженности, верности истине, мужества, но ведь это характерно не только для науки, это есть черта любого нравственного дела.

Попытайтесь оживить Бога в себе – как бы говорит Палама. Жизнь Бога зависит от каждого. Бог жив, лишь когда вы сами стремитесь жить его жизнью. На этом пути личного самосовершенствования человек и проходит три стадии исихии: возрастание смирения, удаление от споров и изобилие Божественного света...

И в западном и в восточном варианте речь идет об индивидуализации личности, о ценности человеческой индивидуальности. Но в первом случае речь идет о развитии индивидуальности через новые внешние формы ее включенности в экономический и политический процессы воссоздания общественного целого, которое находится на подъеме. Поэтому здесь акцент делается на материальные, пластические моменты индивидуализации. А во втором случае речь идет о сохранении и развитии индивидуального начала перед лицом общественного распада, при невозможности развертывания материального потенциала самоопределения личности. Поэтому здесь акцент делается на духовном аспекте индивидуализации, на идее «внутреннего человека» и сопровождается уходом в себя от общества, вернее, идеей создания иного, параллельного, альтернативного типа общества – монастыря. В монашестве этого типа главной является не идея преодоления тела, а идея сохранения целостности, единства духа и тела, т. е. целостности индивидуальности перед лицом враждебного и раскалывающего ее социального начала.

Так вызревают два типа гуманизма: гуманизм западного Возрождения, опирающийся на эгоистический, чувственный, абстрактный тип индивидуализации античного образца, и гуманизм религиозный, в основе которого лежит альтруистический христианский тип индивидуализации, *гуманизм рациональный* и *гуманизм мистический*. Первый вызревает на новом подъеме развития рыночной и городской социальной среды с гражданским типом общности, второй – в условиях кризиса и распада социальности, натурализирующегося хозяйства и преимущественно земледельческого религиозного типа общности.

Но один социум распадается, а другой перенимает от него эстафету восходящего типа индивидуализации. Сходство внешних условий и историческая культурно-религиозная традиция способствуют наследованию Россией именно этой второй формы индивидуализации, с одним существенным «но». Восходящая индивидуализация становится здесь не следствием цивилизационного распада зрелой культуры, исчерпавшей свои исторические возможности, а отправной точкой расцвета новой молодой социальности, которой еще только предстоит пройти свой собственный исторический путь.



## **ГЛАВА 5**

### **РОССИЯ: ЭВОЛЮЦИЯ И КРИЗИС «ВОСХОДЯЩЕЙ ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ»**

В этой главе мы рассмотрим, какие возможности и какие проблемы порождает принцип восходящей индивидуализации в его социальном проявлении на примере развития и кризиса русского религиозного возрождения XIV–XVI вв.

#### **Религиозно-общественное возрождение. Начало Московского государства**

##### **Исторический вызов**

Центральной темой эпохи Возрождения стал поиск новых форм соединения индивидуального и всеобщего начал в каждом конкретном человеке. Это отражало важные изменения, которые произошли в природе человека и в формах взаимоотношений между людьми. Суть этих изменений заключалась не столько в возрождении античных традиций как таковых, и даже не в возврате к античному пониманию человека, а в возрождении человека как активного участника общекультурного процесса в новой форме – в форме индивидуализированной личности. Этот переход, эта трансформация христианства и составляла суть эпохи Возрождения XIV–XV–XVI вв.<sup>203</sup> И в этом своем качестве он имел место и в России, *но в иных условиях, на ином материале, в иных формах и потому с иным исходом.*

В отличие от Европы, Россия кладет в основу своего развития принцип восходящей индивидуализации. И дело здесь было не только в том, что она наследует этот принцип от Византии, но и в том, что принцип этот в наибольшей степени соответствовал тем условиям и тем вызовам, с которыми столкнулось наше общество в XIII–XIV вв.

При всем значении для развития культуры<sup>204</sup> и несомненном пробуждающемся народном интересе христианство в домонгольской Руси еще не играло существенной роли в осознании народом себя, в его самоидентификации, поскольку еще достаточно успешно работали иные языческие формы самоидентификации народа, такие как общины, наследуемые из века в век места проживания, общий язык, общая территория, традиции и обычаи, однородные этнические группы, родные боги и божки.

Поверхностный тип христианизации Руси в домонгольский период<sup>205</sup> проявился и в характере распространения монастырей. До XIII в. монастыри возникали там, где уже сложились центры русского населения. В целом, Ключевский отмечает характерную особенность монастырей до XIV в. – их строили преимущественно князья<sup>206</sup>.

После татарского нашествия ситуация существенно изменилась.

1223 год – разгром русских князей татарами в битве при Калке отрезает целую эпоху в жизни России и открывает новую страницу в истории русской цивилизации – Московского периода. Нашествие смыло почти все – устоявшуюся власть, политические традиции, сдвинуло народы с насиженных мест, смешало и разделило этносы и разбросало их на новые геополитические пространства с непредсказуемой и открытой судьбой<sup>207</sup>. Часть ушла от разорения на запад и юго-запад, вступая в тесный контакт с польскими и литовскими народностями, часть – на северо-восток, расселяясь среди местных племен финно-угорской этнической и языковой группы. Народ потерялся, и перед ним стояла реальная угроза рассеяния между другими народами и исчезновения. В результате трагедии татарского разгрома все прежние осязаемые формы народной самоидентификации (племенные, языческие) либо исчезли, либо сильно пошатнулись. «Тогда было смятение большое по всей земле и сами люди не знали, кто куда бежит»<sup>208</sup>. В летописи о величайшей трагедии народной сказано как-то буднично, скупно и

емко: «В тот же год взяли татары Киев и храм святой Софии разграбили и монастыри все. А иконы и честные кресты, и все церковные украшения забрали и избили мечом всех людей от мала до велика»<sup>209</sup>. Так впервые по-настоящему реально соединилась на Руси судьба «людей» и «икон», совпала.

Но самый страшный эффект татарского нашествия был не физический – это был духовный тупик. Вслед за развалом государственности, утратой корней, традиций, земли, семейных и родственных связей и даже общего языка, люди – все вместе и каждый в отдельности – оказались один на один с решением самого сложного вопроса – вопроса об отличии добра от зла. «И было видеть страшно и трепетно, как в христианском роде страх и сомнение, и несчастье распространялись. Мы согрешили – и наказаны, так что жалко было видеть нас в такой беде. И вот радость наша превратилась в скорбь... Взяли они, в один месяц февраль четырнадцать городов, не считая слобод и погостов...»<sup>210</sup>. Именно этот страх и ужас даже не столько перед татарами, а ужас разорванности, одиночества, атомизации общества, где каждый вдруг оказался предоставлен сам себе и отдан на поругание сплоченному и беспощадному противнику – именно этот страх дезинтеграции представлял главную цивилизационную угрозу. Нравственность утрачивала всякий смысл. Подстегиваемое татарами общество стремительно втягивалось в воронку взаимоистребления, утрачивая и дискредитируя нравственные ориентиры. Это была не просто феодальная раздробленность князей. За первым же тяжелым поражением последовала сплошная череда *собственных* подлостей, обмана, предательств, вероломства, желания пренебречь общими интересами и нравственными ценностями ради сиюминутной эгоистической выгоды, нажиться на взаимной беде. Мародерство стало нормой жизни. «Особенно же обнаружилась греховная злоба... Поэтому и не разбогатела наша земля, но напротив, еще больше обезлюдела»<sup>211</sup>; «...как саранча, пожирающая траву, так и эти варвары христианский род истребляли»<sup>212</sup>. Эпидемии, стихийные бедствия, голод довершали эту картину нравственного и физического упадка и деградации общества. Летописи очень четко ставят диагноз «болезни» – мы «заботимся о своем имуществе и ненавидим братьев»<sup>213</sup>. И апогеем становятся киевские события: «Народ спасался на церковных сводах со своим добром, от тяжести стены обруши-

лись. Взяли татары город...»<sup>214</sup>. Не с этого ли трагического момента русские люди начали по-новому смотреть на «добро», и на то, что имеет цену и что не имеет цены...

А между тем наступил 1242 год, и все уцелевшие после нашествия русские князья были вызваны в ставку Батыея для признания своей зависимости от Орды и получения теперь уже не по своему варяжскому закону, а из рук хана ярлыков, дававших право на власть. И снова иллюзия. Раньше казалось, что власть держится на силе и традиции. Общество и его поддержка не имели большого значения. Теперь возникла иллюзия, что власть может быть дана и обеспечена *извне* ханом-завоевателем. Общество снова оказывалось ни при чем. Оно лишь объект для дани и источник войска. И тем не менее ни один из князей, сделавших откровенную ставку на «ярлык» как источник власти, не только не смог усилиться, но даже и «ярлык» этот не мог получить толком. Более того, мало кто из них умер своей смертью. В этих условиях в начале XIV в. начинается возвышение Москвы...

### **Тайна возвышения Москвы<sup>215</sup>**

Почему именно Москва стала центром столь успешного «политического проекта», ответить не мог никто. Это потом задним числом вдруг выяснилось, что Москва была как-то особенно удачно расположена, и династия там не прерывалась и пр., и пр. Но Ключевский прямо говорит, что лично ему непонятно, почему этим центром стала именно Москва. «Ее судьба представлялась неожиданностью и дальнейшим поколениям северно-русского общества. Задавая себе вопрос, каким образом Москва так быстро поднялась и стала политическим центром Северо-восточной Руси, древнерусское общество затруднялось найти ответ: быстрый политический подъем Москвы и ему казался исторической загадкой»<sup>216</sup>. А русский фольклор зафиксировал эту загадку следующим образом: «Кто думал-гадал, что Москве царством быти, и кто же знал, что Москве государством слыти?».

Никакими личными качествами князей и стечением географических обстоятельств невозможно объяснить, что на протяжении лишь одного столетия от Даниила Московского (XIV в.) до Васи-

лия Темного (XV в.) территория Московского государства выросла в 30 раз (с 500 кв. км до 15 000 кв.км)<sup>217</sup>. В 30 раз – менее чем за 100 лет! Причем это был не результат завоеваний и прямого насилия<sup>218</sup>, который всегда неустойчив, – это был именно мощный внутренний рост, положивший начало новому цивилизационному витку длиной в 600 лет.

Гениальность Ключевского проявилась в интуиции, с которой он обращает внимание на очень важные не политические, не географические и не экономические моменты, «сопутствовавшие» выдвиганию Москвы в центр интеграционного процесса. Он не называет их в качестве причин, но обращает на них внимание. «Чувствуя себя бесправным, точнее, обездоленным среди родичей и не имея опоры в обычаях и преданиях старины, он (московский князь. – А.Г.) должен был обеспечивать свое положение *иными средствами* (курсив мой. – А.Г.), независимо от родословных отношений, от очереди старшинства. Благодаря этому московские князья рано вырабатывают *своеобразную политику...*»<sup>219</sup>. *Нечто новое появилось и развилось в отношениях между властью и обществом*, чего не было в других княжествах и что способствовало усилению устойчивости внутри московского княжества и сделало его центром притяжения во всем великорусском регионе. Не случайно до определенного времени низы других княжеств тяготели к Москве. И не случайно именно Московское княжество стало политическим центром национально-освободительного движения всей северо-восточной Руси. Речь шла о *постепенном вызревании нового типа легитимации власти*. Образ действий московских князей держался не на «расчетливом соображении обстоятельств», а на *заботе об общественном интересе*, который включал в себя безопасность, справедливость, экономическое процветание, а также «правый суд» и защиту человеческого достоинства, *ставших важными общественными ценностями в обществе*. Что же это за «новые ценности», как они зародились и почему здесь на небольшой территории московского княжества начал формироваться новый тип социума, с новыми формами общественной интеграции, которые оказались настолько эффективными, что со временем стали собирать вокруг себя все русское население?

## Духовно-религиозное движение как основа общественной интеграции XIV–XV вв.

Важным моментом, способствовавшим формированию нового типа власти и политической интеграции, стало новое духовное религиозное движение, развившегося из глубин народно-религиозной жизни в те трудные, критические времена. Не связывая напрямую это движение с возвышением Москвы, Ключевский, тем не менее, отметил начало «странной» колонизации с востока на запад (из Ростовского княжества в Московское), т. е. спонтанного народного движения к Московскому княжеству из других русских княжеств. Вот как он описывает самый важный аспект возвышения, зарождения московской государственности: «Около того же времени многие люди из ростовских городов и сел переселились в Московские пределы. Сын Кирилла, решившись отречься от мира, уединился неподалеку от Радонежа в дремучем лесу. Лет 15 прожил здесь преподобный Сергей с немногими сподвижниками; но потом их лесное убежище быстро преобразилось: откуда-то нашло множество крестьян, исходили они те леса вдоль и поперек и начали селиться вокруг монастыря и невозбранно рубить леса, наставили починков, дворов и сел, устроили поля чистые и “исказили пустыню”»<sup>220</sup>. И дальше следует описание явления мало изученного, скрытого напластованием веков, сначала татарскими погромами, а затем бдительной многовековой цензурой русской бюрократии, того самого явления, которое, на наш взгляд, действительно стало главной причиной, главным стержнем формирования Московского государства и национального возрождения. Ссылаясь на Соловьева, Ключевский пишет следующее: «Очутившись в новых условиях, в непривычной обстановке, среди чуждого им туземного населения, пришельцы с Юга не могли ни восстановить старого, ни строго установить нового общего порядка и рассыпались по многочисленным, все мельчавшим уделам. Но они не смыкались в замкнутые удельные миры, отчужденные друг от друга, как были отчуждены князья. Народное брожение продолжалось, и сами князья поддерживали его своими усобицами: летописи прямо говорят, что ссоры тверских и других князей заставляли обывателей уходить в более спокойные края. А с конца XV в. поднялось усиленное переселенческое движение из междуречья на север,

за Волгу. Размещаясь мелкими поселками, ведя более двух веков дробную работу по местам, но при сходных экономических и юридических условиях, *переселенцы со временем сложились всюду в сходные общественные типы, освоились между собою, выработали на значительных пространствах известные взаимные связи и отношения, юридический быт и хозяйственный оборот, нравы, ассимилировали окрестных инородцев, и из всех этих этнографических элементов, прежде рассыпанных и разъединенных, к половине XV в. среди политического раздробления сложилась новая национальная формация.* Так завязалась и окрепла в составе русского населения целая плотная народность – великорусское племя»<sup>221</sup>. Все важно в этом замечании историка – и то, что интеграционные процессы начались именно снизу, с общества; и то, что они протекали вопреки дезинтегрирующим действиям слабой власти; наконец, описание тех *внутренних механизмов*, которыми осуществлялась эта общественная интеграция (сходные экономические и юридические условия, сходные общественные типы, установление внутренних связей и хозяйственного оборота и т. д.). Не ясно одно – благодаря чему в условиях политически, экономически, и даже этнически разобщенного общества стали возможны интеграционные процессы, заложившие основу общенационального, а затем и политического самоопределения.

Национальная консолидация развивалась здесь при таких социально-экономических и политических условиях, когда единство не могло иметь характера экономического или чисто политического, а только *общественно-религиозный*. Важно понимать, что Византия в тот период ослабила свое влияние на Россию. По многим причинам внутреннего и внешнего характера престиж официальной, поставленной византийским патриархом церковной иерархии оказался подорванным в глазах московского общества<sup>222</sup>. Люди объединялись не только не во имя совместной защиты своих частных интересов, но даже и не во имя защиты своего строго ограниченного этноса, ведь он еще не сложился. Они объединялись во имя защиты *христианского начала*, поскольку именно *это* было на тот момент единственным основанием, позволявшим отличать «своих» от «чужих». Нация сразу стала складываться как этнически открытая православно-христианская общность. Причем в те времена различие между православием

и католицизмом для Руси было не столь несущественным, сколь отличия христианства от язычества, поэтому мы можем говорить лишь о принципиально христианской национальной самоидентификации. В XIV в. эта общность была общественной, но не гражданской в европейском понимании этого слова, поскольку объединяющим мотивом было не сходство частных интересов, а защита христианских ценностей обществом, объединенным религиозным принципом.

Таким образом, мы можем говорить о том, что в XIV в. в силу целого ряда обстоятельств культурного и исторического порядка на территории будущего Московского государства зарождается новый тип социальной интеграции – религиозно-общественная интеграция, который порождает и стимулирует новый тип легитимации власти – назовем его условно *религиозно-общественным*<sup>223</sup>. Он общественный, поскольку легитимность власти во многом определяется степенью ее религиозной ответственности перед обществом, а ее устойчивость и сила – степенью общественной поддержки. Он религиозный, поскольку сама общественная интеграция является религиозной по своему характеру. Процесс внутренней интеграции, основанной на духовном согласии, способствует политической консолидации, а политическая консолидация, в свою очередь, ведет к экономическим успехам, стимулируя дальнейшее политическое расширение. Соглашаясь с Платоновым и Ключевским, Карташев говорит о том, что именно с победы на Куликовом поле, одержанной с опорой на общественное религиозное движение Дмитрий Московский по существу превращается в «царя русского», а его княжество – в национальное «Московское государство». Он приводит знаменитые слова Ключевского о том, что государство Московское «родилось на Куликовом поле, а не в скопидомном сундуке Ивана Калиты»<sup>224</sup>.

Так был найден выход из глубокого цивилизационного кризиса и тайной этого процесса, его «пусковым механизмом» были не геополитические причины, не экономика, и уж тем более не какой-то особый аморализм московских правителей, а общественно-религиозное движение, ставшее основой мощной социальной интеграции северо-восточной Руси в XIV в.

В чем была суть этого движения?



## Сергий Радонежский. Дорога наверх

Центральной фигурой и душой этого движения стал Сергий Радонежский<sup>225</sup>. Несмотря на наличие его жития, написанного учеником и последователем Епифанием Премудрым в начале XV в.<sup>226</sup>, дошедшая до нас информация об обстоятельствах его жизни очень скудна. Во-первых, то житие, которое дошло до нас, было уже переписано и «приведено в порядок» позже Пахомием Логофетом<sup>227</sup> по указу царя и церковных властей. Во-вторых, сам Сергий, как принято считать, ничего не писал по убеждению. Все, что осталось после него, – это его образ жизни, запечатленный в его «Житии», да более 40 монастырей по всей Московской Руси, в корне изменивших ее социальный и политический лик. Однако Сергий является не просто основателем новых монастырей, а провозвестником нового жизненного идеала, поверив и приняв который общество смогло выбраться из нравственного и физического тупика, в который его поставило нашествие. Попробуем провести анализ его «Жития», с тем чтобы выявить, в чем же заключалось это новое мировоззрение, ставшее основой русского общественного возрождения XIV–XV вв.

Начинается житие с описания причин, побудивших старца Епифания – ученика и последователя Сергия Радонежского – описать его жизнь. «Известные не хотели писать, а простые не смели», – пишет Епифаний<sup>228</sup>. Почему «известные не хотели» писать житие человека, бывшего общепризнанным лидером и авторитетом, основателем и символом русской святости на Московской земле? Возможно, из робости, а возможно, потому, человек этот повел себя совсем не так, как было принято, прославился и авторитет свой и власть свою безмерную получил совсем не так, как было принято раньше.

Из двух известных путей «карьеры», открывавшихся перед Сергием, – служба военная князю и служба церковная, предполагавших движение по ступеням официальной существующей служебной иерархии, Сергий не выбрал ни тот, ни другой. Он, наоборот, ушел от мира, ушел от людей, ушел в лес, в глухие дебри, чтобы остаться один на один с природой и ...самим собой!

Но это был не просто уход от мира. *Это было стремление вернуть Бога, вернуть веру, доказать самой своей жизнью самому себе и всем, что человеческая чистота и нравственные прин-*

ципы христианства не какой-то недостижимый миф, не сказочное описание далекого и нереального прошлого, не имеющее отношение к сегодняшней земной жизни, практической человеческой реальности. Надо было доказать, что эти нравственные заповеди воплотимы в жизни живого человека здесь и сейчас. Бог не есть нечто выдуманное и несуществующее, отрезанное от нас, что он действительно *жив и способен жить в каждом из нас в меру индивидуального усилия каждого, направленного к добру, и преодолению зла в себе*. Достаточно простой человеческой воли, знания священных и мудрых книг, желания, чистоты и веры в Бога, чтобы соединиться с ним, преодолеть пропасть между Богом и человеком... Это был тот же самый девиз Возрождения, который вдохновлял его современников и на Западе – *оживить Бога, реабилитировать и возвысить человеческую индивидуальность, вернуть человеку не только веру в Бога, но и веру в свое человеческое достоинство, в свою божественную природу, которая неотъемлема, несмотря ни на какие насилия, вероломство и жестокости внешнего мира*.

Но было и существенное отличие от западной модели индивидуализации. Это была защита индивидуальности в условиях полной невозможности экономической и политической самореализации большинства русских людей, в условиях экономической разрухи и политической деградации. Политика была сферой безнравственного, сферой разрушения, так же, как и в Византии. В этих условиях нравственное созидательное начало могло формироваться как альтернативная, неполитическая, чисто общественная, вырастающая снизу форма *добровольного общения и интеграции людей на основе свободно индивидуально принятого решения вести нравственную жизнь*. И по существу и по истокам принципы духовного возрождения, заложенные в византийском исихазме, проникая в этот период на Русь через страны так называемого византийского содружества наций<sup>229</sup>, нашли здесь благодатную почву. Но, в отличие от византийского, русское общество находилось не на этапе распада, а на этапе подъема новой государственности. Поэтому движение Сергия Радонежского стало одновременно и формой *общественного* протеста и формой созидания новой, религиозно-общественной нравственной интеграции.

Что же составляло основу этой новой общественной доктрины? Основные добродетели, которые предстояло развить: «спокойствие, кротость, молчаливость, смирение, негневливость, простоту без ухищрений»<sup>230</sup>. Вот как описывает Епифаний основные качества Сергия Радонежского: «Он любил одинаково всех людей, никогда не впадал в ярость, не препирался, не обижался, не позволял себе ни слабости, ни смеха; но когда хотелось ему улыбнуться (ведь и ему это было нужно), он это делал с великим целомудрием и воздержанием... И слова Псалтыри всегда на устах его были, он воздержанием всегда был украшен, тяготам телесным всегда радовался, бедную одежду прилежно носил. Пива же и меда он никогда не вкушал, никогда к устам их не подносил и даже запаха их не вдыхал. К постнической жизни стремясь, он все это ненужным для человеческой природы считал»<sup>231</sup>.

Стефан, брат Сергия, не выдержав испытаний пустыню, вернулся в Москву, стал игуменом Богоявленского монастыря, духовником князя Симеона, в то время как Варфоломей остался в своей пустыни. Якобы в 23 года, не сразу, а лишь *после прочтения и изучения многих книг*, принял он постриг, «пригласив» к себе в пустынь некоего «духовного старца Митрофана»<sup>232</sup>. Так, в 23 года Варфоломей принял-де монашество и стал Сергием.

Можно ли себе представить, чтобы кто-либо принял монашество в своей пустыни, призвав к себе игумена, скажем, в конце XV или XVI в.? Если кто-то сомневается, пусть почитает послания Иосифа Волоцкого о том, как следует принимать монашество и как относиться к обитателям всяких непонятных пустыней. А вот в XIV в. это было возможно. Подвиги Сергия, его мужество и самоотверженность в вере не остались безвестны, и постепенно стали приходить к нему и другие люди, желавшие «спасаться» по его примеру.

В самом скиту (а через два года он насчитывал уже 12 братьев) было принято абсолютное равенство, отсутствие иерархии, все основывалось на принципе добровольного общественного труда на благо всех. Сам же Сергий, по сообщению Епифания, «без лености братии, как купленный раб служил; и дрова для всех... колот, и толок зерно, и жерновами молот, и хлеб пек, и еду варил, и остальную пищу, нужную братии, готовил; обувь и одежду он кроил и шил; и из источника, бывшего там, воду в двух ведрах черпал и на своих плечах в гору носил и каждому у кельи ставил»<sup>233</sup>.

Но рано или поздно встал вопрос об «институционализации». Жизнь диктовала свои правила и братия-де обратилась к Сергию с предложением принять игуменство монастырем. Интересно, что Сергей дает согласие лишь под угрозой роспуска и распада монастыря. Было ли так в действительности или на Сергия было оказано давление со стороны официальной церковной иерархии, неизвестно. Но, в любом случае, очевидны сомнения и нежелание Сергия вступать на путь традиционной иерархической организации. В итоге Сергей отправляется все-таки к епископу Афанасию, и тот «без платы» поставляет его на игуменство «из-за чистоты жизни»<sup>234</sup>.

Те изначальные монастыри, рожденные общественным порывом, жили совсем иначе, чем в более позднее время: «Когда сначала устраивалось место это, когда немного братьев жило здесь, когда немного было людей, приходящих и приносящих все нужное, – тогда часто недостаток ощущался в необходимых вещах, так что много раз с утра и хлеба не хватало»<sup>235</sup>. Более того, не только присваивать, но даже просить у мирян еду строго запрещалось. Единственное, что разрешалось, – это заработать пищу каким-либо трудом. Надеяться на искреннюю добровольную поддержку людей и на свое трудолюбие – вот и все. «Имея пищу и одежду, тем довольны будем, а ни о чем бесполезном не нужно заботиться», – говорил Сергей<sup>236</sup>. Слава и известность, все эти внешние атрибуты, тоже не были важны. Так, Сергей запретил даже источник называть своим именем...

Важнейшей особенностью этой новой монашеской коммуналности стало «общежительство». Фактически это было не что иное, как предложение нового, альтернативного типа общественных отношений, неких очагов христианской коммуналности. «Общежительство» было введено и развито Сергием как важная практическая часть очистительного исихастского учения, которое и стало основой русского Возрождения XIV–XV вв. В основе общежительства лежал отказ от частной собственности и коммунистический (по сути) принцип распределения «прав» и «обязанностей». «Повелел он твердо следовать заповеди святых отцов: ничем собственным не владеть никому, ничто своим не называть, но все общим считать...»<sup>237</sup>. Второй характерной чертой общежительства было справедливое распределение обязанностей и добросовестный труд каждого на общее благо<sup>238</sup>.

Попытки вовлечь Сергия в политику на иных, не общественных, а государственно-иерархических основаниях закончились неудачей. Сергей всякий раз категорически отказывался помянуть нравственно-общественную природу своей «власти» на иерархическо-политическую, формальную. Опору на общество и веру он предпочел политическим дивидендам и официальному статусу и ...зависимости от официальных властей. В этом смысле интересен мотив, основание, по которому состарившийся митрополит Алексей предлагает Сергию занять митрополичью кафедру: «Ведь знаю хорошо, что от великих князей и до последнего человека все требуют на это место тебя. И ты сначала сана епископа удостоен будешь, а после моей смерти мой престол унаследуешь»<sup>239</sup>. Казалось бы, что может быть лучше, чем приход к официальной церковной власти человека, наделенного общественным доверием и общественным авторитетом? Власть станет прочнее, страна сильнее. Но Сергей говорит «нет». Причем, говорит он это «нет» не кому-нибудь, а владыке церковному, уже само ослушание которого для верующего религиозного человека есть грех. Причем говорит твердо и безоговорочно, как о чем-то продуманном и решенном раз и навсегда, как о выборе огромной личной и социальной важности: «на это я никогда не соглашусь»<sup>240</sup>. И даже пригрозил полным уходом из мира, если попытаются оказать насилие над его волей и совестью по этому вопросу: «Если не хочешь, чтобы ушел я, нищий, и не слышал святыню твою, больше не продолжай об этом говорить со мной, бедным, и другому никому не разрешай, потому что никто меня не сможет переубедить»<sup>241</sup>. Насколько же был велик его социальный вес, если одна угроза ухода всеми почитаемого человека остановила митрополита и власть.

Власть отреагировала быстро. Дмитрий попытался поставить митрополитом послушного ему человека – Михаила. Но этого не получилось, не пришло еще время для власти подмять под себя церковь и общество. Для этого понадобилось еще 300 лет. Чем же мотивировал Сергей свой категорический отказ, ведь участвовал же он в политике, когда считал необходимым? Так почему же не захотел стать официальным церковно-политическим иерархом, не побоявшись идти на конфликт с самим митрополитом? Официальная версия – из скромности: «Кто я такой, грешный и худший из

всех людей?»<sup>242</sup>. Впрочем, известен и более строгий ответ: «Прости меня, владыка, но я с юности не носил золота, в старости же особенно хочу в нищете жить»<sup>243</sup>.

За всем этим чувствовалось осознание значимости и важности для людей его жизненного подвига, его дела, значимости того типа власти и авторитета в обществе, которые он создал только опираясь на свою нравственность, веру в Бога и любовь к людям. Возможно, Сергей сознавал мощь этой новой власти, опирающейся на общество, вырастающей из общества, сознавал важность ее особой функции в государстве – функции нравственного арбитра и социального контролера и, возможно, опасность слияния этой новой общественной силы и власти с государственной. Взаимодействие – да, слияние – нет! Не в этом ли коренился смысл отказа Сергея от «облечения в золото»?

Попробуем отреставрировать его нравственную позицию. Глухо из переделанных текстов житий доходят до нас отзвуки того, как непросто складывались его отношения с властью – и с церковной иерархией, и с политической верхушкой. Конечно, Сергей был лидером национального возрождения, лидером религиозным, национальным и *гражданским*. Ведь не поддержал же он Митяя, поставленного митрополитом Дмитрием Донским самостоятельно без санкции Константинополя. А вот Куликовскую битву поддержал<sup>244</sup>, потому что это было дело общенародное и национальное, а самоуправство с Митяем – псевдонациональное, поскольку к обществу никакого отношения не имело, хотя, казалось бы, и было направлено на обретение церковной независимости.

Тем не менее, когда сами же греки решили поставить под сомнение значимость его движения, Сергей ответил с большим достоинством, как человек, «власть имеющий»: «Вам премудрым учителям, подобает учить нас, – не мудрствовать, не возноситься над смиренными. Нам же неученым и невеждам, какую принес пользу, только чтобы узнать о неразумении нашем ты пришел. А праведный Судья все видит»<sup>245</sup>. Так отвечает Сергей константинопольскому епископу, вздумавшему поставить под сомнение право русских на самостоятельное религиозное возрождение, только потому, что «как может в этой земле такой светильник появиться, особенно же в последние эти времена»?

«Не возноситься над смиренными» – вот важнейший завет нового типа власти, основанной на общественной легитимации. «Не возноситься», т. е. не терять своих общественных корней, сохранять религиозно-общественную природу власти – вот, по существу, первый завет Сергия.

Второй, очень важный завет связан с *особой формой проявления* общественной власти. Сила этой власти в ее чистоте, в ее неподкупности, в ее реальном нравственном авторитете. Функция этой власти – пробуждать в людях чувство стыда за подлые антиобщественные поступки<sup>246</sup>. Сергий восстает против насилия, противопоставления своего эгоистического интереса интересу общему<sup>247</sup>.

Характер контроля и воздействия со стороны нравственного, религиозного авторитета весьма отличается от механизмов воздействия официальной власти. Все нравственные заповеди Сергия требуют прежде всего личностного внутреннего контроля: неуклонно в православии оставаться; единомыслие друг с другом хранить; чистоту телесную и душевную соблюдать; любовь нелицемерную хранить; остерегаться от злых и скверных похотей; пищу и напитки вкушать трезвенные; смирением себя украшать; страннолюбия не забывать; от противоречия уклоняться; честь и славу этой жизни ни во что не ставить; уповать на небесные блага...<sup>248</sup>.

Сергий умирает 25 сентября 1392 г. в возрасте 78 лет. Его последователь и ученик инок Епифаний в своем похвальном слове совершенно четко разделяет уровень царский, где «тайну хранить следует», и уровень нравственно-общественный, где «молчать о делах Божеславных – беду душе приносить» – уровень государственной тайны и уровень общественной гласности<sup>249</sup>.

Епифаний ясно формулирует главные принципы, главные механизмы этого особого общественного воздействия – «приводить к Богу души людей своей чистотой и непорочной жизнью»<sup>250</sup>. Миссия Сергия Радонежского заключалась в том, что «великая добродетель его многим людям на пользу была, для многих спасение, для многих успех душевный, для многих поддержка, для многих опора»<sup>251</sup>.

Для каждого из социальных сословий, для каждого социального сегмента общества он был внутренней сдержкой, необходимой точкой связи, опоры, без которой общественное единство оказывалось невозможным, внутренняя гармония рушилась. Для князей – учитель православия; вельможам, начальникам, войску – поборник бла-

гочестия, нравственный ограничитель; архиепископам, епископам и церковным иерархам – «душеполезный предстатель и испытатель»; инокам – «лестница, уходящая на высоту небесную» – т. е. источник духовного роста; социально ущемленным (сироты, вдовицы) – защитник; вопиющим – умиротворение; насильников – обличитель; – верный помощник всем людям – грешникам кающимся – помощник, а чужое грабящим – обуздание<sup>252</sup>.

Вот источник его авторитета – он почтен Богом за то, что почитал Бога. «Он Бога почитал, и поэтому Бог почтил его, Божью честь великую даровал ему». «Он Бога прославил, и Бог на земле прославил его»<sup>253</sup>. Таким образом его личный нравственно-религиозный подвиг обретает огромное общественное значение. Епифаний напрямую говорит о том, что речь идет ни много ни мало – об общественном спасении: «Его Бог даровал в последние времена перед концом света нам, последним людям..; этот преподобный отец воссиял в стране Русской, и как светило светлое воссиял посреди тьмы и мрака.., как земной ангел, как небесный человек», – заканчивает Епифаний<sup>254</sup>. Окончание это весьма многозначительное. Важнейшая функция Сергия – «оживление» Бога, приближение Бога к людям, возвращение его в мир и приближение людей к Богу. Даже похоронить себя и то он велел вне церкви.

Он не искал славы, не навязывал никому своих ценностей, лишь стремился строить жизнь, следуя общим законам. А люди сами, добровольно сплывались вокруг защищаемого им добра.

### **Возрождение и развитие общественной духовной среды в XIV–XV вв.**

Татарское нашествие нанесло огромный удар по книжности и образованности, главным следствием стало разрушение очагов книжности киевского периода. Новгород и Псков – единственные сохранившиеся центры, именно они стали источниками пополнения литературой после нашествия. XIII в. был наиболее тяжелым, на него приходится резкое сокращение числа образованных людей и выдающихся произведений. Но уже во второй половине XIV в. начинается необычайно быстрый взлет русской образованности<sup>255</sup>.



Епископ Дионисий посещает Константинополь. В Нижнем Новгороде появляется Лаврентьевская летопись, формируется нижегородский кружок

С греческого языка переводятся Четвероевангелия, Апостол, «Псалтирь, Песнь Песней, Служебные минеи, Григорий Богослов, Иоанн Лествичник, Никон Черногорец, псевдо-Афанасий, жития Антония Великого, «Синайский патерик», Василий Великий, Исаак Сирий, авва Дорофей, Григорий Синаит, Григорий Палама, Симеон Новый Богослов, Иоанн Златоуст. Обновляются переводы, составляются новые библиотеки. Общий подъем отражается в живописи. Происходит синтез «палеологовского ренессанса» и традиций русской школы живописи.

Литература XIV–XV вв. интенсивно развивается<sup>256</sup>. Особенно сильное влияние оказывают Византия и южнославянские страны<sup>257</sup>.

### **Предпочтение «духовного» как акт народного выбора**

В результате татарского нашествия все чувственные, осязаемые формы народной самоидентификации оказываются разрушенными. В этих условиях соотношение чувственного и духовного начал приобретает *особое звучание*. Перед народом возникает выбор: либо признать и принять свое исчезновение и свою смерть как народа, либо признать как единственно оставшееся, а потому и наиболее сильное и реальное – сверхчувственное основание для самоидентификации – христианскую религию и веру.

Интересно, что, по сути, этот народный выбор и эта пограничная ситуация, в которой оказался русский народ в XIII–XIV вв. была очень близка к ситуации, в которой находился сам Христос. Ведь и ему предстояло сделать непростой выбор в пользу Духа, в пользу жизни вечной и принести в жертву свое чувственное природное начало. Именно с этого вызова и с этого осознанного самостоятельного народного выбора и берет свое начало русское народное христианство, уже не просто как доктрина и идеология, а как особый народный менталитет, который стал важнейшим источником и условием выживания народа в тот период.

Фактически были предложены два пути индивидуализации личности: соединение человека с Богом через его обожествление (т. е. через открытие, изображение, высвечивание прояв-

лений божественного в живых людях и реальной жизни, в конкретной индивидуальности – эпоха Возрождения на Западе) и соединение человека с Богом через его (человека) возвышение (т. е. открытие и доказательство наличия божественного в себе самом, в своей индивидуальной способности преодолеть свою чувственную индивидуальность и подняться над бренной переходящей чувственной жизнью с ее частными соблазнами в мир непосредственно всеобщего добра – эпоха Возрождения в России). В первом случае божественное выражалось в форме чувственно-прекрасного, во втором – в форме духовно-прекрасного<sup>258</sup>. По сути дела это очень близкие вещи. Но по форме – это два совершенно различных пути.

Не случайно в наиболее характерных для эпохи Возрождения на Западе картинах *лица* не индивидуализированы, они, скорее, идеально красивы, несмотря на то, что писались с живых людей. Психологическая же индивидуализация живописи, как стремление передать именно конкретного человека со всеми его пороками и достоинствами, во всей его земной сложности – это уже удел западной живописи последующего этапа, интереса не столько к божественному в человеке, сколько к сложности его земной натуры.

Самосознание России XIV–XV–XVI вв. выражало свою спасительную «науку жизни», глубину своего познания сущности человека и Бога в русской иконописи, которая не являлась ни живописью, ни наукой, ни верованием, а особой формой познания человека и Бога, была выражением этого познания<sup>259</sup>. На иконах Андрея Рублева и его круга запечатлена именно душа, та самая душа, дух народа, его высшее начало, которое выражается не через тело, не в красоте и совершенстве реального тела и не в невыносимых страданиях плоти за христианские идеалы, а непосредственно, как радость награды за мужественный нравственный выбор мира любви, доброты, гармонии, света<sup>260</sup>.

Выбор духа для Андрея Рублева это не какое-то тяжелое, пугающее, противное природе человека насилие над самим собой, а естественное светлое и радостное усилие, движение вверх к спасению и единению людей в любви, радости, творчестве, гармонии и красоте. На его знаменитой ныне «Троице» изображены не три прекрасных человека в виде богов, а сама *высшая гармоническая*

*общность людей*<sup>261</sup>, к которой причастна душа каждого жаждущего ее. И не случайно это именно *Троица*, именно то, что нельзя изобразить чем-то *одним*, именно *единство*, а не *единственность*, именно общение, гармония, братство<sup>262</sup>.

Рублев не доказывает и не навязывает свой идеал добра и красоты, так же, как и Сергей Радонежский, он не пишет обстоятельных философских трактатов, рационально доказывающих бытие и истинность именно *такого* Бога – он его просто дает, он открывает его заново<sup>263</sup>, как когда-то его открыл сам Христос. Собственно, именно в этом и заключается индивидуализация личности в рамках русского Возрождения.

*Индивидуализация личности совсем не обязательно должна выражаться в изображении Бога в виде человека, она может проявляться и во внутреннем, свободном стремлении сделать христианские нормы принципами своей индивидуальной жизни и в осознании своего права, обязанности и долга открывать их заново для себя и для других своим индивидуальным нравственным усилием.* А вот *форма* выражения этой индивидуализации может быть различной – это может быть иконопись, это может быть подвижнический образ жизни, т. е. – освоение и защита и проповедь христианских принципов фактом собственной жизни.

Главное открытие этой эпохи и на Западе и в России заключается в том, что Бог дается человеку с трудом, что каждое поколение и *каждый человек* открывают Его заново и каждое такое открытие требует больших личных нравственных усилий.

### **Возрождение русского социума на базе нового религиозно-общественного движения**

До XIV в. все монастыри строились в городах. Пустыни появлялись редко, пустынножительство вообще было огромной редкостью до конца XIII в.<sup>264</sup>. С умножением числа учеников Сергия, принявших альтернативный устав его монастыря, растет число вкладов, растут богатства, общая казна. Первоначально деньги шли на благотворительность. Тем самым увеличивался приток странников, росла и слава монастыря. Вместе со славой росло влияние и значение, а это в свою очередь вызывало новый приток вкладов.

Из Сергиева монастыря и его колоний в XIV–XV вв. образовалось 27 пустынных монастырей и 8 городских<sup>265</sup>. Изначально монахи в этих монастырях пахали и сеяли, как крестьяне. Окружавшее монастырь крестьянское население составляло с монахами один приход. Интересно, что именно эти монастыри с их идеологией нравственной трудовой жизни начали стремительно богатеть и обретать мирскую экономическую мощь, политическую значимость и именно они к XVI в. оказываются перед сложной дилеммой – опора на растущую экономическую и политическую мощь или возврат к идеологии нестяжательства и опора на народный авторитет. По мере нарастания ее политического значения Сергиева обитель все более «приватизировалась» властной и церковной иерархией, и уже в XV в. из нее уже практически не выходило новых колоний монастырей. Колонизационная деятельность продолжалась уже самими колониями, которые дольше сохраняли народный подвижнический дух первоначального движения.

Так, возрождение русского политического и экономического социума в XIV в. в Московской Руси началось с общественно-религиозного движения, направленного на обретение нравственной опоры и поддержку ее реальных основ в лице новых монастырей-пустыней. Речь шла не только о «совете» и «утешении», но о новой форме социально-политического авторитета, из которой выростала власть, по сути – о новой форме легитимации власти – общественно-религиозной! Появились и стали разрастаться очаги нового образа жизни, самоотверженность этих людей, их вера стала опорой, перевернувшей жизнь целого сообщества<sup>266</sup>. И очень важно понимать, что то самое движение, из которого через 200 лет выросло крепостное право монастырей на земли и заселяющих их крестьян, *началось с глубоко нравственного очистительного акта добровольной, подвижнической экономической и политической поддержки обществом новых очагов народной веры и нравственности*, каковыми и явились монастырские пустыни Сергия и его сподвижников. В тайне сего *перерождения* вся суть отношений русского общества и русского государства. В *перерождении* этом были свои циклы. В основе этого перерождения лежала объективная логика взаимодействия власти и общества, сформированных по принципу «власти пророков» и логика усложняющегося экономического и политического разви-

тия. Немаловажную роль сыграло и освобождение от татарского ига, обретение политического суверенитета. В этих условиях идеи добровольного религиозно-общественного *единства* для противостояния внешнему врагу оказывается уже недостаточной для обеспечения внутреннего суверенитета общества и граждан перед лицом усиливающихся собственных властных и церковных институтов.

Изучающих русскую историю поджидает одна очень коварная ловушка – очень пластичная и динамичная трансформация всех социальных институтов. То, что вчера возникло как следствие самоотверженного народного усилия и свободного гражданского порыва, назавтра превращается в удавку на горле общества. Поэтому так важно рассматривать российские реалии не просто с институциональной, а именно с динамической точки зрения.

### **Расширение и усиление Московского государства под влиянием религиозно-общественной интеграции**

Под влиянием общественно-религиозного подъема на протяжении лишь одного столетия от Даниила Московского (XIV в.) до Василия Темного (XV в.) территория Московского государства выросла в 30 раз (с 500 кв. км до 15 000 кв. км.)<sup>267</sup>. В 30 раз – менее чем за 100 лет! Причем это был не результат завоеваний и прямого насилия<sup>268</sup>, который всегда неустойчив – это был именно мощный внутренний рост, положивший начало новому цивилизационному витку длиной в 600 лет.

С первым же усилением Москвы верхнее Поволжье становится безопаснее и с новгородской и с татарской стороны. Это дало возможность *избытку* долго скопившегося населения отливать за Волгу. Ключевский отмечает, что «разведчиками» в этом переселенческом движении с конца XIV в. стали монахи центральных монастырей, преимущественно Троице-Сергиева. Пробираясь в костромские и вологодские леса, они основывали обители по речкам Обноре, Пельшме, Авенге, Комеле, Глушице. Эти обители становились, затем, опорными пунктами крестьянских поселение. И уже через несколько лет по этим рекам возникали одноименные волости с десятками деревень. С этими монастырями-колониями

повторялось то же, что испытывала их метрополия, обитель преподобного Сергия; они обсаживались крестьянскими поселениями, искажавшими их любимую дремучую пустыню. При совместном с новгородцами владении Вологдой и как правитель Костромской области по своему великокняжескому званию московский князь был вправе считать своими эти волости, заселявшимися выходцами из московских владений»<sup>269</sup>. При этом Ключевский отмечает, что «действуя во имя силы, а не права (т. е. как все остальные. – А.Г.), московские князья долго не имели успеха»<sup>270</sup>.

Надо сказать, что ранние московские князья, в отличие от более поздних историков, отлично сознавали эту общественно-религиозную основу своей власти. В летописях описывается, как князю Ивану Калите однажды приснился сон с горой, покрытой снегом. Потом снег растаял и гора исчезла. Интересна интерпретация этого сна, данная митрополитом Петром: гора – это князь (власть), а снег – это он, Петр (церковь). Можно понять, что Петр умрет раньше Ивана, а можно, что власть московская держится на общественно религиозной поддержке. Случись что с церковью и верой, и власть не устоит.

Так была заложена основа интеграции Северной Руси, которая в своих истоках оказалась *религиозно-общественной*, и именно она начинает со временем подталкивать и стимулировать *интеграцию политическую и экономическую*. Описывая феномен преодоления опасности смуты и удержания власти в эпоху Василия Темного, Ключевский говорит: «Такие успехи достались ему потому, что все влиятельное, мыслящее и благонамеренное стало за него, за преемство великокняжеской власти в нисходящей линии»<sup>271</sup>.

Еще слабая, только зачинающаяся московская власть сделала ставку на общественную поддержку. Ту же политику проводила и ранняя московская церковная власть, которая так же была еще слаба – без традиционных тесных связей с Византией, сильно ослабевших под влиянием татарского нашествия и внутреннего византийского нестроения. И церковь и государственная власть в Московском княжестве в XIV в. пошли *вслед за общественно-религиозным подъемом* и стали усиливаться, опираясь на него. Слабое государство – сильное общество – классическое сочетание для молодой цивилизации, очень напоминавшее сходное соотношение в рамках итальянского Возрождения.

Так в XIV–XV вв. в Московском княжестве зародился новый тип государства народно-теократический, имевший весьма специфическую структуру. Единство было тройственным. Основные составляющие части – общество, государство и церковь. Они поддерживали друг друга, строили друг друга, нуждались друг в друге и защищали друг друга. Вот как митрополит Иона высказался по поводу притязаний Юрия Шемяки на Московский стол: «Сколько трудов понес твой отец, сколько истомы потерпело от него христианство, но великокняжеского стола он все-таки не получил, чего ему не дано Богом, ни земского изначала пошლიной»<sup>272</sup>. «Бог» и «земская изначала пошлина» – были двумя основаниями законной власти в Московском государстве на заре его расцвета.

## **Кризис русского религиозного возрождения XV–XVI в.**

### **Социально-политическая основа кризиса. Эволюция отношений государства и общества**

В 1462 г. на великокняжеский стол вступает Иван III, а в 1613 г. – новая династия. Датируя этот период на основе смены властных элит, его принято называть временем Московской Руси или Великорусского государства. В основе этого периода лежит переход Северной Руси от ситуации «самостоятельных местных миров» к ситуации *единого государства*. В области *политики* – из союза князей и княжеств формируется единое Московское государство. В области *экономики* основой народного хозяйства становится земледельческий труд вольного (лично) крестьянина, но работающего на государственной или частной земле. Государственная же земля переходит не в руки крестьян, а в руки военно-служилой бюрократии. При этом свободный труд крестьян на государство постепенно опосредуется хозяйственной зависимостью крестьянина от военно-служилой бюрократии.

За сто лет (время между Иваном III и Иваном IV) произошли два важных изменения. 1. Русское государство достигло *границ* своей религиозной общности. 2. Государь получил значение общенационального, народного государя-лидера. То есть речь идет

о постепенном складывании целостного государства, но на совершенно иной по сравнению с европейскими государствами религиозно-общественной основе<sup>273</sup>.

Начиная с княжения Ивана III расширение начинает осуществляться более естественным образом, через добровольное присоединение, в результате нарастающего тяготения окрестных сообществ к новому типу власти, продемонстрировавшей свою устойчивость<sup>274</sup>. Особенно заметно перелом XV в. проявился в отношении западнорусских территорий. С XIV в. Литва становится католической. Заключается союз с Польшей. С этого момента православные князья западных территорий начинают примыкать к Москве. Начинается добровольное присоединение литовских земель. Таким образом к середине XV в. относится очень важный политический эффект религиозно-общественного движения, зародившегося в середине XIV в. на территории Московского княжества, способствовавший становлению нового типа власти. В итоге такой стремительной общественно-политической и религиозной интеграции к середине XV в. Московское княжество достигает границ своего естественного общественно-религиозного основания и выходит один на один с уже иными общественно-религиозными и этническими сообществами Польшей, Литвой, Швецией, Тевтонским и Ливонским орденами. *Этот рубежный момент интеграции, когда политическая интеграция сравнялась в своих масштабах с общественной, с одной стороны, порождает необходимость осознания новой политической реалии, каковой стало национальное теократическое государство. С другой – с этого пикового момента начинается кризис усложнившейся системы, при котором общественное и политическое измерения начинают все больше расходиться, разрушая единство и гармонию московской национально-теократической системы.*

Именно эта особенность «пикового» момента в развитии системы отразилось в противоречивом характере концепции «Москва – Третий Рим»<sup>275</sup>. С одной стороны – в этой концепции проявилось чувство народного единства и гордость общества созданным государством. С другой стороны, эта концепция отражает нарастающие амбиции правящей элиты и ее стремление присвоить себе лавры политических успехов, а также ограничить политическую роль общества. Поэтому, хотя идея «Москва – Третий Рим»



первоначально разрабатывается в московской «правительственной среде», тем не менее она находит искреннюю поддержку и понимание в обществе. Ключевский говорит о том, что «первой провозвестницей ее является московская дипломатия Иванова времени, и уже отсюда, из государева дворца и кремлевской канцелярии, она проникает в московское общество»<sup>276</sup>.

Достижение внешних общественно-религиозно-этнических границ приводит также к тому, что из междоусобиц князей конфликты превращаются в противостояния народов, что придает совершенно новый политический статус московским князьям как выразителям и защитникам теперь уже не своих частных и даже не своих семейных – родовых, а общенародных и общехристианских интересов<sup>277</sup>.

Важной особенностью религиозно-общественного типа интеграции стало то, что общественный интерес здесь изначально не осознал себя как *именно общественный* и легко *сливался* с государственным на пике их единства и, что особенно опасно, в условиях *начинающегося расхождения*. Впоследствии именно это обстоятельство позволило государству присвоить себе общественные функции и лишить общество суверенитета именно тогда, когда интересы власти приняли резко антиобщественный характер. Но это случилось позднее. А пока что общественная интеграция *снизу* идет рука об руку и *совпадает по форме* с политической интеграцией *сверху*. Особенность ситуации состояла в том, что общественный интерес изначально выступил здесь в религиозной форме как *непосредственно всеобщий* (а не компромисс частных), и он *совпал* с интересами власти в сам момент формирования, а не принял изначально форму оппозиции (как это было на Западе). «Внешние дела Москвы усиленно вызывали мысль о народном государстве», – пишет Ключевский. «Теперь оно (расширение. – А.Г.) перестало быть делом захвата или частного соглашения, а сделалось национально-религиозным движением»<sup>278</sup>.

На этот-то общественно-религиозный политический интерес накладывается частный, вотчинный интерес правителя и *сливается* с ним<sup>279</sup>. До тех пор, пока политическое стремление элиты к экспансии не достигло границ реального геополитического и культурно-религиозного ареала нации, эгоистические интересы элиты в определенном смысле *совпадали и работали на общественный интерес*,

а христианские ценности были общественными и по форме, и по содержанию. К XV в. в ходе войн с Польшей, продолжавшихся 90 лет (с 1492–1582), экспансия достигла своих объективных границ, а это значит, что пробил час формирования... национального государства. Изменяется положение государя вовне и внутри. Общество в XV в. также начинает осознавать новизну своего положения. И общество и власть одновременно ищут новые формы политического самовыражения. Так начинается эпоха Ивана III.

До конца удельного времени соотношение могло быть охарактеризовано как сильное общество – слабое, но набирающее силу государство<sup>280</sup>. Таким образом, до середины XV в. государство вырастало аутентично с опорой на собственное общество, собственные силы и внутренний общественный и экономический подъем. Однако со второй половины XV в. эти отношения начинают меняться. Следует отметить, что в России этого периода проявлялась общая европейская тенденция, связанная с кризисом средневековой теократической модели общества-личности и нарастанием значения частных интересов на всех уровнях общественной иерархии. Бояре считали себя не служилым, а «выделенным правительственным классом». При этом местничество значительно усложняло управление, не имея ничего общего с демократическим ограничением власти во имя общественных интересов. Поэтому усиление самодержавия поначалу было не столько антиобщественной, сколько антимеритократической мерой. Народ, напротив, был заинтересован в усилении власти правителя над правящим классом, для представителей которого все большую роль начинают играть их частные интересы. Неповиновение и вольности боярства не были проявлением общественного суверенитета. Но!!! Усиление царской власти в направлении ее безграничности для защиты всеобщего интереса от частных интересов элиты *в перспективе* представляло угрозу деспотии *и для самого общества*. Так по мере усиления и усложнения государства к XVI в. намечается постепенное расхождение интересов общества и устремлений власти. Эпоха относительного «сотрудничества» общества и власти сменяется эпохой «конфликта». Параллельно растет отчуждение общества и от религиозных институтов.

## Эволюция отношений общество – церковь

Мы упоминали о том, что в основе русской теократической системы лежал треугольник, элементами которого были церковь, государство и общество. Если мы возьмем линии «церковь–общество» и «общество–государство», то здесь главным был вопрос о роли общества и роли церкви в новом теократическом национальном государстве. Сохранится ли общественно-контролирующая функция церкви и ее определенная независимость от государства с опорой на общество или она уйдет в прошлое? Конфликт этот действительно отразил очень важный переломный момент в социальной эволюции русской церкви как уникального института специфического общественного религиозного контроля, сложившегося в рамках русской национальной теократической модели.

Изначально спасение души и прокормление собранной братии, как, впрочем, и наращивание богатств, созданных своими трудами, шло рядом и поощрялось государством. На протяжении определенного времени оно охотно уступало монастырям обширные диколесные пространства, чтобы ввести их в хозяйственный оборот. Подобные царские пожалования, как правило, сопровождалась ссудами и податными льготами для крестьян, селившихся на пожалованных землях, и потому заселение их шло очень успешно. Это продолжалось до середины XVI в. С конца XVI в. начинаются первые столкновения между крестьянами и монастырями и первые серьезные конфликты между церковью и государством. Гармония теократического треугольника начинает рушиться.

Основным источником земельного богатства монастырей были вотчины, жалованные, испрошенные у мирской власти, а также вклады. Параллельно с XVI в. формируется сложная система «строения души», выработанная древнерусской набожностью и преимущественно вошедшим во вкус получения богатства духовенством. «Строить душу» – означало обеспечить человека молитвой церкви о его грехах, о спасении его души. Основная идея напоминала знаменитый принцип «индульгенций», т. е. предполагалась возможность «отмолиться» чужими молитвами. Монахи постепенно присваивали себе особый социальный статус

профессиональных посредников между Богом и людьми: «свет инокам – ангелы, свет мирянам – иноки». Уже в начале XVI в. многие общества отшельников, убежавших от мира, превратились в привилегированные наемные молельни о мирских грехах, замечает Ключевский. А инок, полагавший в основу своего подвига смирение и послушание, видел себя членом корпорации, властвовавшей над многочисленным населением монастырских земель. Конечно, богатство монастырей не становилось личным богатством монахов, оно считалось богатством нищих, но... богадельни были отнюдь не при всех монастырях. А на стоглавом соборе, когда царь возбудил вопрос об увечных, беспризорных и нищих – отцы собора дали совет собрать таких в богадельни и содержать на счет царской казны и на приношения христоролюбцев, но об участии церковных учреждений в их содержании – умолчали<sup>281</sup>. Многие обличители XVI в. говорили о том, что монастыри давали крестьянам деньги в рост<sup>282</sup>. И чем больше чттили подвижника-основателя, тем больше вкладов текло в обитель, и чем больше было земельных вкладов, тем больше постригалось в обитель людей, искавших не пустынного труда и безмолвия, а монастырского покоя и довольства. Упадок дисциплины в монастырях – стал общим явлением к концу XVI в.

Так замкнулся очень опасный круг. Вся мощь первоначально общественно-религиозного порыва XIV–XV вв. уже к XVI в. была приватизирована монастырями, которые все больше превращались в экономическом и политическом плане в обычные феодальные институты<sup>283</sup>. Обилие денег доставляло монастырям господство на земельном рынке. Монастырское землевладение становится даже угрозой для крестьянского землевладения<sup>284</sup>. И это в те времена, когда крепнущая власть все более нуждалась в землях и деньгах для растущего бюрократического и военного сословия. Так, экономические и политические процессы<sup>285</sup> структурирования и усложнения средневекового теократического социума усиливают социальные противоречия между его частями и ведут к кризису прежних религиозно-духовных основ социальной гармонизации.

## Власть в поисках «национальной идеи»

Поиск новых форм легитимации власти начинается уже в первой половине XV в. Момент перехода от традиционного вотчинного понимания власти к идее государственного суверенитета-самовластия прослеживается уже в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского»<sup>286</sup>, написанном в 30–50-е гг. XV в. И здесь же предпринимается первая «атака» на общество. Не обществу обязаны князья своей властью, а роду. Главная мысль «Слова»: Москва – наследница Киевской Руси. Но в этот момент опора на «родовые» основания власти была для Москвы не слишком удобна. Из всех князей именно московские были наименее родовитыми! Тогда, в XV в., им не оставалось ничего иного, как вспомнить о народе и о Боге. Так рождается первоначально *народно-теократический* принцип легитимации московской власти. Московский князь-царь воплощает в себе единство народа и является земным отражением единства человечества в Боге. Он не просто потомок княжеской семьи, а «царя Владимира», нового Константина, крестившего землю русскую, и сородич национальных чудотворцев Бориса и Глеба. А московское княжение выступает как великое, священное, «держава русской земли». Дмитрий рассматривается как грозный и справедливый правитель, причем его власть, напоминает власть пророков: «как пророк стоит на страже божественного устроения, так и он правил своим царством». Эти же мысли прослеживаются в повести «Хождение на Флорентийский собор»<sup>287</sup>.

Одновременно московская власть в поисках новых форм легитимации власти, не зависящих от общества, все больше обращается к византийскому наследию. И оно приходит в русскую политику вместе с Софьей Палеолог, которая в 1472 г. становится женой Ивана III. Именно неовизантийское политическое начало сыграло важную роль в нарастании этицистских антиобщественных тенденций в государстве. «В Москве ей (Софье. – А.Г.) едва ли нравилась простота обстановки и бесцеремонность отношений при дворе, где самому Ивану III приходилось выслушивать, по выражению его внука, “многие поносные и укоризненные слова от строптивых бояр”»<sup>288</sup>. Разумеется, Софья действовала не одна, а с «привезенными ею греками».

Первое же нововведение, бросающееся в глаза, – ненародная, наднародная, вненародная легитимация власти. «Особенно понятно могла быть воспринята мысль, что она, царица, своим замужеством делает московских государей преемниками византийских императоров со всеми интересами православного Востока...»<sup>289</sup>. Софья фактически приносит с собой ту самую разрушившую Византию политическую «бациллу» ненародной, антиобщественной теократии, оправдывающей насилие государства над обществом и его бесконтрольность по отношению к обществу. С этого момента начинается новая эпоха в русской культуре. «Своя» национальная политическая культура представляется теперь слишком «простонародной». Вводится новый строгий церемониал двора, новый язык, новая более торжественная и безликая терминология. Нарастают элементы абстрагирования в политической и художественной культуре. Теплоте, чувственному мистицизму и субъективизму русского исихазма приходит на смену пышность, торжественность и абстрактный рационализм византийского начала. Двумя центральными пунктами новой политической доктрины становится «мысль о московском государе, как о национальном властителе всей русской земли и мысль о нем, как о политическом и церковном преемнике византийских императоров»<sup>290</sup>. Именно Иван III впервые называет себя государем всея Руси (претендуя и на власть над территорией, реально находящейся еще под Польшей и Литвой). Впервые по договору от 1494 года литовское правительство признает этот титул. В это же время появляется понятие «самодержец», сыгравшее столь важную роль в дальнейшей эволюции российской государственности.

Интересно, что понятие «самодержец» появляется именно в период, когда великий князь начинает осознавать себя правителем национального государства. Поэтому изначально это понятие означало лидера национально независимого народа, не находящегося ни под чьим игом, правителя суверенного государства, никому не платящего дани<sup>291</sup>. И только по мере нарастания отчуждения государства от общества при Иване Грозном век спустя оно начинает ассоциироваться с безграничностью власти по отношению к народу и *над народом, с независимостью власти от народа*. Так в течение XV–XVI столетий произошел переход от понятия «самодержца» как национального правителя, независи-

мого государства, к понятию «самодержца» как деспотического правителя, независимого от подданных. Иван III перестает просто по-русски писаться Иваном, государем великим князем, но «Иоанном, Божию милостью государем всея Руси». И именно с этого времени на его печатах появляется византийский герб – двуглавый орел. Ключевский отмечает, что «Иван Третий мог считать себя единственным оставшимся в мире православным и независимым государем, какими были византийские императоры...»<sup>292</sup>. Но этой «брачной» преемственности кажется недостаточно для новой прочной легитимации власти. Власть захотела отделиться от общества, воспарить над ним, не быть ничем ему обязанной. В московских летописях этого периода появляются первые родословия русских князей, ведущие их род прямо от императора Римского. А в начале XVI в. появляется сказание, будто Август, кесарь Римский, обладатель всей вселенной, разделил ее между родственниками и Пруса посадил-де в прусской земле, откуда и проистекают-де все Рюриковичи. Обоснование власти в те времена давалось еще не в формах рационального мышления и не социальными механизмами гарантировалось. В XV–XVI вв. власть могла получить лишь обрядовое, теократическое обоснование. В 1563 г. бояре царя Ивана, оправдывая его царский титул в переговорах с польскими послами, приводили словами летописи эту самую генеалогию московских Рюриковичей: «...от Пруса четырнадцатое колено – великий государь Рюрик»<sup>293</sup>.

К этому же периоду относится легенда, связанная с символической «шапкой Мономаха»<sup>294</sup>. В «Сказании о Мономаховом венце»<sup>295</sup> и в «Послании о князьях Владимирских»<sup>296</sup>, московские государи рассматриваются, как церковно-политические преемники византийских царей, а их власть основана на установленном-де при Владимире Мономахе совместном владении греческих и русских царей над всем православным миром. Показательно, что венчание Ивана Грозного впервые утверждается соборным письменным постановлением греческих, а не русских святителей (Константинопольским патриархом)<sup>297</sup>. С этого момента Московская политическая элита старается все больше и больше переориентировать теократию с народной на византийскую. Логика этого шага понятна – к XV в. Византия утратила своего императора. Это открывало новые возможности манипулировать церковью. Если в

XIV в. русский великий князь носил титул стольника при дворе византийского императора, то к XV–XVI вв. он из стольника превратился сначала в брата, а потом и в приемника.

### **Общество в поисках «национальной идеи»**

К этому же времени осознание своей политической и всехристианской ответственности постепенно происходит и в обществе. Инок Филофей<sup>298</sup> пишет свои послания<sup>299</sup> о том, что все христианские царства сошлись в одном царстве. На России отныне лежит спасительная миссия править и оформлять Христову церковь и утверждать православную веру. Государственные законы отождествляются с «правдой», их нарушение – с «неправдой». Отныне русский царь – один православный государь, а Москва – один оставшийся истинный Рим (настоящее, подлинно христианское государство). Третий и последний. В обязанности царя входит правосудие, забота о вере, защита церковного имущества, недопущение беззакония, попечение о бедных.

Итак, к концу XV в. и общество, и государство в России выросли и обрели новые общенациональные формы. «Сказание о князьях Владимирских» и послания Филофея, на наш взгляд, стали двумя сходящимися полюсами, зафиксировавшими этот трудный поиск новых форм политического самоопределения своего нового бытия в категориях того времени.

С середины XV в. главным становится вопрос о сущности верховной власти, ее основании и назначении. Параллельно власть стремится освободить себя от контроля со стороны всякой земной «инстанции». Так вызревает глубокое внутреннее противоречие системы. С одной стороны, власть развилась во власть общенациональную, она вышла за пределы обычного вотчинного владения, где свободные обыватели находились во временных договорных отношениях к вотчиннику. Московия перестала быть вотчиной, а стала чем-то иным<sup>300</sup>. А с другой стороны, тогда еще просто не появилось понятия, соответствующего этому новому качеству власти и государства. И в Европе того времени государство рассматривалось еще как феодальная собственность правителя. Москве предстояло идти по нехоженому пути и самой искать новые политические формы и понятия.



Но, коль скоро речь идет о кризисе *теократической* государственности, то политическая проблема приобретает *религиозное* звучание, а политический протест – религиозные формы. Не случайно так тесно переплетаются в этот период вопросы о социальной роли церкви и социальной природе государства. Ведь именно в институте церкви общество того времени привыкло искать защиты от политических несправедливостей. Поэтому так болезненно оно воспринимает перерождение церкви в отчужденный от общества экономический и политический институт. Ученик Сергия Радонежского Кирилл Белозерский был против приобретения вотчин монастырями. Но уже при нем вотчины покупаются. По мере вовлечения в экономическую и политическую деятельность церковь начинает терять прежний авторитет в обществе и одновременно все больше втягивается в конфликт с государством. Как остановить нравственную деградацию церкви, падение ее социального престижа и веса в обществе? Как защититься от стремления государства подчинить себе церковь, лишить ее функций общественного нравственного контролера и сделать простым идеологическим инструментом? Одни предложили – расстаться с богатствами и вотчинами, вернуться к прежней нравственной и простой жизни и, тем самым, вернуть опору на общество. Это были нестяжатели во главе с Нилом Сорским. Другие – предложили сделать ставку на экономическую и политическую мощь церкви для усиления ее независимости<sup>301</sup> и веса как по отношению к государству, так и по отношению к обществу, а тем временем исправить монастырскую жизнь путем восстановления строгого общежительства, которое примирило бы растущее монастырское землевладение с требованием отречения от всякой собственности. Это была позиция осифлян во главе с Иосифом Волоцким. У каждого из двух лидеров была своя история, своя аргументация и своя судьба.

### **Преломление кризиса в религиозно-политическом сознании. Начало деиндивидуализации**

Нестяжатели, вдохновляемые Нилом Сорским<sup>302</sup>, выступили против приобретения церковных земель и эксплуатации крестьянского труда в монастырях, за ограничение деятельности

церкви духовной сферой и помощью человеку в его нравственном самосовершенствовании. Поэтому, вполне естественно, что в качестве идеала организации церковной жизни Нил предлагает раннехристианские общины с взаимной ответственностью и обязательным личным трудом. В делах веры Нил настаивает на прерогативе церкви. Он разделяет идею «двух властей», каждая из которых имеет свою компетенцию, действует в своей сфере, и они разными путями ведут к единой цели – торжеству христианской справедливости. Но церковь, с его точки зрения, должна опираться на общество и веру. Вообще, церкви отводилась очень важная просветительская функция, и здесь большую роль должны были играть скромность, личный авторитет и подвижничество ее представителей. Последнюю идею Нил Сорский особенно подчеркивает в «Послании старца Нила брату, вопрошавшему его о помыслах»<sup>303</sup>. Нил умер в 1508 году и перед смертью завещал бросить его тело в ров и похоронить «со всяким бесчестием». И хотя церковь в силу его огромной общественной популярности причислила его к лику святых, но жития его составлено не было. В этот период общество было уже другим. Это было не то, загнанное в леса и брошенное перед выбором – жизнь или человеческое достоинство общество XIII–XIV вв. со слабой властью и церковью. Теперь государство стало могущественным, церковь – богатой и влиятельной, а общество еще не испытало всех тех разочарований в собственной власти и церкви, которые ему еще предстоят. Направление преподобного Нила не могло в этих условиях стать широким народным движением, а лишь объединило тесный кружок единомышленников, с которыми достаточно легко впоследствии расправилась власть, объединившись по этому вопросу с церковью.

Иная судьба ждала Иосифа Волоцкого. Этот человек пришелся ко времени. Что называется – «крепкий хозяйственник». Прошел строгое послушание в монастыре Пафнутия Боровского. После Геннадия Новгородского он стал главным идеологом осифлян. Идеологическое столкновение двух этих фигур произошло на Соборе 1503 г. Центральным пунктом стал вопрос и монастырском землевладении. На стороне позиции Нила были общественные симпатии и даже одно время поддержка царя Ивана III. Но победила все-таки линия Иосифа Волоцкого. Почему, какова была его аргументация?

Справедливости ради следует сказать, что Иосиф уловил важнейший момент – времена изменились таким образом, что церковь больше не может быть в стороне от экономической и политической жизни общества. Предлагая свой тип «обмирщения» церкви, Иосиф ссылается на пример Византии и на практические соображения: «Если у монастырей сел не будет, то как честному и благородному человеку постричься, а если не будет добродородных старцев, откуда взять людей на митрополию, в архиепископы, епископы и на другие церковные властные места? Итак, если не будет честных и благородных старцев, то и вера поколеблется»<sup>304</sup>. Это сильный аргумент, взятый, кстати, у поляков<sup>305</sup>. В своих посланиях Иосиф практически никогда не обращается к обществу, а исключительно к царю и его бюрократии. По сути, он выступает за некую институциональную трансформацию русской церкви, сходную с католическим вариантом. Но власть сознавала, что слишком сильная и богатая церковь – фактор риска для самой власти. 1503 год – момент перелома, когда царь и дворянство все больше видят в церкви экономического и политического соперника. С этого времени церковь уходит в отрыв и от общества, и от государства. Осифляне побеждают, в докладах Собора вотчины монастырские уже приравниваются к вотчинам архиерейским<sup>306</sup>.

В XVI в. противниками осифлян и идеологами нестяжателей становятся ученик Нила Сорского Вассиан Патрикеев (1470–1532) и Максим Грек (1470–1556). Последний категорически выступал против тезиса Иосифа о том, что строгая нравственность общежительных монастырей будет достаточной панацеей от стяжательства. Государство и дворянство усиливало гнет крестьян, стараясь восполнить то, что оно теряло на монастырских землях. В ответ общество устремляется на поиски новой религиозной идеологии, способной защитить его интересы. Параллельно с намечающимся расколом внутри церкви в самом обществе развиваются еретические движения<sup>307</sup>, ставшие основой народного сопротивления.

Мы рассмотрели социально-политическую основу кризиса русского религиозного возрождения и идейное столкновение, связанное с его истоками. Сейчас же хотелось бы проследить, как эти события отразились на судьбе индивидуализации, как они повлияли на представление о ценности личностного начала. Мы начнем с дискуссии между нестяжателями и осифлянами и завершим ее

знаменитой полемикой Грозного с Курбским. Главной темой нашего исследования станет эволюция русского религиозного «восходящего» типа индивидуализации от обострения его внутреннего противоречия в XV в. до кризиса в XVI в.

### **Эволюция и кризис «восходящей индивидуализации»**

Индивидуализация предполагает суверенность личности. Быть индивидуальностью – значит быть хозяином самому себе, нести ответственность за свои поступки, самостоятельно определять и ставить цели. Но, самое главное, – *самостоятельно ограничивать и судить себя*. Этот принцип индивидуализации и получил название «самовластия» в русской религиозно-этической литературе XV–XVI вв. Свое «Лаодикийское послание» Федор Курицын<sup>308</sup> начинает со слов: «Душа самовластна, заграда ей вера»<sup>309</sup>. Принцип самовластия-свободы становится центральным для индивидуализированного религиозного сознания в России. Представление о «самовластии» души мы можем найти даже у самых ортодоксальных авторов Древней Руси<sup>310</sup>. Максим Грек в начале XVI в. также пишет «Слово о самовластии человеком»<sup>311</sup>, где говорит о том, что если бы Бог не сделал человека свободным, то как бы он мог его наказывать. Иван Пересветов<sup>312</sup> развивает ту же мысль, но уже в ее социальном измерении, соединяя идею «самовластия» человека и отрицания рабства: «Бог сотворил человека самовластна и самому себе повелел быть владыкой, а не рабом»<sup>313</sup>. Та же мысль звучит и в сочинении Ермолая-Еразма<sup>314</sup>.

Но развившаяся материальная жизнь, социальность ставит новые проблемы перед свободой: кто и как должен ограничивать эту свободу, или, точнее, на каком основании должна личность ограничивать свою свободу, чтобы оставаться при этом «самовластной» и не впадать в рабство? В «Сказании о Дракуле»<sup>315</sup> появляется *идея закона* как формы ограничения самовластия и этот же принцип кладется в основу «Судебника» Ивана III в 1497 г. Казненный впоследствии еретик Иван Волк Курицын пишет «Мерило праведное»<sup>316</sup>. Это была вариация на тему «Кормчей книги», памятника, сыгравшего важную роль в истории русского права, представляв-

шего собой свод церковного и гражданского законодательства, основанный на византийском «Номоканоне». *Так кто и что должно ограничивать самовластие в условиях растущей социальности: закон, вера, сам человек?* Этот вопрос становится главным вопросом времени и именно по нему проходит линия социального разлома между индивидуализированным и неиндивидуализированным типом религиозно-политического сознания.

Особенно остро вопрос о свободе воли и о границах «самовластия» встал по поводу отношения к еретикам. Нестяжатели и осифляне заняли здесь прямо противоположные позиции. Нестяжатели по-прежнему стоят на позициях индивидуализации веры, приводя знаменитые слова Св. Писания: «Не осуждайте, чтобы вас не осуждали», т. е. признают за каждым человеком право и обязанность судить свою совесть. Осифляне порывают с традицией индивидуализации и заявляют о своем праве и монополии на нравственно-религиозное суждение и осуждение: «Еретика и вероотступника не только осуждать, но и проклинать следует, а царям, князьям и судьям следует отправлять их в заточение и подвергать жестоким казням»<sup>317</sup>. Верования еретиков являются частным делом лишь до тех пор, пока они *не воздействуют на общество*. А вот формирование общественного сознания, как сказали бы мы, есть, с точки зрения Иосифа, монополия церковного института. Именно по вопросу о еретиках был сделан тот самый трагический шаг от индивидуализированного к отчужденному православию, который затем проявился и в чисто политической сфере<sup>318</sup>. Вопрос ставится совершенно по-новому – люди не равны перед Богом и мы, существующие властные институты, церковная иерархия несем перед Богом ответственность за свою неразумную паству. На первый взгляд, в доводах Иосифа Волоцкого есть важная идея о том, что вера должна иметь определенное содержательное единство. Безграничная толерантность в отношении понимания Священного Писания может разрушить это единство. Но ведь и нестяжатели это понимали и совсем не отрицали значения *единства*. Только *природу формирования* этого религиозного единства они понимали иначе. Для Иосифа – единство веры было связано с присвоением церковным институтом исключительного права на толкование и понимание Священного Писания и, соответственно, на нравственное суждение. А это означало отступление от важного

христианского принципа универсальности и индивидуализации личностного начала, права каждого человека на нравственное суждение, понимание и защиту нравственных религиозных норм. Нестяжатели сразу остро почувствовали эту «новизну» в концепции Иосифа. В «Ответе кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков»<sup>319</sup> они прямо задают Иосифу вопрос: на каком основании ты *присваиваешь себе* право судить душу и совесть другого, лишая его божественного дара индивидуальности и изрекать, какая вера истинна? Позиция Иосифа по этому вопросу звучит предельно четко: «Человеколюбиво дан людям свыше великий дар – священство и царство: одно служит божескому, другое, владычествуя, заботится о человеческом. Тот, кто принял по высшему повелению управление родом человеческим, должен не только заботиться о собственных делах и распоряжаться собственной жизнью, но и все, находящееся в его власти, защищать от треволений и греховнейшего возмущения, которым лукавый дух затопляет нас повсюду и возмущает смирение тела»<sup>320</sup>. Вот, оказывается, на каком основании вы имеете *право на чужую совесть* и индивидуальность – в силу «священства», места в официальной священной иерархии.

Но это имеет мало общего с традицией русского религиозного возрождения XIV–XV вв. Сергей Радонежский не имел никакого особенно выдающегося места в церковной иерархии, когда стал зеркалом народной религиозной совести и отказывался от иерархических постов. Не место в официальной иерархии, а совсем *другие основания* давали право на нравственное суждение в рамках индивидуализированного русского православия. Вот что пишут нестяжатели: «Сотвори и ты, господин старец Иосиф, молитву, и если есть недостойные еретики и грешники, то поглотит их земля. Но если принимает Бог покаяние еретика и грешника, не будешь и ты услышан»<sup>321</sup>. В святости же самого Иосифа у нестяжателей есть сомнения и его место в иерархии ничем здесь не поможет: «А ты, господин Иосиф, почему не испытаешь своей святости?» И дальше: «Пойми, господин Иосиф, велика разница между Моисеем, Илией, апостолом Петром, апостолом Павлом, между тобой и ими!»<sup>322</sup>. Для нестяжателей единство церкви есть скорее продукт межличностного диалога, убеждения примером, результат добровольной свободной гармонизации религиозных отношений. Даже

подчинение авторитету учителя, которое нестяжатели не только не отрицают, а признают очень важным, должно иметь характер самостоятельного *добровольного* приобщения к истине.

Но Иосиф Волоцкий знает, и очень хорошо, что если не истина, то будущее за ним. И пока в Европе шел спор об иерархии земных и божественных законов, Иосиф предлагает идею *«перемешанности божьих и гражданских законов»*. «Уже в древности божественные правила перемещались с гражданскими законами и положениями», – пишет Иосиф, ссылаясь на «Номоканон»<sup>323</sup>. Характерно, что деиндивидуализирующая идеология Иосифа в основном опирается на традицию именно Ветхого Завета, т. е. дохристианскую, в которой индивидуальное начало действительно еще не выражено<sup>324</sup> «Цари и властители должны заботиться о том, чтобы быть отмстителями еретикам за Христа». И дальше идет прямое оправдание насилия над личностью, индивидуальностью, совестью каждого отдельного человека. «То, что бывает по воле Бога, хоть и покажется злым, добрее всего. А то, что против воли Бога и не угодно ему, хоть и хорошим покажется, всего хуже и преступней. Если убьет кто по воле Бога, убийство это лучше всякого человеколюбия. Если и помилует кто из человеколюбия вопреки тому, что угодно Богу – недостойнее всякого убийства будет это помилование. Не природа вещей, но Божий суд делает их добрыми или дурными»<sup>325</sup>. Разумеется, для оглашения этого «Божьего суда» и существуют церковь и власть, судить о действиях которых никто не имеет права под страхом смерти. Причем смертью наказывается не только инакомыслие, но и «недоносительство на еретика»<sup>326</sup>.

Нестяжатели совершенно точно отметили этот «крен» в дохристианскую этику Ветхого Завета. Вассиан Патрикеев пишет в «Ответе кирилловских старцев...»: «А ведь тогда еще был Ветхий Завет; нам же в благодать Нового Завета Владыка Христос открыл союз любви, чтобы брат не осуждал брата, а только Бог судил грехи людей, сказав: “Не судите и не будете осуждены”... В Судный же день каждый получит от Бога по своим делам. Если же ты требуешь, чтобы брат убивал согрешившего брата, то скоро дойдет и до празднования субботы и до всего, что в Ветхом Завете и что ненавистно Богу»<sup>327</sup>. Это послание заканчивается полным и абсолютным отторжением новой деиндивидуализированной церковной доктрины с позиций русского общественно-религиозного миро-

воззрения. Все люди равны перед Богом и каждый сам несет ответственность за свои грехи и за свою свободу только перед Ним. Вот как завершает свое послание Вассиан Патрикеев: «Слава, Господи, бесчисленной щедрости твоей, по истинному приговору назван ты милостивым и бесконечно терпеливым к человеческим порокам, ведь праведных ты любишь, а грешных прощаешь – ныне и навечно!»<sup>328</sup>. Стоит ли говорить о том, что судьба Вассиана Патрикеева, как и нестяжателей в целом, оказалась плачевной. Власть все-таки предала Вассиана Иосифу. В конечном итоге власть и осифляне выступили вместе против общества и нестяжателей.

Нил Сорский сконцентрировался на проблеме сохранения индивидуального начала религиозности. Его понимание этого феномена изложено в «Послание великого старца брату, спросившему его о помыслах»<sup>329</sup>. Главным для Нила становится стремление *не допустить смешения* нравственного и безнравственного, божественного и земного, что в миру представляется ему невозможным. В то время как Иосиф Волоцкий как раз настаивает на «смешении». Нил же говорит о том, что «смешение» губит Бога, растворение мира в Боге и Бога в мире губит и Бога, и мир. Отсюда *акцент на различение* Бога и мира, религиозного и политического. «Желающий же поучиться благому угождению Божию должен отступить от мира», – пишет он в послании Гурию Тушину<sup>330</sup>. Разделение здесь тема номер один. Но Нил понимает разделение еще по старому – не как разделение внутри каждого человека всеобщего и частного как одинаково важных начал, а как разделение людей по сферам их деятельности – одни служат Богу, другие – миру. Хотя Нил и выступает за сохранение индивидуализированного типа религиозности, но он подчеркивает в ней как определяющий именно тот момент, который на самом деле уходит в прошлое – момент внемирности истинной религиозности, несовместимости ее с мирской жизнью. По существу современная постановка вопроса о сохранении индивидуализированной религиозности со стороны нестяжателей приняла традиционалистскую архаичную форму.

В этом смысле фигура Нила Сорского перекликается с двумя другими трагическими фигурами европейского Возрождения – Джироламо Савонаролой и Максимом Греком. Резкое противопоставление мирского и божественного, земного и небесного, звучащее в проповедях Савонаролы, больше не может служить



основой жизни людей. Только на небольшой промежуток времени охваченное кризисом деморализации флорентийское общество сплачивается вокруг сурового монаха-проповедника, но очень быстро становится ясно, что их пути расходятся. Да, нужна мораль, нужен Бог, нужна вера, но какая-то другая, более совместимая с ценностями новой эпохи. Нестяжателей и Савонаролу сближает то, что их христианский идеал не совпадает с тенденциями времени, которые уже требуют не просто противопоставления мирского божественному, а поиска *новых форм* их одновременного *соединения и различия*.

Здесь проходит водораздел между нестяжателями и будущими старообрядцами. Нестяжатели – еще переходный момент. Здесь есть элементы, близкие к старообрядчеству, но это еще монашество, отшельничество и сопротивление, хотя и бескомпромиссное, но еще не социальное.

### **Восходящая индивидуализация и земное начало. Федор Карпов, Иван Пересветов, Максим Грек**

Если нестяжатели видят в обмирщении религиозного начала опасность для индивидуализации, то Федор Иванович Карпов и Иван Семенович Пересветов, напротив, ставят вопрос об источнике и наказании зла в *этом* мире. В их интерпретации *проблема индивидуального* предстает, прежде всего, как проблема *правильных оснований для личного выбора* между добром и злом. Как и нестяжатели, Федор Карпов сознает невозможность прямого переноса христианского нравственного принципа на условия земной жизни. Но при этом он уже ставит вопрос о том, как жить в мире по христианским законам, как соединить нравственное и земное человеческое начало. В «Послании митрополиту Даниилу»<sup>331</sup> он формулирует это следующим образом: «...для устойчивости дела народного или царства, или власти важнее правда или терпение? Если мы скажем, что терпение важнее для сохранения власти и царства, тогда напрасно составлены законы. Тогда обычаи священные и хорошие установления будут разрушены и в царствах, и в правительствах, и в городах общество человеческое придет в беспорядок... Ведь если бы установить, чтобы с терпением жили, тогда не нуж-

ны для царства или власти правители и князья; итак, упразднить начальство, власть и господство, и будет жизнь беспорядочной, в буйстве сильный будет угнетать бессильного, пусть он терпит. И не нужны будут судьи в царстве, которые правду блюдут, потому что все разрешит терпенье там, где в терпенье жить будут»<sup>332</sup>. Когда говорится «терпением вашим спасайте души ваши», – для понимания этих слов нужно знать, что духовные лица судятся так, а живущие в мире – иначе. Ибо всем христианам должно быть присуще терпение и по мирскому правилу и по евангельскому – одним более, другим менее в зависимости от лиц и обстоятельств, и времени. Среди монастырских братьев никогда не должно оскудевать терпение, а в мирской жизни требуется много и от подданных: иногда слуги, иногда оружие, в другой раз кони, иногда одежды красивые, иногда другие вещи, которые приобретаются за серебро, за деньги»<sup>333</sup>. За этой фразой стоит осознание очень важного момента – прямой перенос базового неструктурного принципа восходящей индивидуализации на общественную и шире – политическую жизнь порождает опасность дисгармонии, беспорядка, несправедливости и зла, поскольку гармония материальной жизни требует ...уважительного отношения к *структурности*, к *частности*. «Безграничное терпение», достаточно безопасное, когда речь идет о духовном аспекте восходящей индивидуализации, в миру может обернуться своей противоположностью – не готовностью человека отстаивать определенные необходимые *земные границы* своего «я», нарушение которых ведет к деиндивидуализации. Мир структурирован и для того, чтобы в нем сохраниться как личности, человеку необходимо какое-то очень важное основание, чтобы прочертить взаимоприемлемые *границы между собой и другими*.

Проведение и защита внутренних границ, защищающих людей друг от друга, не может быть следствием произвола. Для гармонизации общественных отношений и урегулирования *отдельных* интересов лиц необходим закон, который основывается на принципе *справедливости*. Федор Карпов говорит о том, что именно в этом и состоит назначение власти, ссылаясь при этом на Аристотеля<sup>334</sup>. Ссылка на Аристотеля здесь отнюдь не случайна. Для обоснования справедливости применительно к мирской жизни к античным авторам прибегает и другой защитник принципа неприкосновенности личности в миру – Андрей Курбский. В переписке с Иваном

Грозным он ссылается на Цицерона. Очевидно, что для решения вопроса в *такой его постановке* нужно достаточно серьезное знание тех самых «внешних» наук, античной мудрости, против которых по роковому стечению обстоятельств, столь ревностно предостерегал Федора Карпова его авторитетный греческий корреспондент Максим Грек.

Максим воспринимался современниками как *философ*. Между тем сам он не только запрещал называть себя философом, но и постоянно предостерегал своих российских корреспондентов от неправильных занятий философией и всякой «внешней» мудрости, рекомендуя им лучше оставаться в детском неведении относительно философских проблем, дабы сохранить в первозданности свою веру<sup>335</sup>. На первый взгляд может показаться, что все это сказано из осторожности, ведь Максим в силу своей учености и бурной биографии при всем уважении к нему все время находился под подозрением и в этом смысле был беззащитен перед любой провокацией. Но, думается, что проблема намного глубже. Пройдя лично через изучение и, возможно, увлечение «внешней» (античной) философией и одновременно став свидетелем того нравственного кризиса и тупика, в который зашло западное общество под влиянием «нисходящей» индивидуализации, связанной с вытеснением христианства античностью в сознании этого общества, Максим осознал всю социальную опасность этой новой формы рационалистической индивидуализации, доведенной до своих экстремальных значений. Конечно, это не могло сделать его апологетом невежества. Достаточно вспомнить, с каким восторгом он описывает западную систему обучения на примере Парижского университета<sup>336</sup>. Но он все время подчеркивает, что «внешние» науки опасны для веры. Эту «экстремальность» нисходящей индивидуализации, когда рациональное вытесняет эмоциональное, а материальное – божественное, Максим и описывает как «гордость»<sup>337</sup>. И с этим-то багажом разочарований во «внешней» мудрости спустя много лет он оказывается в Московии, где проблема была как раз прямо противоположной! Ведь кризис «восходящего» типа индивидуализации был связан вовсе не с вытеснением всеобщего религиозного начала под влиянием античного рационализма и пантеизма, как это было на Западе, а с прямо противоположным – с вытеснением значения индивидуального в понимании человеческой личности. И здесь, воз-

можно, совсем не лишними оказались бы и «Физика» Аристотеля, с ее вниманием к природе и частному, и Платон, с его рационализмом, и Цицерон с его гражданскими принципами государственности. Не случайно Федор Карпов в своем письме к Максиму Греку озабочен не поиском утраченной под влиянием философии веры, а именно недостатком рациональной пищи для ума: «...ведь не молчит во мне смущенная моя мысль, хочет знать то, над чем она не властна, и пытается найти то, чего не теряла, стремится прочесть то, чего не изучила, хочет победить непобедимое»<sup>338</sup>.

Итак, государство должно защищать правду и справедливые законы, а не уповать на терпение любой неправды. Но Федор Карпов чувствует, что теократическая система в кризисе, что упования на то, что власть будет стремиться к поддержанию социальной гармонии просто в силу своей ответственности перед Богом – ныне иллюзорны. Он прямо пишет о том, что власть не следует эти принципам. «Но увы, уже в нынешние времена многие начальники о своих сиротах и подданных не пекутся; но допускают их угнетение лживыми наместниками»<sup>339</sup>. Но как восстанавливать равновесие системы, когда власть оказывается лишь одним из игроков, – на этот вопрос он не дает ответа. Ведь это только начало XVI в. Эпоха Макиавелли. На этот вопрос просто еще *нет ответа*. Важно, что этот вопрос, который станет центральным для проблемы «гражданского общества» и «гражданского государства», был поставлен в России вначале XVI в. Вообще, очень важно, на что будет уповать власть – на социальную гармонию и закон, и тогда ей нужна будет поддержка общества, или на насилие, и тогда она становится антиобщественным элементом и требует от общества слепого подчинения и бесконечного терпения. Ситуация тогда еще не определилась. Но опасность выхода на второй вариант Федор Карпов фиксирует, предчувствуя драматизм и неустойчивость будущего России, если она пойдет по этому пути.

В России, как и в Европе, нарастание значения мирской жизни и связанного с ней частного начала все больше разрушают гармонию средневековой «внемирной» индивидуализации. Если Федор Карпов говорит о нарастающем значении этого *нового частного начала* для справедливого устройства общества, то Иван Пересветов<sup>340</sup> обращает внимание на *опасности*, которые порождает неограниченное развитие нового частного начала и предлагает пути

его *ограничения*. Характерно, что оба автора сознают недостаточность прежних чисто религиозных форм гармонизации частей в общественном целом. В «Большой челобитной»<sup>341</sup>, характеризуя «нестроение государственное», Пересветов прямо указывает на опасный пример тысячелетней Византии, совсем недавно ушедшей в политическое небытие. Он прямо говорит о том, что греки потеряли свое государство из-за предательства элиты. Элита стала антиобщественной, потому что предпочла свои частные интересы всеобщим и некому было призвать ее к порядку и остановить процесс ограбления общества и роста общественного неравенства, с одной стороны и паразитизма элиты, с другой. «И никто не видел справедливости от вельмож в царстве Константина. Но сами они, вельможи, чинили в царстве притеснения и разоряли царство»<sup>342</sup>. В ответ общество перестало идентифицировать себя с этим государством и его защищать<sup>343</sup>. Политический диагноз совершенно точен.

Для обуздания разрушительного для общества конфликта частных интересов Пересветов предлагает две меры: проведение завоевательной политики, способной поставить элиту на службу обществу и усиление центральной власти. Именно в личности правителя он видит политическую фигуру, призванную ограничивать частные интересы во имя целого. Он уповает на разумность центральной власти и предлагает для нее в «челобитных» правильный курс действий. Государь должен контролировать в государстве все и вся. И для этого ему надо иметь все необходимые механизмы. Надо вмешиваться во все – «снабдить уставом купеческий торг», чтобы не было обмана в торговле, следить за чиновниками, вести активную завоевательную политику, сконцентрировать в центре всю экономическую и политическую мощь, самому собирать все налоги и опираться не на бояр и вельмож-собственников, а не служилых, полностью зависимых от власти людей<sup>344</sup>. Хотя произвол государя вовсе не является идеалом Ивана Пересветова, но выразителем и носителем этих всеобщих интересов является у него еще не общество, а внешняя по отношению к обществу сила – царь.

В постановке вопроса Пересветовым уже заключено противоречие. Ну, допустим, царь принципиально отличается от всех остальных как воплощение всеобщего начала в государстве, но ведь, с другой стороны, царь такой же человек, как и все. А это означает, что он *тоже* воплощает в себе не только всеобщее (пу-

бличное), но *частное, отдельное* человеческое начало. И если это так, то как же именно можно *различить* в действиях царя разрушительный для общества произвол частного человека и волю суверенного самодержавного правителя, в которой выражается всеобщее начало? Как отличить произвол от наказания произвола, тиранию от защиты справедливости, индивидуализацию от деиндивидуализации?

Именно этот вопрос становится одним из центральных в знаменитом споре Ивана Грозного с Андреем Курбским.

### **От «личности» к «культу». Переписка Грозного с Курбским**

Проблема восходящей индивидуализации состоит вовсе не в том, что она несовместима с мирской жизнью и для своего сохранения требует неперемennого ухода из мира. Экономические успехи старообрядцев доказали обратное. Проблема в другом. Альтруистический, неструктурный принцип восходящей индивидуализации при его переносе на материальную жизнь очень легко *подменяется на деиндивидуализацию* и потому при незначительной (на первый взгляд) трансформации может быть использован для оправдания самых бесчеловечных поступков и режимов. Попробуем проследить эту *подмену* на примере позиции Ивана Грозного в его переписке с Андреем Курбским<sup>345</sup>. В этой «подмене» заключена, на наш взгляд, главная тайна повторяющейся легитимации авторитарных режимов в России.

Перед Грозным стоит не простая задача – обосновать право на произвол власти по отношению к подданным, ссылаясь на нравственные принципы христианства. В принципе, первая часть задачи – вполне в духе времени. Макиавелли тоже пишет именно о том, как государь должен действовать, чтобы сохранить и усилить свою власть над подданными. И у Макиавелли, и у Грозного легитимность власти государя связана с его особым положением в качестве субъекта политической власти, воплощающего *в своем исключительном лице всеобщее начало* по отношению к обществу, все еще выступающему в роли объекта власти. И тот и другой сознают, что главным основанием для исключительной вла-

сти правителя является то, что только он воплощает *в своем лице* интересы целого. Всякое ограничение царского произвола (его свободной воли) со стороны подданных рассматривается Иваном Грозным, как покушение на политический суверенитет власти в суверенном государстве, где власть должна быть *свободной*. Таким образом, самовластие царя, т. е. его свобода воли, выступает как необходимый момент государственного суверенитета по отношению к другим государствам<sup>346</sup>. С другой стороны, самовластие государя в глазах Грозного обеспечивает всеобщий и публичный характер власти, коль скоро именно государь, в отличие от своих подданных, единственный руководствуется в своих действиях не частным, а всеобщим государственным интересом<sup>347</sup>. Макиавелли в «баронском» варианте власти также видит опасность атомизма и распада целого, которое воплощает собой сильный государь. И тот и другой сознают, что политика расходится с моралью и имеет свои цели и свои средства для их достижения. И Макиавелли и Иван Грозный откликаются на определенную «новизну» момента. Макиавелли открыто признает, что наступила эпоха нового типа политики, власти, государственности, когда все чаще приходится вводить «новые установления и порядки», и что этот новый тип социума и власти не наступит без насилия<sup>348</sup>. Необходимость насилия и даже жестокости в политике и невозможность для правителя следовать правилам морали обычного человека постоянно подчеркивается Иваном Грозным. Царь имеет право не только ограничивать свободу воли подданных, но и лишать их жизни, если того требуют политические интересы христианского государства<sup>349</sup>. У Макиавелли, как и у Грозного, общество выступает как важная основа власти. Так, во второй главе «Государя» «О наследственном правлении» Макиавелли пишет о значении соблюдения политических привычек и традиций общества для устойчивости власти. Патриотизм и обязанность заботиться об обществе и блости национальные традиции – постоянный рефрен в посланиях Грозного. Для него важно сохранить общество как объект сильной праведной власти, за который царь несет моральную ответственность перед Богом<sup>350</sup>. Поэтому и Грозный и Макиавелли сознают значение общественной поддержки для легитимации и устойчивости власти. Но в одиннадцатой главе «Государя», посвященной церковным государствам, у Макиавелли появляется одна любопыт-

ная фраза. Описывая идеальные теократические государства, где власть «опирается на освященные религией устои, столь мощные, что они поддерживают государей у власти независимо от того, как те живут и поступают»<sup>351</sup>, Макиавелли замечает: «Только там государи имеют власть, но ее не отстаивают, имеют подданных, но ими не управляют; и, однако же, на их власть никто не покушается, а подданные их не тягостятся своим положением и не хотят и не могут от них отпасть». Но если Макиавелли относительно Европы прямо говорит о том, что он лично с такими государствами не сталкивался и даже, что «ум человеческий их не достигает»<sup>352</sup>. Зато Грозный, похоже, претендует на то, чтобы быть государем именно *в таком* государстве! Почему?

Нет ничего удивительного, что ум Макиавелли «не достигал» до представлений о такого вида государственности. Ведь для средневековой западной государственности религия была преимущественно внешним фактором, европейские общества даже не знали языка Священного Писания. Поэтому и легитимация власти на основе религии была скорее внешней, институциональной. Пробуждение же общественной самодеятельности было связано с новым типом реформационной религиозности, который возник из отрицания прежнего средневекового. Европа по существу не знала народной теократии, т. е. теократического режима, сформированного и выращенного самим обществом, на базе внутренних общинных форм религиозности. Поэтому для Макиавелли такая теократическая власть, опирающаяся на добровольное общественное согласие, кажется невозможной. Опираясь на опыт западной теократии, он и говорит, что церковь как и всякая другая власть, в политической сфере достигла легитимности «действуя деньгами и силой»<sup>353</sup>.

У Грозного же ситуация была другая. Исторически его государство выросло из совершенно иного типа общности, при котором общественная религиозность стала фундаментом теократической власти. И хотя за двести лет общественное начало власти подверглось значительной эрозии, *традиция и инерция общественной теократии в политическом сознании общества сохранились*. Поэтому для Грозного было вполне естественно опираться на эту *инерцию общественной теократии* для легитимации своей власти, и для него описанный Макиавелли тип «церковного государ-



ства» был не только не странным, а представлялся действительно возможным. Но здесь была проблема: для того, чтобы его власть была принята на прежнем религиозно-нравственном основании, она не должна была противоречить нормам христианской морали. А новый тип власти, связанный с обузданием усиливающихся частных интересов, как уже было сказано, не может обходиться без жестокости и насилия.

Макиавелли в этом смысле было проще. Он разделяет мораль (религиозность) и политику на две отдельные сферы. При этом он не подвергает сомнению *отдельно* ни истинность христианских моральных норм, ни их общественную значимость. Он просто говорит о том, что в современных условиях нужны *новые формы, новые чисто политические основания для легитимации власти в глазах общества*, что традиционная теократическая форма легитимации власти со ссылкой на религиозные нравственные нормы и ценности больше не работает или, по крайней мере, уже не достаточна.

Грозный же, напротив, с помощью религиозных христианских принципов пытается обосновать именно *теократический абсолютизм*, т. е. новый авторитарный, деспотический и жестокий тип власти, и для этого, вынужден подменять *и искажать нравственные принципы христианства*, с тем чтобы с помощью этой подмены христианства сделать легитимной в глазах общества свою власть<sup>354</sup>. Очевидно, что для легитимации подобного вида власти христианство должно было получить соответствующую интерпретацию, с акцентом на принципы слепого подчинения, беспредельного терпения любого произвола со стороны власти<sup>355</sup>, добровольной жертвенности всем земным во имя великих целей и истин<sup>356</sup>, но самое главное – готовность отказаться от собственного права на моральное суждение, на свою «душу» признав это право за властью<sup>357</sup>.

Таким образом, Грозный осуществляет очень существенную подмену. Самоотверженное, альтруистическое начало, заложенное в принципе восходящей индивидуализации, из личного морального действия превращается в обязанность добровольного принятия любого произвола со стороны власти. «Раб Божий» превращается в «раба земного». От действительно содержащегося в восходящей индивидуализации принципа самопожертвования *как личного акта* делается шаг в направлении легитимации на религиозном основании права *другого человека* (правителя) жертвовать тобой или

другими людьми для великих целей. Принцип преодоления эгоизма и выхода за его пределы перерастает в требование отказа от личностного начала как такового. Отчужденная, деиндивидуализированная, *подмененная* религиозность становится важнейшим источником легитимации авторитарной теократической власти.

В случае с Макиавелли деиндивидуализация выражается в *утрате морали как важного всеобщего* критерия при решении общественных проблем, кризисе принципа справедливости и торжестве права сильного в политике и жизни. А человек, утративший мораль в качестве ориентира своей деятельности, перестает быть личностью. В случае Грозного деиндивидуализация выражается не в отказе от морального всеобщего критерия в политике, а в узурпации морального действия и морального принципа властью, *не в отделении* политики от морали, а, напротив, в *слиянии* политики и морали, *в искажении морали, поглощении морали политикой* и построении на этой основе авторитарной власти, распространяющей свои «права» не только на жизнь и собственность подданных, но и на их личностное начало, *на их совесть*.

Так, вступая в эпоху нового экономического и политического подъема в преддверии Современности, западная и восточная формы индивидуализации личности проходят все этапы эволюции и завершаются к XVI–XVII в. кризисом деиндивидуализации. В западном варианте происходит растворение всеобщего, божественного начала в частном, человеческом, природном – в утрате Бога как ценности. В восточном – наоборот – в растворении индивидуального во всеобщем-божественном, а последнего – в государственном начале, в утрате человека как ценности. И в том и в другом случае кризис личностного начала приводят к социальному распаду и тяжелейшему политическому кризису – войнам и смутам XVII в. И выходом из этого кризиса становится следующий этап формирования Современности – этап индивидуализации веры, европейской Реформации и русского Раскола.

## Заключение

Пониманию того, что существует не одна, а две формы единства человеческого бытия, должно быть, много тысячелетий. Оно закодировано содержится в любой религии и любой философской системе. Возможно, и христианство есть лишь одна из форм выражения этого глубинного понимания. Но каждое поколение и каждая эпоха раскрывает это понимание для себя заново.

Для меня было важно взглянуть на эти две формы единства человеческого бытия сквозь призму самой острой проблемы нашей Современности – проблемы индивидуализации личности. В двух формах единства человеческого бытия – структурной (материальной) и неструктурной (духовной) я увидела возможность двух форм индивидуализации личности. А в их социальном воплощении на материале эволюции западного и восточного фрагментов христианской цивилизации я увидела опасности и преимущества каждой из форм.

И Европа, и Россия вырастают из единого цивилизационного корня – антично-христианского синтеза, соединяющего в себе принципы духовного и материального единства людей. Но так сложилось исторически, что синтез этот был осуществлен в двух формах. В одной (западной) духовное единство лишь *дополнило* собой единство материальное, структурное, развитое в рамках античной культуры. В другой (восточной) духовное единство, по существу, *заменило* собой античное структурное материальное единство, вытеснив его на периферию *познания «внешнего»* мира. Это различие имело серьезные последствия для формирования двух типов осознания человеком самого себя в том, что касается *его границ*. Западный вариант сохраняет античный структурный материальный принцип границ между индивидами как базовый для понимания суверенитета личности и кладет именно этот тип индивидуализации в основу своей социальности. Восточный – открывает новый духовный тип индивидуализации личности, в основе которого лежит неструктурный, ипостасный принцип множества, при котором индивидуальное не совпадает с отдельным, частным, а суверенитет личности определяется не границами, отделяющими ее от других, а уровнем ее незаменимости, ее уникальной значимости для бытия этих других – т. е. той степенью, с которой ее существование

может стать значимым фактором существования других. Именно этот изначально религиозный по форме тип индивидуализации личности и ложится в основу византийской, а затем наследуется российской социальностью.

Различие это не приводило к существенному расхождению двух соответствующих форм европейской социальности до момента, пока эта социальность не вышла на новый виток в своем экономическом развитии – на этап становления капиталистических товарно-денежных отношений, пришедшийся на период XIV–XVI вв. В рамках средневековой патерналистской системы различия в типе индивидуализации не были столь существенны. Но новый тип хозяйства рождает новый тип деятельности, при котором всеобщее уже не опосредованно, через место в системе общественной иерархии, а непосредственным образом, в самом акте производства начинает пронизывать и определять частную жизнь *каждого человека*. Это изменение характера деятельности людей рождает потребность в новом типе самоопределения человека, новом типе соотношения своего частного, конкретного «Я» со всеобщим «МЫ», в доказательстве и осознании того, что это «МЫ» в равной степени является достоянием каждого и что поэтому каждый в равной степени ценен и важен для этого «МЫ». Именно этот процесс одновременного присвоения человеком своей всеобщей природы в ходе конкретной деятельности и осознания в своей индивидуальности всеобщего начала составил основу индивидуализации личности и ... проявил те глубинные, «дремавшие» до поры до времени различия, которые содержались в двух формах антично-христианского синтеза.

В поисках оснований для индивидуализации личности западная ветвь обращается к Августину и находит у него античную структурность, но затем выясняется, что чем дальше назад в античность – тем этой структурности больше, тем более изощренно и тонко она способствует освоению этого мира как структурного в формах рационального мышления, тем богаче ее опыт структурной организации социума в формах гражданских и правовых отношений. И самое главное, – этот заново открытый структурный рациональный принцип индивидуализации личности как «отдельности», проявившийся в «нисходящей индивидуализации» западного Возрождения, казалось, идеально подходил для нового типа

экономических отношений, в основе которых лежал тот же самый абстрактный принцип структурности – принцип товара. И уж тем более этот тип структурной индивидуализации прекрасно соответствовал тем правовым формальным отношениям, которые составляли основу гражданской социальности. Чего не скажешь о «восходящей индивидуализации», к которой в силу тех же причин экономического порядка, но при других исторических и культурных предпосылках примерно в это же время обратилась восточная ветвь европейской цивилизации.

«Восходящая индивидуализация» имеет существенные «недостатки» в той части, в какой речь идет об освоении и организации структурного пространства материального мира. И главная проблема здесь состоит в том, что, не признавая «отдельности» как главного критерия индивидуальности, «восходящая индивидуализация» может порождать существенные трудности при соблюдении материальных и даже духовных границ личности, в том обществе, где она составляет основу социальной и политической культуры. Ее особый неструктурный тип множественности рождает постоянное искушение *подменить* ее тотальностью. А заложенный в ней альтруистический принцип «размыкания эго» создает удобную почву для легитимации этой подмены в глазах общества, в особенности в тех случаях, когда речь идет о выживании в условиях враждебного окружения. Но значит ли это, что заложенный в нашей культуре тип «восходящий» индивидуализации личности является нашей цивилизационной ошибкой и что нам следует от него отказаться лучше позже, чем никогда во имя иного структурного западного типа индивидуализации? Мне думается, нет, отказывается не нужно, но извлечь уроки из исторического опыта и откорректировать этот принцип так, чтобы не допускать его тоталитарной подмены, стоит. Почему не нужно отказываться и в каком направлении может быть осуществлена коррекция?

И западный тип индивидуализации способен порождать и порождает огромное количество проблем и искушений, связанных с деиндивидуализацией. Да, он оказался способен в определенной степени поддерживать социальный прогресс европейского общества, но в каких чудовищных и кровавых формах и ценой каких страданий для всего остального человечества. Да и самим европейцам немало досталось горя на этом пути, пока они не сумели найти

формы вначале религиозного, а затем, на их основе, и политического само- и взаимо-ограничения для своей индивидуализации, пока они не выработали соответствующие механизмы и традиции политического и морального согласования своих «отдельных» интересов во имя всеобщих целей. И механизмы эти, тем не менее, давали и дают систематические сбои. Умение прочертить четкие границы между собой и другими вовсе не с необходимостью ведет к суверенитету личности, с таким же успехом, при определенных обстоятельствах, оно может оборачиваться Освенцимом. Так же, впрочем, как и неумение прочертить границы неприкосновенности личности может обернуться Архипелагом ГУЛАГ.

Но главная проблема состоит в том, что материальный, структурный тип индивидуализации будет все больше утрачивать свою эффективность по мере нарастания значения тех сфер общественного производства, для которых структурный принцип организации и воспроизводства не является органичным. Речь идет о непосредственно всеобщих сферах науки, образования, искусства, воспитания, поддержания среды обитания. Это те сферы человеческих отношений, структурирование которых хотя и возможно, но губительно для их природы. Ведь они имеют то же самое свойство, что «свет» в приведенном мною отрывке из Дионисия Ареопагита – свойство *принадлежать каждому одновременно*.

Думается, что и Россия, и Европа сегодня, на черте выхода из Современности, вновь, как и тогда в момент ее зарождения в XIV в., переживают кризис индивидуализации личности и стоят на пороге открытия ее новых форм. И движение к этим новым формам пойдет по пути конвергенции, нового синтеза двух форм индивидуализации. С одной стороны, это будет освоение новых возможностей организации и воспроизводства интеллектуального пространства, открываемых принципом восходящей индивидуализации. А с другой – обеспечение материальных границ и суверенитета личности в тех сферах, которые по-прежнему, подлежат структурности.

В заключение хотелось бы коснуться одного важного вопроса, а именно – вопроса о соотношении понятия «восходящей индивидуализации» и понятия «соборности». При всем внешнем сходстве эти понятия принципиально различаются. Можно сказать, что это две разных по времени и по сути интерпретации важнейшего принципа духовного единства. «Соборность» акцентирует внима-

ние на аспекте *единства*. «Соборность» славянофилов возникла как понятие особого типа религиозного, духовного, добровольного эмоционального (любовного) единства людей в Боге, противостоящего западному насильственному, социально-правовому, рационально-экономическому единству отдельных индивидов в мире. Поскольку никакого другого индивидуализма кроме западного, не предполагалось, то «соборность» с необходимостью стала рассматриваться как противостоящая индивидуализму, как антииндивидуализм. При всех оговорках о тонком отличии любовного и добровольного антииндивидуализма общины от насильственного и «нелюбовного» антииндивидуализма «тюрьмы народов», различить эти вещи в реальной жизни не получалось ни в 40-е и 60-е гг. XIX в., ни в 30 и 60-е гг. XX в. Не получается при такой постановке вопроса разделить эти вещи и сейчас, когда стремление к верности культурной идентичности как-то незаметно снова то и дело подменяется идеей подавления личностного начала.

Понятие «восходящей индивидуализации» личности сразу акцентирует внимание на том, что духовное единство, лежащее в основе православия, есть особый тип взаимодействия, коммуникации *личностей*. А из этого следует несколько очень важных моментов, позволяющих, наконец, разомкнуть неплодотворное противопоставление «духовности» – «материальности», «культуры» – «цивилизации», России – Европе, социализма – капитализму, и т. д.

Я исхожу из того, что тот тип индивидуализма (индивидуализации личности), который сложился на Западе Европы в эпоху Возрождения и затем под воздействием Реформации, лег в основу рыночно-правовой социальной системы, не является единственно возможным. Открытие индивидуализирующей составляющей нашей православной и постправославной культуры свидетельствует о том, что она обладает серьезным потенциалом для успешного развития на собственной культурной основе политических и экономических отношений, предусматривающих суверенитет каждой личности, уважение и защиту ее частных интересов. Российский тип культуры и политической культуры в том числе соотносится с западноевропейской не как культура тотальная с культурой индивидуалистической, а как культуры, имеющие в своей социальной основе два разных типа индивидуализации, разных, но проистекающих из единого антично-христианского корня. Мне также было

важно показать, что ни тот ни другой тип индивидуализации не застрахован от превращения в свою противоположность. И хотя логика этой эволюции в том и другом случае различна, итог один и тот же – деиндивидуализация, насилие, социальный распад и поиск выхода через восстановление новой временной гармонии между ценностями индивидуального и всеобщего в деятельности каждого человека. Там где есть индивидуализированная личность – там будет развиваться Современность. А разнообразие и множественность форм индивидуализации личности рождает разнообразие и множественность форм Современности. Я рассмотрела это различие на основе двух форм в рамках христианской цивилизации, но не исключаю, что при расширении цивилизационного спектра исследований мы откроем иные варианты индивидуализации личности, связанные с иными типами Современности...

Но, если это так, если и Россия, и Европа в равной степени обладали такой предпосылкой Современности, как ценность индивидуализированной личности, то почему их типы Современности различаются не просто своими качественными сторонами, а различаются по времени, по степени погруженности в Современность? Если при всем существенном различии и та и другая ветвь Европейской ойкумены находилась примерно на одном уровне Современности на заре ее становления, то почему и на каком этапе Европа обогнала Россию на пути развития Современности?

Ответ на этот вопрос связан с анализом двух путей выхода из кризиса индивидуализации личности в ходе европейской Реформации и попыткой этого выхода в ходе русского религиозного Раскола. Только если перед Западом стояла проблема формирования в ходе Реформации нового типа религиозности, более соответствующей новому типу личности, то для России выход из кризиса индивидуализации был связан, напротив, с возрождением изначально общественного индивидуализированного типа религиозности и его адаптацией к новым социально-экономическим и политическим реалиям. Последнюю функцию попыталось взять на себя русское старообрядчество.

Вы спросите, зачем я увидела индивидуализацию там, где *можно* увидеть прямо противоположное? Ну, во-первых, я уверена в том, что она действительно существует. А во-вторых, я сделала это не для того, чтобы выдавать одно за другое, а для того, чтобы учиться их *различать*.



## Примечания

### Предисловие

- <sup>1</sup> Глинчикова А.Г. Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008.
- <sup>2</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. 2-е изд., доп. М., 1984.
- <sup>3</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. М., 1992; Философия, мифология, культура. М., 1991.
- <sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. I. С. 420–421.
- <sup>5</sup> Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge (UK), 2005.
- <sup>6</sup> Dumont L. Essays in Individualism: modern Ideology in Antropological Perspective. Chicago–L., 1986.
- <sup>7</sup> Taylor Ch. Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and nationalism. Montreol, 1993; The Politics of Recognition // Multiculturalism: examining the politics of recognition. Princeton, 1994.
- <sup>8</sup> Parekh B. Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory. N.Y., 2006.
- <sup>9</sup> Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
- <sup>10</sup> Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья: общие замечания // Античность и Византия. М., 1975. С. 266–268; Эволюция философской мысли // Культура Византии IV–VII вв. М., 1984; София-Логос. Словарь. Киев, 2000.
- <sup>11</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, перевод с древнегреческого. СПб., 1995.
- <sup>12</sup> Августин Аврелий. О Граде Божием. Кн. I–XIII. СПб.–Киев, 1998; Пьер Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.
- <sup>13</sup> Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. М., 1997.
- <sup>14</sup> Лихачев Д.С. Культура Руси времен эпохи Андрея Рублева и Епифания Премудрого. Л., 1962; Лихачев Д.С. Избр. работы: В 3 т. Л., 1987.

### Глава 1

- <sup>15</sup> Kumar K. From Postindustrial to Post-Modern Society. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford, 2005. P. 9.
- <sup>16</sup> Ibid. P. 99.
- <sup>17</sup> Bury J.B. The idea of Progress: An Inquiry into it's Origin and Growth. N.Y., 1955. P. 64; Schabert T. A Culture of Dissent // Moulakis A. (ed.). The Promise of history. N.Y., 1965. P. 1–12.
- <sup>18</sup> Tuveson E.L. Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress. N.Y., 1964; Becker C.L. The Heavenly City of Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 1932; Koselleck R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time / Trans. K.Tribe. Cambridge (MA), 1985.
- <sup>19</sup> Tocqueville A. de. Democracy in America (1835–40) / Ed. J.P.Mayer, trans G.Lawrence. N.Y., 1988; Habermas J. Modernity versus Postmodernity // New German Critique. 1981. 22. P. 4.

- 20 *Kumar K.* From Post-Industrial to Post-Modern Society. P. 105.
- 21 *Waters M.* Modernity: critical concepts. Vol. 1. L., 1999. P. XIX.
- 22 Ibid. P. XV.
- 23 Ibid. P. XIII.
- 24 *Dirlick A.* Global Modernity? Modernity in the Age of Global Capitalism // *European Journal of Social Theory*. 2003. 6(3). P. 275–292.
- 25 *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Cambridge, 1990.
- 26 *Arnason J.P.* Communism and Modernity // *Eisenstadt S.* (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002; *Arnason J.P.* Entangled Communisms: Imperial Revolutions in Russia and China // *European Journal of Social Theory*. 2003. 6(3). 312.
- 27 *Eickelman D.F.* Islam and the Languages of Modernity // *Eisenstadt S.* (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.
- 28 *Dirlick A.* Global Modernity. Modernity in an Age of Global Capitalism; *Woodside A.* Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea // *Eisenstadt S.N., Schluchter W.* and *Wittrock B.* Public Spheres and Collective Identity. Brunswick (NJ), 2001.
- 29 *Kaviraj S.* Modernity and Politics in India // *Eisenstadt S.* (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.
- 30 *Tambiah S.* Transnational Movement, Diaspora, and Multiple Modernities // *Eisenstadt S.* (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.
- 31 *Heideking J.* The Pattern of American Modernity from the Revolution to the Civil war // Ibid. P. 219–47.
- 32 *Crouch C.* Social Change in Western Europe. Oxford, 1999.
- 33 *Abu-Lughod J.* Before European hegemony: The World System, AD 1250–1350. N.Y., 1991; *Goody J.* The East in the West. Cambridge, 1996; *Woodside A.* Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea // *Eisenstadt S.* (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.
- 34 *Pollock S.* India in Vernacular Millenium: Literary Culture and Polity, 1000–1500 // *Eisenstadt, Schluchter* and *Wittrock*. 2001.
- 35 *Howell D.L.* Territoriality and Collective Identity in Tokugawa, Japan // *Eisenstadt, Schluchter* and *Wittrock* 2001.
- 36 *Gaonkar D.P.* (ed) Alternative Modernities. Durham (NC), 2001. P. 12.
- 37 *Woodside A.* Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea. P. 193; *Therborn G.* Entangled Modernities // *European Journal of Social Theory*. 2003. (3); *Wittrock B.* Modernity: One, None, Many? European Origins and Modernity as a Global Condition // *Eisenstadt*. Multiple Modernities... 2002. P. 31–60.
- 38 *Kumar K.* From Post-Industrial to Post-Modern... P. 26; *Taylor C.* Modern Social Imaginaries // *Public Culture*. 2002. № 14(1). P. 121.
- 39 *Маркс К.* Письмо о Вере Засулич // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 251.
- 40 О понятии и границах Возрождения см.: *Баткин М.Л.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995; *Бурдах К.* Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2003.
- 41 Постмодернизм и распадение личности, новая деиндивидуализация.

- 42 «Итак, развернутое понятие личности приходит к пониманию этой последней как *неповторимой единичности* (курсив мой. – А.Г.), которая соотносит себя с самой собою и со всем другим, есть *специфическое тождество общего и единичного* (курсив мой. – А.Г.), или, с другой стороны <...>, субъекта и объекта, или внутреннего и внешнего или души и тела. Без этого наличия *предельной обобщенности и предельной единичности* (курсив мой. – А.Г.) личность не могла бы соотносить себя ни с самой собой, ни со всем другим; а без этого *соотнесения* (курсив мой. – А.Г.) личность не могла бы быть личностью, т. е. ее положение в окружающей ее действительности определял бы кто-то другой, а не она сама» «пока мест речь идет только о душе, о личности не может быть и речи, поскольку личность есть не просто душа, но ее жизнь и поведение, ее практическое осуществление, т. е. ее тело. И, напротив, тело человека не есть просто личность, потому что тело может быть и мертвым трупом, а тело, в котором нуждается личность всегда живо, всегда одушевлено, всегда для личности выразительно. Поэтому если личность есть и внутреннее и внешнее в их вполне буквальном существовании, т. е. в их субстанциальном единораздельном выражении, то можно также сказать, что она есть еще и субстанциальное единораздельное тождество души и тела» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1: Философия, мифология, культура. М., 1991. С. 356–357.
- 43 Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, 2005; Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб., 2009; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Западе. М., 1992.
- 44 Lukes S. Individualism. Oxford, 1973; Ferguson H. Body, Soul, Spirit. Modernity and Subjectivity. L., 2000; The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History / Ed. Mickhael Carrithers... N.Y., 1991.
- 45 Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОРДЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 283–295; Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 145–170.
- 46 В своей работе «Индивидуализм» Стивен Лукес говорит о том, что «все начинается с *индивидуальной автономии* и заканчивается идеей о том, что общество есть *продукт индивидуальных волей*» (Lukes S. Individualism. Oxford, 1973. P. foreword.
- 47 В другом месте он говорит о том, что понятие «прайваси» характеризует ту сферу жизни человека, которая *не имеет отношения ко всем остальным людям* (Ibid. P. 66).
- 48 Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. P. 27.
- 49 «Статус частного человека соединял в себе функцию владельца собственностью и главы семьи, при этом владение собственностью стало тождественным природе человека, человека как такового» (Ibid).
- 50 Хабермас говорит о том, «правление на основании передачи господских полномочий <...> оказалось невозможно в условиях коммерческой экономики... Буржуазия состояла из частных людей и, в этом качестве, они не могли «управлять». Их сила (власть) проявилась как противостоящая публичным

- властям. Принцип контроля, который буржуазное общество противопоставило предыдущему, а именно, – публичность – был направлен на изменение самого типа господства. Утверждение нового типа власти, осуществляемой в ходе рационально-критических дебатов, привело к отказу от прежнего типа правления и повлекло за собой нечто большее, чем просто изменение основания легитимности. Законы «разума» и юридические законы, с которыми отныне общество хотело ассоциировать власть и, таким образом, изменить ее сущность, обрели свою социальную значимость только с развитием буржуазной публичной сферы, в особенности, с признанием того факта, что именно взаимодействие людей в качестве частных лиц составляет отныне основу публичной сферы» (Ibid. P. 28).
- 51 «С тех пор, как сословия стали вести переговоры и заключать договора с принцами (правителями), возникла демаркационная линия, защищавшая свободы сословий от власти монархов (принцев) и призванная сбалансировать развивающуюся систему. С XIII в. эта практика привела к дуализму власти правящих сословий и князей; вскоре территориальные представители сословий оказались противопоставлены традиционным правителям земель» (Ibid. P. 27).
- 52 *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1. С. 387–388.
- 53 *Bellah R.N.* Religion in Human Evolution. Cambridge, 2011. P. 5–117; *Аверинцев С.С.* Послесловие // Христианство. Т. 3. С. 463–470; *Даймонт М.* Евреи, Бог и история. М., 2009.
- 54 *Аверинцев С.С.* Философия VIII–XII вв. // *Культура Византии: вторая половина VII–XII вв.* М., 1989. С. 36–58; Порядок космоса и прорядок истории в мировоззрении раннего Средневековья // *Античность и Византия.* М., 1975. С. 266–285.

## Глава 2

- 55 *Hanby M.* Augustine and Modernity. L., 2003.
- 56 *Курбатов Г.Л.* Византия во второй половине XIII – **середине XV вв.** // *Культура Византии XIII–XV вв.* М., 1991. С. 203–220; *Медведев И.П.* Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // *Культура Византии...* С. 224–240.
- 57 *Цицерон Марк Туллий.* О Государстве // *Цицерон Марк Туллий.* О Государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. М., 1999. С. 64.
- 58 Там же. С. 64–65.
- 59 *Brown P.* Religion and Society in the Age of St. Augustine. L., 1972; *Kaegi W.E.* Byzantium and the Decline of Rome. Princeton, 1968. P. 97.
- 60 *Цицерон Марк Туллий.* О Государстве. С. 68.
- 61 *Удальцова З.В.* Особенности экономического и социально-политического развития Византии (IV – первая половина VII в. // *Культура Византии IV – первая половина VII в.* М., 1984. С. 14–42.
- 62 *Runciman S.* The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977. P. 83–87.
- 63 Ibid. P. 17–19; *Удальцова З.В.* Италия и Византия в VI в. М., 1959.

- 64 *Уколова В.И.* Особенности экономического и социально-политического развития Византии (IV – первая половина VII вв.). С. 78–98.
- 65 Конечно, речь не идет о том, что Западу вообще не знаком христианский альтруистический индивидуализм. Просто он не стал там архетипом массового сознания и основой политической культуры, стержнем социальной гражданской активности общества.
- 66 *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1. С. 363–365; *Плотин.* Эннеады (II). Киев, 1996. С. 137–139, 141; *Прокл.* Первоосновы теологии; Гимны: пер. с древнегреч / Сост. А.А.Тахо-Годи. М., 1993. С. 130–133.
- 67 *Курбатов Г.Л.* Политическая теория в Византии Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // *Культура Византии.* IV–VII вв. М., 1984. С. 98–118.
- 68 *Аверинцев С.С.* Эволюция философской мысли Византии IV–VII вв. // *Культура Византии IV–VII вв.* М., 1984. С. 48 (авторитарная античность); *Памятники византийской литературы IV–IX вв.* М., 1968. С. 13.
- 69 Это сыграло злую шутку, когда античность начинает игнорироваться уже христианизированными варварами, не имеющими о ней никакого представления (и в Европе и в России).
- 70 *Августин Аврелий.* Исповедь; *Пьер Абеляр.* История моих бедствий. М., 1992. С. 9–10.
- 71 Там же. С. 10.
- 72 Там же. С. 8.
- 73 Там же. С. 30.
- 74 Там же. С. 45.
- 75 *Августин Аврелий.* О Граде Божиим. Кн. I–XIII. СПб.–Киев, 1998. С. 14.
- 76 Там же.
- 77 Там же. С. 24.
- 78 *Августин Аврелий.* De qu. ap. С. 13.
- 79 *Августин Аврелий.* De div. qu 31.
- 80 *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 325.
- 81 *Августин Аврелий.* Ep. in Ps. 57, 1.
- 82 *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). С. 326.
- 83 *Августин Аврелий.* О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. XIII, 5. Краснодар, 2004. С. 289.
- 84 *Августин Аврелий.* О Граде Божиим. Кн. I–XIII. С. 219.
- 85 Там же. С. 351.
- 86 Там же. С. 410.
- 87 Там же. С. 411–412.
- 88 Там же. С. 414.
- 89 Там же.
- 90 Там же. С. 190.

91 «Философы, полагающие верх человеческого блага в самой добродетели <...> имеют обыкновение рисовать в своих речах такую картину: на церковном троне восседает, будто какая-нибудь изнеженная царица, человеческая похоть. В виде служанок ее окружают добродетели, наблюдающие ее мановения, чтобы делать все, что она прикажет. И вот приказывает она благоразумно заниматься внимательным исследованием того, каким образом похоть могла бы царствовать и быть в безопасности, справедливости велит оказывать благодеяния для приобретения дружбы, необходимой для телесных удобств, и никому не чинить обид, потому что похоть не могла бы пользоваться безопасностью, если бы нарушала законы; мужеству делает внушение, чтобы в том случае, если бы с телом приключилась какая-нибудь болезнь, не ведущая к смерти, оно мужественно удерживало свою госпожу, т. е. похоть, в области душевных помыслов, чтобы воспоминание о прежних ее утехх смягчало остроту настоящей скорби; воздержанию велит, чтобы принимало пищу, даже и приятную, в таком количестве, чтобы от неумеренности не случилось какого-нибудь вреда здоровью, чтобы не пострадало чувственное наслаждение... Таким образом, добродетели во всем величии своей славы раболепствуют перед похотью...» (Там же).

92 Там же. С. 464.

93 Там же. С. 464–465.

94 В состав *Согруса* входит десять собственно посланий и четыре трактата: «О небесной иерархии» (15 глав), «О божественных именах» (13 глав), «О церковной иерархии» (7 глав), «О мистическом богословии» (5 глав). В седьмом веке Максим Исповедник сопровождает корпус истолкованиями-схолиями. Стиль Дионисия – эмоционально насыщенный, ярко индивидуальный. У Максима появляется деиндивидуализация, иногда трудно различить, где он, а где Дионисий, для него это уже не важно. Впервые «Ареопагитики» упоминаются на одном из соборов в 532 г., где **монофизиты** представили их в качестве авторитетной защиты своего мнения и тут же возникло сомнение в подлинности автора. Об этих произведениях не упоминают писатели первых веков христианства. Храмы и весь описываемый обиход – более позднего времени. Многие употребляемые богословские термины появились в 3–4 вв. Видно влияние неоплатонизма, появившегося позже (Плотин – 3 в., Прокл – 5 в.). Таким образом, Дионисий Ареопагит, автор конца 5 – начала 6 в., стремившийся совместить неоплатонизм с христианством, а вернее, преодолеть неоплатонизм с помощью христианства.

95 *Лосев А. Ф.* Избр. тр. по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009.

96 *Прохоров Г. М.* От издателя // *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии: Тексты, пер. с древнегреч.* СПб., 1995. С. XV.

Оценка этого направления как отвергающего разум и рационализм есть искажение со стороны самого узко рационалистического подхода, рассматривающего всякое возражение панрационализму, как фидеизм и атаку на мышление, а то и сознание вообще.

97 *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч.* С. 15.

- 98 *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. С. 17.
- 99 Там же. С. 17–19.
- 100 Там же. С. 31.
- 101 *Максим Исповедник*. Комментарий 48 к 1,5 // *Дионисий Ареопагит*. Указ. изд. С. 31.
- 102 Там же.
- 103 *Дионисий Ареопагит*. Указ. изд. С. 23.
- 104 Там же. С. 25.
- 105 *Максим Исповедник*. Комментарий 34. С. 25
- 106 А лучше для обозначения внутреннего богатства Божественной Личности использовать термин «неслиянность» вместо «структурность».
- 107 *Дионисий Ареопагит*. Указ. изд. С. 57.
- 108 Там же.
- 109 *Максим Исповедник*. Указ. изд. Комментарий 32 к 2,4. С. 57.
- 110 Там же. Комментарий 35 к 2,5. С. 59.
- 111 Там же. Комментарий 33 к 2,4. С. 57.
- 112 Там же. Комментарий 37 к 2,5. С. 59.
- 113 *Дионисий Ареопагит*. Указ. изд. С. 61.
- 114 *Максим Исповедник*. Комментарий 50 к 2,7. С. 65.
- 115 Там же. Комментарий 56 к 2,9. С. 69.
- 116 Там же.
- 117 Там же.
- 118 *Дионисий Ареопагит*. Указ. изд. С. 71.
- 119 Там же. С. 121.
- 120 *Максим Исповедник*. Комментарий 65 к 4,11. С. 123.
- 121 *Дионисий Ареопагит*. Указ. изд. С. 123.
- 122 Там же. С. 125.
- 123 Там же. С. 127.
- 124 Там же.

### Глава 3

- 125 *Данте Алигьери*. Новая жизнь. Божественная комедия. М., 1967.
- 126 *Петрарка Ф.* «Моя тайна» // *Франческо Петрарка*. Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 46.
- 127 *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития.
- 128 *Петрарка Ф.* Моя тайна. С. 41–48.
- 129 Петрарка о Паламе и Варлааме.
- 130 *Петрарка Ф.* Моя тайна. С. 68.
- 131 *Валла Л.* Об истинном и ложном благе // *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989.
- 132 Там же. С. 88–89.
- 133 Там же. С. 156–157.

- <sup>134</sup> *Monfasani J.* Byzantine Scholars in Renaissance Ital. Selected Essays. L., 1995; Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов: три очерка. Екатеринбург, 1992.
- <sup>135</sup> *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII вв. М., 1984. С. 33.
- <sup>136</sup> *Marcilio Ficino.* Platonic Theology. Vol. 5. Books XV–XVI / English trans. *Michael J.B. Allaen.* Latin text edited by James Hankins with William Bowen. Harvard College, 2005. P. 9 // *Theologia Platonica de immortalitate animae* (Platonic Theology). Harvard, Latin with English translation. Vol. I–VI. 2001–2006.
- <sup>137</sup> *Ibid.* P. 13.
- <sup>138</sup> *Ibid.* P. 19.
- <sup>139</sup> *Ibid.* P. 23.
- <sup>140</sup> *Петрарка Ф.* Моя тайна. С. 5.
- <sup>141</sup> Там же. С. 5, 11–13.
- <sup>142</sup> *Марсилио Фичино.* In *Conv.* II, 8. P. 156 «О христианской религии»?
- <sup>143</sup> *Ibid.* P. 311.
- <sup>144</sup> *Ibid.* P. 313.
- <sup>145</sup> «Три Божественных Лица могут вместе представлять (*suppositare*) единую природу» (*Пико делла Мирандола Джованни.* Девятьсот тезисов. СПб., 2010. С. 33.
- <sup>146</sup> «Подобно тому, как не любое тело, а только совершенное участвует в душе, так и не любая душа, но только совершенная, участвует в уме; и все они участвуют в едином» (Там же. С. 121).
- <sup>147</sup> «Подобно тому, как вера, которая есть доверчивость находится ниже знания, так и вера, которая есть вера истинная, сверхсущностно пребывает выше знания и интеллекта, и непосредственно соединяет нас с богом» (Там же).
- <sup>148</sup> «К мудрому, прекрасному и благому богу мы восходим с помощью интеллекта, любви и веры» (Там же).
- <sup>149</sup> Там же.
- <sup>150</sup> *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995. С. 262.
- <sup>151</sup> *Марсилио Фичино.* Th. Pl. II, 6. P. 88 «Платоновская теология о бессмертии души» (1469–1474).
- <sup>152</sup> *Баткин Л.М.* Указ. соч. С. 282.
- <sup>153</sup> 1442 – португальцы достигают островов Зеленого мыса, появляются первые негры-рабы. 1449 – Франция вытесняет англичан с континента. 1469–1492 – Медичи правит во Флоренции. 1455 – Милан, Флоренция, Венеция, Генуя объединяются против Турции. 1453 – падение Константинополя, конец Византии. 1492–1503 – Родриго Борджа – папа Александр 6. 1494 – войска Карла 8 (французского) вторгаются в Италию, начало итальянских войн между Францией и Испанией. 1494–1498 – Савонарола захватывает власть во Флоренции. 1499 – французы берут Милан. 1509 – армия Венеции разгромлена французами и испанцами. 1509–1547 – Англией правит Генрих 8. 1513 – Николо Макиавелли пишет «Государь» 1516 – Томас Мор «Утопия». 1525 – Французы берут Милан. 1535 – Томас Мор казнен. 1541 – Микеланджело «Страшный суд». 1547 – Иван Грозный венчается на царство. 1562 – резня гугенотов во Франции. 1567 – зверства герцога Альбы в Нидерландах. 1587 – казнь Марии



- Стюарт. 1598–1605 – Борис Годунов. 1600 – казнь Джордано Бруно. 1601 – Шекспир пишет «Гамлета». 1612 – взятие Москвы поляками. Кровопролитные войны в Европе, крестьянская война в Германии и многое другое.
- 154 *Макиавелли Н.* Государь // *Макиавелли Н.* Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. СПб., 1997. Гл. 15. С. 58.
- 155 Там же. Гл. 16. С. 60–61; Гл. 19. С. 67.
- 156 Там же. Гл. 17. С. 64.
- 157 Там же. Гл. 15. С. 58–60; Гл. 11. С. 45.
- 158 Там же. Гл. 4. С. 18.
- 159 Там же. Гл. 9. С. 39.
- 160 Там же. Гл. 15. С. 59.
- 161 *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Трактаты о вечном мире. СПб., 2003. С. 206–207.
- 162 *Макиавелли Н.* Государь. Гл. 1; 2; 3. С. 8–25; Гл. 6. С. 25–26; Гл. 8. С. 31.
- 163 *Виллари П.* Джироламо Савонарола и его время. М., 1995.
- 164 Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987.

#### Глава 4

- 165 *Литаврин Г.Г.* Введение // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 6.
- 166 *Рансимен С.* Падение Константинополя в 1453 г. М., 1983. С. 17–23.
- 167 *Климанов Л.Г.* Quod sunt cives nostri: статус венецианского гражданства // Культура и общество Италии накануне Нового времени. М., 1993. С. 84–85.
- 168 *Курбатов Г.Л.* Византия во второй половине XIII – середине XV в. // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 217.
- 169 *Флоринский Т.Д.* Политическая и культурная борьба на Греческом Востоке в первой половине XIV в. Киев, 1883 (Отт из Унив. известий 1883 г. № 2, 3, 9).
- 170 О нарастании социальной розни: *Поляковская М.А.* Общественно-политическая мысль Византии (40–60 гг. XIV в.). Свердловск, 1981.
- 171 *Медведев И.П.* Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 224–232.
- 172 *Meuendorff J.* Byzantine Nesyachasm. L., 1974; *Мейендорф И.Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОРДЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 294–295; *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; *Прохоров Г.М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 351–359.
- 173 *Поляковская М.А.* Портреты византийских интеллектуалов: три очерка. Екатеринбург, 1992.
- 174 *Вениаминов В.* Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесловие и коммент. В.Вениаминова. М., 2003. С. 344–345.
- 175 Там же. С. 348.

- 176 Византийский философ. Об «антикихирующих» более подробно: *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. С. 14–18, 24–27.
- 177 Там же; Ренессансные тенденции в поздневизантийской культуре // *Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 226–238.*
- 178 *Франческо Петрарка.* Письма о делах повседневных (Familiars) XVIII 2 (Цит. по: В.Вениаминову. С. 357); О невежестве собственном и многих других людей.
- 179 *Григорий Палама.* Триады в защиту священо-безмолвствующих / Пер., послесловия и коммент. В.Вениаминова. М., 2003. С. 10 (Триада I.I).
- 180 Там же.
- 181 Так Григорий Палама в Триаде I.3 цитирует фразу Дионисия «...нашему уму дана как, сила понимания, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, так и превышающее природу ума единение, благодаря которому он сливается с запредельным» (*Палама.* Триады... С. 81).
- 182 Там же. С. 21 (I.I).
- 183 Там же. С. 10 (I.I).
- 184 «А по настоящему праведно разделять могут не многие и притом лишь отточившие чувства своей души для различения добра и зла. ...Жизнь, надеждой на Бога избавленная от тревоги, естественным путем подвигает душу к постижению Божьих творений; отдаваясь такому постижению и углубляясь в него, душа изумляется и непрестанно славит Творца, и это изумление ведет ее к чему-то более великому, потому что, она «находит сокровища, невыразимые языком», и, пользуясь молитвой как неким ключом, проникает благодаря ей в тайны, которых не видел глаз, не слышало ухо, которые не приходили на сердце человеку» (1 Кор. 2,9), потому что, как говорил Павел, они являются достойным только через посредничество Духа» (*Григорий Палама.* Триады... С. 33 (I.I)).
- 185 *Франческо Петрарка.* Письма о делах повседневных (Familiars) XVIII 2.
- 186 *Франческо Петрарка.* Тайное (Secretum) I.
- 187 *Григорий Палама.* Триады... (I.I). С. 11.
- 188 «Подобные вещи пристало говорить еретикам, которые называют тело злом..., а мызлом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же – никак не злом, раз само тело не зло» (*Григорий Палама.* Триады... (I.2). С. 41).
- 189 «Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем» (*Григорий Палама.* Триады... (I.2). С. 42).
- 190 «Исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное» – здесь Палама ссылается на «Лествицу» (*Григорий Палама.* Триады... (I.2). С. 46).
- 191 Не случайно Палама подчеркивает, что «монах» это прежде всего целостный, «единый» человек-личность, «желающая принадлежать себе» (*Григорий Палама.* Триады... (I.2). С. 47).
- 192 «...мы называем истинным воззрением не знание, добываемое в рассуждениях и умозаключениях, а знание, являемое делами и жизнью...» (*Григорий Палама.* Триады... (I.3). С. 73).

- 193 При переносе на социум это проявляется в соответствующем типе разделения частных (низших) и политических (высших) форм деятельности.
- 194 «Философия не привязана ни к одной отдельной душе...» (*Григорий Палама*. Триады... (II.1). С. 133).
- 195 «Как же должны называть его, зная, что оно и не чувство и не мысль? ...ведь ни умопостижение никогда не бывает ощущением, ни ощущение – умопостижением, и значит умное чувство есть что-то отличное и от того и от другого» (*Григорий Палама*. Триады... I.3).
- 196 Понятие «умное чувство» имеет свою предысторию в виде «Божиего чувства» у Оригена, Григория Нисского, Максима Исповедника. Близкое к этому сочетание и «духовное чувство» и «умное чувство» появляются у Диалоха Фотикийского применительно к «любви».
- 197 *Григорий Палама*. Триады... (I.2). С. 45–46.
- 198 Там же. (I.3). С. 77.
- 199 «Потому что, как у одержимых чувственными, гибнущими наслаждениями сила душевного желания вся целиком опустошается в плоть, из-за чего они полностью становятся плотью, и Божий Дух... не может жить в них, так у восходящего к Богу и привязавшихся душой к Божией любви даже плоть, преобразившись, тоже возвышается и тоже вкушает общение с Богом, сама делаясь Божиим владением и местожительством и не имея уже ни затаенной вражды к Богу, ни противного Его Духу желания» (*Григорий Палама*. Триады... (I.2). С. 50).
- 200 Там же. (II.1). С. 143.
- 201 Там же. (I.3). С. 110; (III.3). С. 292.
- 202 Там же. (II.1). С. 145.

## Глава 5

- 203 О Возрождении как трансформации христианства см. в кн.: *Bellah R.N. Religion in Human Evolution*. L., 2011; *Бурдах К.* Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2004.
- 204 *Громов М.Н.* Образы философов в Древней Руси. М., 2010.
- 205 *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. I. М., 1991. С. 145–253.
- 206 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 232–234.
- 207 *Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. М., 1993. С. 131–155.
- 208 Летописные повести о монголо-татарском нашествии. Из Тверской летописи // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997. С. 107.
- 209 Там же.
- 210 Из Лаврентьевской летописи // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997. С. 99.
- 211 Летописные повести о монголо-татарском нашествии. Из Тверской летописи. С. 119.
- 212 Там же.
- 213 Там же. С. 121.
- 214 Там же. С. 129.

- 215 Обзор концепций о причинах возвышения Москвы см.: *Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. М., 1993. С. 167–170.
- 216 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. С. 7.
- 217 Там же. С. 18.
- 218 Московское княжество было настолько небольшим, что всякая версия завоевания и подчинения им других территорий, как путь интеграции, сразу отпадает.
- 219 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 13; *Забелин И.Е.* История города Москвы. М., 1905; *Иловайский Д.И.* История России. Собиратели Руси. М., 1996.
- 220 Там же. С. 11–12.
- 221 Там же. С. 45.
- 222 По сообщению Р.Г.Скрынникова «на поле Куликово Дмитрий Московский явился «проклятым князем», он находился по проклятием со стороны поставленного Константинополем митрополита Киприана, в то время, как «духовным отцом Куликовской битвы считают знаменитого московского подвижника инокa Сергея Радонежского». Московский митрополит Алексей находился под расследованием со стороны Константинополя и хотел сделать своим преемником не поставленного за деньги в Константинополе Киприана, а имевшего вес и общественную поддержку Сергея Радонежского.
- О смуте в церковной иерархии в конце XIV в. см.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 313–333; *Борисов Н.С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV вв. М., 1986; *Кузьмин А.Г.* Церковь и светская власть в эпоху Куликовской битвы // *Вопр. научн. атеизма.* Вып. 37. М., 1988.
- 223 Речь идет именно об общественном типе этой религиозной интеграции, в отличие от позиции Л.Н.Гумилева, который видел в Сергии основоположника здания православной теократии. См.: *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989. С. 572–574.
- 224 *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 330–331.
- 225 *Зайцев Б.* Преподобный Сергей Радонежский. Париж, 1925; *Борисов Н.С.* Сергей Радонежский. М., 2003.
- 226 Житие Сергея Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997.
- 227 *Зубов В.П.* Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях жития Сергея Радонежского) // *ТОРДЛ.* Т. IX. М.–Л., 1953.
- 228 *Епифаний Премудрый.* Житие Сергея Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999.
- 229 *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.–Киев, 1998. С. 145–309.
- 230 *Епифаний Премудрый.* Житие Сергея Радонежского. С. 287.
- 231 Там же. С. 287.
- 232 Там же. С. 295.
- 233 Там же. С. 315.
- 234 Там же. С. 321.
- 235 Там же. С. 333.
- 236 Там же. С. 341.
- 237 Там же. С. 357.

- 238 «И распределяет блаженный и премудрый пастырь братию по службам: одного ставит келарем, а других в поварню и для печенья хлеба, еще одного назначает служить со всяческим прилежанием: в церкви же ставит во-первых, еклесиарха, а потом параклесиархов, пономарей и других» (Там же. С. 355–357).
- 239 Там же. С. 379.
- 240 Там же.
- 241 Там же.
- 242 Там же.
- 243 Там же. С. 377.
- 244 Хотя сегодня считается практически доказанным мифологичность самого факта встречи Сергия с Дмитрием Донским перед Куликовской битвой.
- 245 Житие Сергия Радонежского. С. 383. Об отношениях с Константинопольскими иерархами см.: *Белоброва О.В.* Посольство константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // Сообщения Загорского гос. историко-худож. музея-заповедника, Вып. 2. 1958
- 246 Так, в житии описывается случай, когда «обижавший других» человек, против которого бессильны были все формы принуждения, был приведен к общественному поведению чувством стыда перед Троицким игуменом. «Человек же тот не мог из-за стыда появиться перед лицом блаженного; и кого он раньше весьма хотел видеть, того поневоле избегал» (*Епифаний Премудрый.* Житие Сергия Радонежского. С. 387).
- 247 Там же. С. 385.
- 248 Там же. С. 389.
- 249 Слово похвальное преподобному отцу нашему Сергию создано было учеником его священником Епифанием (Там же. С. 391).
- 250 Там же. С. 393.
- 251 Там же. С. 395.
- 252 Житие Сергия. Там же, стр. 395.
- 253 Житие Сергия. С. 395.
- 254 Там же. С. 403.
- 255 Центрами книжности XIV в. становятся Тверь, Ростов, Суздаль. Епископ Дионисий посещает Константинополь. В Нижнем Новгороде создается Лаврентьевская летопись, формируется нижегородский кружок просвещения во главе с Дионисием, Павлом Высоцким, Дорофеем. Важным центром образованности становится Москва. Митрополит Алексей, Иван Калита. В Москве возникают библиотеки, архивы, начинается активная работа переписчиков книг в монастырях и при княжеском дворе (библиотека Чудова монастыря в Москве). Создаются первые частные библиотеки бояр и богатых купцов. Библиотека великого князя содержала книги с латинскими и греческими сочинениями. Значение и вес образованности в обществе растут. Особый расцвет книжности в монастырях севера в XV в.: *Лихачев Д.С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (Конец XIV-го – начало XV вв.). М., 1962.
- 256 Новгородский путешественник пишет «Сказание о Царьграде», «Беседы о святых Царьграда», «Странники» – Стефана Новгородского. Появляется «Повесть о взятии Царьграда фрягами».

- 257 *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого.
- 258 *Аверинцев С. С.* Красота как святость // Курьер ЮНЕСКО. 1988. Июль.
- 259 *Булгаков С.* Икона, ее содержание и границы (1931) // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 281–292.
- 260 *Трубецкой Е.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи (1916) // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 195–219.
- 261 *Малицкий Н.* К истории композиции ветхозаветной Троицы. Прага, 1928.
- 262 О специфике православного понимания и изображения Св. Троицы и его отличии от Западного см.: *Успенский Л.* На путях к единству? // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 350–371.
- 263 О новаторстве о «неортодоксальности» рублевской «Троицы» см.: *Булгаков С.* Икона, ее содержание и границы. С. 288, 291.
- 264 «Более чем из 100 монастырей, приведенных в известность до конца XIII в., таких пустыней не насчитаем и десятка, да и из тех большинство приходится именно на XIII в. Зато в XIV в. движение в лесную пустыню развивается среди северного русского монашества быстро и сильно: пустынные монастыри, возникшие в этом веке, числом сравнялись с новыми городскими (42 и 42), в XV в. превзошли их более, чем вдвое (57 и 27), в XVI в. (процесс пошел на убыль. – *А. Г.*) в 1,5 раза (51 и 35). Таким образом в эти три века было построено в пределах Московской Руси, сколько известно, 150 пустынных и 104 городских и пригородных монастыря».
- 265 Ключевский делает одно очень важное замечание. Он пишет о том, что «эти-ми колониями и намечены были главные направления монастырской колонизации в те два века и частью даже в XVI в. В 1429 г. Савватий устраивает Соловецкий монастырь, сыгравший впоследствии такую важную роль в эпоху раскола. Чем позже основывались монастыри, тем дольше они сохраняли народную общественно-религиозную основу. Не случайно, русский север так и не знал крепостного права. Последним в этом колонизационном движении стал Сийский монастырь, основанный на притоке Двины (под Холмогорами).
- 266 *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 397–399.
- 267 *Ключевский В. О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 18.
- 268 Московское княжество было настолько небольшим, что всякая версия завоевания и подчинения им других территорий, как путь интеграции, сразу отпадает.
- 269 *Ключевский В. О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 18.
- 270 Там же. С. 19.
- 271 Там же. С. 46.
- 272 Акты исторические. Т. 1. СПб., 1841. № 51.
- 273 В первой половине XV в. на севере Московское государство граничило с землями вольного города Новгорода. На юго-западе с землями вольного Пскова и Ливонией. Белоруссия, Смоленск, Курск, Орловская, Тульская и Калужская области входили в состав Польского государства. За Тулой и Рязанью и вплоть до Черного, Азовского и Каспийского морей оседлое население было редким и находилось под постоянной угрозой татарских набегов, имевших неоспо-

- римые военные преимущества на этом геополитическом пространстве в силу своего военно-кочевого образа жизни. Это были татары, гнездившиеся в Крыму и на нижней Волге. На востоке и по верхней Волге Русь граничила с казанскими татарами. Вятка и Пермь, хотя и числились в вотчине Московского князя, тем не менее, практически не контролировались из Москвы. Центральное же пространство представляло собой конгломерат больших и малых княжеств, среди которых выделялось княжество Московское (*Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 100).
- 274 В Новгороде сторонники Москвы – простолюдины, они ищут управы на Новгородскую знать у Московского князя. В княжествах Северо-восточной Руси к Москве тяготеют также высшие служилые классы, соблазняемые выгодами службы у богатого и успешного князя. Две разнонаправленные социальные силы были с самого начала движущими силами этой интеграции – общество и бюрократия и до поры до времени их интересы, хотя и не совпадали, но были совместимы. А князья Московские использовали и те и другие возможности. Тверь была взята изменой боярскою (1485). Рязань – тоже (1517). Сам московский союз князей все больше начинает расширяться под действием авторитета религиозного (*Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 100). В 1463 г. ярославские князья бьют челом Ивану 3 о принятии их в московскую службу. В 1470 г. покоряется Великий Новгород, в 1472 г. – Пермь.
- 275 *Масленникова Н.Н.* К истории создания теории «Москва-третий рим» // ТОДРЛ. Т. XVIII. Л., 1962. С. 570–589.
- 276 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 109.
- 277 Ключевский формулирует этот перелом следующим образом: «Они (князья. – А.Г.) вели свои дела во имя своего фамильного интереса. Но равнодушные или молчаливое сочувствие, с каким местные сообщества относились к московской уборке их удельных князей, открытое содействие высшего духовенства, усилия Москвы в борьбе с поработителями народа – все это придавало эгоистической работе московских собирателей земли характер народного дела, патриотического подвига, а совпадение их земельных стяжений с пределами Великороссии волей неволей заставило их слить свой династический интерес с народным благом, выступить борцами за веру и народность» (Там же. С. 110).
- 278 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 105.
- 279 Там же. С. 111.
- 280 Ключевский пишет о том, что «до конца XV в. эти отношения отличались простотой удельного времени и еще не заметно было следов того почитания, своего рода культа, которым впоследствии был окружен московский государь... Но уже при Иване III, а еще больше при Василии верховная власть окружила себя тем ореолом, который так резко отделил московского государя от всего остального общества». Посол немецкого императора Герберштейн, наблюдая Москву при Василии, замечает, что великий князь dokonчил то, что начал его отец, и властью своею над подданными превосходит едва ли не всех монархов на свете. Он добавляет, что в Москве говорят про великого князя: воля государева – божья воля, государь – исполнитель воли божьей (*Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2).
- 281 Там же. С. 258.

- 282 Так известный нестяжатель Вассиан Патрикеев изображает их суровыми заимодавцами, которые налагали «лихву на лихву», проценты на проценты, у несостоятельного должника крестьянина отнимали корову или лошадь, а самого с женой и детьми сгоняли со своей земли или судебным порядком доводили до конечного разорения.
- 283 *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 413–415.
- 284 Один англичанин, описывая ситуацию в Москве в середине XVI в., говорил, что монастыри владеют третью всей земельной собственности на Руси. Флетчер пишет, что Троице-Сергиев монастырь получал в год 100 000 **рублей прибыли** (огромная сумма по тем временам).
- 285 О развитии экономики и связанных с ней товарно-денежных отношений в этот период см.: *Зимин А.А.* И.С.Пересветов и его современники. М., 1958. С. 5–28.
- 286 Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского // ПЛДР. XIV – сер. XV в. М., 1981. С. 208–2287
- 287 Хождение на Флорентийский собор // Там же. С. 468–492.
- 288 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 114 (Сказание князя Курбского. 2-е изд. СПб., 1842. С. 178).
- 289 Там же. С. 114.
- 290 Там же. С. 115.
- 291 Там же. С. 116.
- 292 Там же.
- 293 Там же. С. 117.
- 294 Владимир Мономах – сын дочери византийского императора Константина Мономаха. По легенде Константин послал Владимиру в качестве отступного шапку с сердоликовой чашей и золотой цепью, принадлежавшие-де римскому императору Августу. Именно этими регалиями, унаследованными из Рима и Византии русские цари и стали венчаться на царство. Первое венчание на царство произошло при Иване IV Грозном в 1547 г.
- 295 В Послании о Мономаховом венце Спиридона-Саввы речь идет изначально о Рюриковичах в целом.
- 296 Сказание о князьях Владимирских // БЛДР. Т. 9. М., 2000. С. 278–289.
- 297 *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2. С. 118.
- 298 *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901; *Гольдберг А.Л., Дмитриева Р.П.* Филофей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 471–473.
- 299 Послания старца Филофея: Послание о неблагоприятных днях и часах; Послание Великому князю Василию // БЛДР. Т. 9. С. 290–305.
- 300 «Страна, заселенная целым народом, для которого она стала отечеством, соединившись под одною властью, не могла оставаться вотчинной собственностью носителей этой власти. В Москве заявляли притязание **на всю Русскую землю как на целый народ во имя государственного начала**, а обладать ею хотели **как отчиной на частном удельном праве**».



- 301 Опасность момента – падение Византии, Уния – русская церковь лишилась противовеса власти в лице Константинополя. Отсюда – необходимость поиска новых точек опоры.
- 302 Нил Сорский был постриженником Кириллова монастыря, странствовал, жил на Афоне, основал первый скит в России на реке Соре (откуда и получил свое имя) по примеру цареградских скитов. Главным для Нила была не физическая «борьба с плотью», а «мысленное делание», сосредоточенная работа духа над самим собой, состоящая в том, чтобы «умом блюсти сердце». В этом был по существу призыв к возрождению мистической традиции религиозной индивидуализации, уходящей своими корнями в русский исихазм XIV в.
- 303 Послание Вассиану Патрикееву «Послание старца Нила брату, вопрошавшему его о помыслах» // БЛДР. Т. 9. С. 165–170.
- 304 Там же. С. 267.
- 305 Иосиф Волоцкий был выходцем из Литвы.
- 306 В 1550 г. Иван Грозный делает первую попытку воспользоваться вотчинами митрополичьей кафедры и получает решительный отпор. Только в 1580 г. удалось провести постановление, запрещающее монастырям обогащаться за счет вотчин служилых людей.
- 307 *Казаква Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–XVI вв. М., 1955; *Зимин А.А.* И.С.Пересветов и его современники. С. 29–182.
- 308 Дьяк, ведавший посольскими делами при Иване III, один из лидеров московской ветви ереси «жидовствующих», в конце XV в. Его брат Иван Волк Курицын был казнен как еретик в 1504 г.
- 309 *Федор Курицын.* Лаодикийское послание // БЛДР. Т. 7. СПб., 1999. С. 445; Исследования по русскому языку. Т. 1. СПб., 1885–1895. С. 651.
- 310 «Послание к иконописцу», «Просветитель» Иосифа Волоцкого.
- 311 Соч. Максима Грека. Ч. 1. Казань, 1859–1860. С. 405.
- 312 *Зимин А.А.* И.С.Пересветов и его современники. С. 217–384.
- 313 *Ржига В.Ф.* И.С.Пересветов, публицист XVI в. М., 1908. С. 34.
- 314 *Ермолай-Еразм.* Повесть о Петре и Февронии Муромских // БЛДР. Т. 9. С. 455.
- 315 Сказание о Дракуле-воеводе // БЛДР. Т. 7. С. 460–471.
- 316 Иван Курицын – один из идеологов московского кружка еретиков конца XV – начала XVI вв., автор текста «Мерило праведное». О нем см. в кн.: *Бегунов Ю.С.* Кормчая Ивана Волка Курицына // Труды ОДРЛ. Т. 12. М.–Л., 1956.
- 317 Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого // БЛДР. Т. 9. С. 185.
- 318 «Когда не обольщают никого из православных неверные и еретики, не следует тогда творить им зло или их ненавидеть, но когда мы видим, что неверные и еретики хотят обольстить православных, тогда следует не только ненавидеть их или осуждать, но и предавать проклятию, наносить им раны и тем освящать свои руки» (Там же. С. 187).
- 319 Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков // БЛДР. Т. 9. С. 216–221.
- 320 Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 193.

- 321 Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков. С. 219.
- 322 Там же. С. 219.
- 323 Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. С. 195.
- 324 «Царский суд и гражданские законы обуздывают произвол неразумных людей, творящих смертные грехи и губящих душу и тело». «Услышьте цари и князья и помните, что власть вам дал Бог, что вы слуги Бога. Для того приставил он вас пастырями и сторожами к вашим народам, чтобы от волков сохранили вы в целости стадо его...» (Там же. С. 195).
- 325 Там же. С. 197.
- 326 «Ведь очевидно, что следует не только осуждать, но предавать жестоким казням, и не только еретиков и вероотступников: знающие про еретиков и вероотступников и не донесшие судьям, хоть и сами правоверны окажутся, смертную казнь примут» (Там же. С. 193).
- 327 Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков. С. 219).
- 328 Там же. С. 221.
- 329 *Нил Сорский*. Послание великого старца брату, спросившего его о помыслах (Послание Вассиану Патрикееву) // Там же. С. 165–171.
- 330 *Нил Сорский*. Послание к Гурию Тушину // Там же. С. 175.
- 331 *Федор Карпов*. Послание Митрополиту Даниилу // Там же. С. 346–359.
- 332 Там же. С. 351.
- 333 Там же.
- 334 «Поэтому, всякий город и всякое царство по Аристотелю, управляться должно начальниками по правде и определенными законами справедливыми, а не терпением. Поэтому, мы люди, нуждаемся во власти царей, которые нас в царствах и городах своих по достоинству каждого справедливо пасут, невинных защищают. Страдающих освобождают, вредящих и угнетающих – наказывают, а совершенно неизлечимых людей из общества хороших удаляют» (*Федор Карпов*. Послание Митрополиту Даниилу. С. 353).
- 335 «А философом ради Бога не называй меня. Я инок больше всех невежа». «А священника того исправлять не ленись, чтобы он оставив всякие споры, принимал просто без обсуждения сказанное святыми отцами о том, что никак и никогда о Божестве нельзя уразуметь, из-за чего он безначальным, и непостижимым, и несказанным называется, в трех лицах прославляемый Бог, которому слава вовеки, аминь» (Послание Максима Грека к Федору Карпову // Библиотека литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI в. Т. 9. С. 343).
- 336 *Максим Грек*. Того же инока Максима Грека повесть страшная и достопамятная и о совершенной иноческой жизни // Там же. С. 315.
- 337 «Знание делает гордым, любовь назидает» (*Максим Грек*. Повесть о Савонароле // Там же. С. 317).
- 338 *Федор Карпов*. Послание Максиму Греку о третьей книге Ездры // Там же. С. 345.
- 339 Там же. С. 355.

- 340 *Зимин А.А.* И.С.Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в.
- 341 *Пересветов И.С.* Большая челобитная // БЛДР. Т. 9. С. 432–451.
- 342 Там же. С. 447.
- 343 Пересветов И.С. Большая челобитная. С. 441.
- 344 Там же. С.447.
- 345 Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979.
- 346 Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским». Л., 1979. С. 126.
- 347 Там же. С. 128.
- 348 *Макиавелли Н.* Государь. С. 25–26.
- 349 Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 129.
- 350 Там же. С. 123.
- 351 *Макиавелли Н.* Государь. С. 45.
- 352 Там же. С. 46.
- 353 Там же. С. 56.
- 354 Если для Италии и шире, Европы времен Макиавелли языческое античное гражданское наследие постепенно заново приобретает статус общественной традиции, то для Московии-России того же периода общественной традицией является не языческое гражданское а христианизированное античное наследие, связанное с византийским типом общественной религиозности.
- 355 Грозный подбирает соответствующие цитаты, искажая их смысл, поскольку использует в совершенно ином контексте. Слова апостола Павла «Всякая душа да повинуется владыке власть имеющему, ...тот, кто противится власти, противится божьему повелению. ...повинуйтесь не только добрым, но и злым...» (Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 124).
- 356 «Если же ты праведен и благочестив, почему не пожелал от меня, строптивного владыки, пострадать и заслужить венец вечной жизни?» (Там же).
- 357 В «Первом письме к Курбскому» Грозный прямо сообщает, что «по божьему изволению бог отдал их (предков Курбского. – *А.Г.*) души под власть нашему деду, великому государю, и они, отдав свои души, служили до своей смерти и завещали вам, своим детям, служить детям и внукам нашего деда» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 125).

Научное издание

**Глинчикова Алла Григорьевна**  
**Индивидуализация личности в преддверии Современности**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

*Художник Н.Е. Кожина*

*Технический редактор Ю.А. Аношина*

*Корректор А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 22.05.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 8,52. Тираж 500 экз. Заказ № 011.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2011. – 252 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

Пятый выпуск ежегодного сборника, подготовленный Сектором биоэтики и гуманитарной экспертизы Института философии РАН, представляет собой результаты исследований сотрудников данного подразделения совместно с учеными из других подразделений и институтов. Авторы представляют широкое тематическое разнообразие в изучении философских аспектов биоэтики и гуманитарной экспертизы. Дается интересный философско-антропологический анализ фундаментальных проблем комплексного изучения человека. Также в сборнике представлено обсуждение моральных проблем, возникающих в практике преподавания, психотерапии и психокоррекции, что является важным дополнением к исследованиям в области биотехнологий, которым традиционно уделяется пристальное внимание сотрудников сектора. Третий раздел сборника посвящен публикациям сотрудников группы виртуалистики.

2. **«Вехи» – 2009. К 100-летию сборника [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ред.–сост. В.И. Толстых. – М. : ИФРАН, 2011. – 217 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0206-5.**

Авторы сборника, участники состоявшейся публичной дискуссии, сосредоточили свое внимание на главной идее и проблеме российской истории, связанной с её настоящим и будущим. Это – место и роль России во всемирно-историческом процессе, в ряду наиболее значимых стран и цивилизаций. Своей небольшой книгой, обращенной к интеллигенции, веховцы вызвали активный и неоднозначный отклик-ответ всех значимых общественных сил и групп того времени, и позднее – тоже. Вот и наша дискуссия, более скромная по своему замаху и составу, тоже обратилась к вопросам, не только острым и злободневным, но и исторически нисколько не устаревшим.

3. **Голобородько, Д.Б.** Концепции разума в современной французской философии. М.Фуко и Ж.Деррида [Текст] /Д.Б. Голобородько; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 177 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 85–95. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0183-9.

Книга посвящена философско-антропологическому анализу знаменитой полемики о разуме и неразумии. Рассматривается ряд критических подходов к проблеме рациональности во французской философии XX в. Дается обзор критики разума в работах А.Кожева, Ж.Батая, М.Бланшо. Анализируются концепции «археологии знания» (М.Фуко) и «деконструкции» (Ж.Деррида). В центре исследования такие понятия, как «Другой», «безумие», «исключение», «власть», «различие». В приложении помещены переводы ключевых для исследуемой полемики текстов: «*Cogito et histoire de la folie*» Ж. Деррида (публикуется в новом переводе) и «*Mon corps, se parier, se feu*» М. Фуко (на русском языке публикуется впервые).

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философской и политической антропологией.

4. **Девяткин, Л.Ю.** Трехзначные семантики для классической логики высказываний [Текст] / Л.Ю. Девяткин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 108 с. ; 17 см. – Библиогр.: с. 107–108. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0203-4.

Монография посвящена исследованию свойств трехзначных семантик для классической логики высказываний. Автором полностью описан трехзначных имплицативно-негативных характеристических матриц для классической логики высказываний. Построена классификация подобных матриц с одним выделенным значением на основе функциональных свойств их базовых операций. Также исследованы матрицы с классическим классом законов, но неклассическим отношением логического следования. Показано, что отдельные важные свойства классической логики высказываний имеют место только при семантике с двумя истинностными значениями.

5. **Знание как предмет эпистемологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФ РАН, 2011. – 223 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0201-0.**

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы эпистемологии: природы знания, соотношения знания и незнания, знания и истины, истины и правды, специфики научного знания и знания практического, дескриптивного и прескриптивного знания. Наряду с традиционными фундаментальными вопросами представлены статьи, касающиеся менее известной проблематики, в которых знание рассматривается в контексте исследований сознания, личностной идентичности, риторики, проблемы перевода.

6. **История философии. № 16 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, С.И. Бажов. – М. : ИФРАН, 2011. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

Данный выпуск журнала содержит главным образом статьи и публикации, в которых освещается малоисследованная проблематика различных этапов историко-философского процесса в России. Наибольшее внимание авторы выпуска уделяют древнерусской философской мысли, а также отечественной философии XIX и XX вв., в том числе концепциям К.Д.Кавелина, В.С.Соловьева, П.И.Новгородцева, Н.О.Лосского. В номере публикуется перевод статьи С.Л.Франка «“Я” и “мы” (к анализу общения)». Здесь также помещено исследование, посвященное одному из эпизодов истории установления интеллектуальных контактов в арабоязычном христианстве XIII в.

Выпуск журнала адресован специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей отечественной и восточной философии.

7. ***Кара-Мурза, А.А. Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре [Текст] / А.А. Кара-Мурза, О.А. Жукова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 184 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0210-2.***

В книге известных российских ученых, докторов философских наук А.А. Кара-Мурзы и О.А. Жуковой ставится важнейшая для отечественной социальной и культурфилософской мысли проблема синтеза либеральных и христианских ценностей в российской культурно-политической традиции. Центральной задачей авторов является реконструкция христианско-либеральной (либерально-консервативной) традиции в интеллектуальном и политическом опыте выдающихся общественных деятелей России XIX – XX вв. – Ивана Аксакова, Михаила Стаховича, Василия Караулова, Петра Струве, для которых эволюционный путь развития России был связан с синтезом русской «самобытности» и европейской «универсальности» в логике обретения свободы лица как основания правового порядка.

Работа адресована специалистам в области истории отечественной политической культуры. Исследование может быть использовано студентами и аспирантами гуманитарных вузов в процессе изучения историко-культурного наследия России.

- 8. Корзо, М.А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века [Текст] / М.А. Корзо ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 155 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 1450–154. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0186-0.**

Исследование посвящено анализу системы нравственного богословия церковного деятеля, богослова и педагога второй половины XVII в. Симеона Полоцкого, принадлежавшего к числу приглашенных московским правительством выходцев с православных земель Речи Посполитой, которые получили богословское образование в Киево-Могилянской академии или в иных учебных заведениях, испытавших сильное влияние системы образования иезуитов. Сочинения авторов этого круга, и в первую очередь Симеона Полоцкого, положили начало той линии развития русского (московского) православия XVII в., которая формировалась под значительным влиянием католического нравственного богословия.



В книге реконструируются основные источники системы, влияния иных (помимо православной) конфессиональных традиций; выявляются её композиционные и содержательные особенности; на примере заповедей второй скрижали Декалога анализируется предлагаемая богословом программа практического поведения христианина в миру.

- 9. Космология, физика, культура [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М. : ИФ РАН, 2011. – 243 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0204-1.**

Становление научной космологии анализируется в контексте культуры. Сделана попытка понять, как известные модели науки, рассматриваемой в качестве феномена культуры, позволяют описать разные эпохи истории космологии – от коперниканской до современной. Изучены основания метода современной космологии: математических гипотез, концептуальных структур, генерируемых в их рамках, эмпирического обоснования этих гипотез. Обсуждается проблема «непостижимой эффективности математики» в космологии. Рассмотрена проблема применимости к сверхранней Вселенной понятий пространства, времени и др. Продемонстрирована многомерность универсалий культуры «мир», «природа», «бесконечность», «эволюция» в их космологических аспектах. Большое внимание уделено мировоззренческим ориентациям космологии.

- 10. Кричевский, А.В. Абсолютный дух сквозь лики триединства. Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] /А.В. Кричевский; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2011. – 237 с.; 20 см. –500 экз. – ISBN 978-5-9540-0184-6.**

Книга представляет собой продолжение исследования, основные общеметафизические аспекты которого были проработаны в монографии автора «Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга» (М.: ИФ РАН, 2009). В предлагаемой теперь вниманию читателя новой индивидуальной монографии автор видит свою задачу в том, чтобы провести сравнение концепций Гегеля и позднего Шеллинга прежде всего по следую-

щим основаниям: (1) соотношение диалектики понятия и метафизики свободы в контексте учения о триединстве абсолютного духа; (2) отношение к традиции немецкой философской мистики (продолжение темы, фактически уже начатой в разделе первой книги, посвященном анализу установки спекулятивного символизма); (3) место мира и человека в структуре абсолюта. Для философов, теологов и всех тех, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и надконфессионального умозрительного богословия.

**11. Кузнецов, М.М. Опыт коммуникации в информационную эпоху. Исследовательские стратегии Т.В. Адорно и М. Маклюэна [Текст] / М.М. Кузнецов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0196-9.**

В монографии дается философский анализ новых структур коммуникативного опыта, сложившихся к концу XX – началу XXI вв. в результате бурного развития информационных технологий, исследуется взаимосвязь когнитивной деятельности и коммуникативных практик, а также роль коммуникации в формировании стереотипов поведения и мышления. В центре внимания автора – концепции Т.Адорно и М.Маклюэна, раскрывших в своем творчестве конститутивную роль средств коммуникации в структурировании различных типов ментальности и форм человеческой жизнедеятельности.

**12. Наука и социальные технологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0200-3.**

Сборник включает серию статей, каждая из которых встраивает понятие социальных технологий в свой собственный оригинальный контекст, задавая, таким образом, все новые определения социальных технологий (дискурс-технологии, мягкие и жесткие социальные технологии, технологии конструирования субъекта и т. д.). Несмотря на разнообразие точек зрения на данную проблему, авторы единогласно увязывают ее с темой управления и власти. Коммуникативная и медийная, языковая,

научная среды предстают в результате как основа властных и управленческих процессов, а значительная часть современных общественных отношений – как взаимодействие и столкновение бесчисленных социальных технологий.

**13. Неретина, С.С. Концепты политической культуры [Текст] / С.С. Неретина, А.П. Огурцов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 279 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0187-7.**

Существуют различные методологические и теоретические стратегии в определении сути политики. Авторы выбрали путь выявления и описания концептов политической культуры как тех инвариантных структур сознания, которые образуют систему отсчета многообразных установок и оценок личностью власти, собственности, других людей и социальных групп. По своему генезису концепты являются смыслопорождающими началами, которые обусловлены авторскими интенциями и усилиями мысли того или иного теоретика, но при всей смене политических концепций и идеологических доктрин они достаточно устойчивы. Политическая мысль имеет дело с концептами и с концепциями, а не с понятиями и теориями. Концепт составляет ядро политических концепций Платона, Аристотеля, Л.Штрауса, Х.Арендт и др.. В философии политики XX в. осознается ограниченность методов рефлексивного анализа, на котором зиждилась классическая политическая мысль, и они замещаются процедурами герменевтики и «понимающими» и проектирующими моделями.

**14. Ориентиры... Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2011. – 187 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0190-7.**

Идеология пронизывает социальную жизнь во всех ее проявлениях, присутствуя в ней как явным, так и неявным образом. От теорий, провозглашавших смерть идеологии, давно отказалась социальная наука, однако в нашей стране исследованиям идеологических процессов все еще не уделяется достаточного внимания. Восполняя этот пробел, авторы сборника исследуют роль идеологии в процессе модернизации, а также некоторые

существенные моменты идеологических процессов в России. Постоянная тема серии данных сборников – «Восток и Запад», – представлена как преломление в восточных культурах западных информационных технологий и стереотипов.

**15. *Петр Абеляр. История моих бедствий* [Текст] / Петр Абеляр; перевод с лат. С.С. Неретиной; [примеч. С.С. Неретиной] / Послесловие С.С. Неретиной. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 125 с.; 20 см. (Философская классика: новый перевод). – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0205-8.**

Новый перевод одного из первых автобиографических произведений Средневековья «Истории моих бедствий», принадлежащего перу Петра Абеляра, «второго Аристотеля», как его называли в XII в. Тщательно продумываемая история, трансформируясь в сознании конкретного индивида, преобразуется в личностный концепт, т. е. в тот опыт уникального, которому «Бог свидетель». Это одно из первых произведений Средних веков, которое можно назвать Книгой интеллектуала.

**16. Политико-философский ежегодник. Вып. 4** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *И.К. Пантин*. – М.: ИФРАН, 2011. – 203 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0195-2.

Четвертый выпуск «Политико-философского ежегодника» освещает актуальные вопросы политического знания по трем рубрикам. В главной из них («Государство и гражданское общество») под разными углами анализируются проблемные аспекты взаимодействия названных ключевых институтов современной политики. Рубрика «Мифы и призраки политической философии» отвечает веяниям сегодняшней интеллектуальной моды в политологии. Заключают выпуск статьи по традиционной для Ежегодника российской тематике.

**17. Политические стратегии российского государства как философская проблема** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. *В.Н. Шевченко*. – М.: ИФ РАН, 2011. – 203 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0202-7.

Авторы коллективной монографии полагают, что сохранение российской цивилизацией своего, самостоятельного пути развития в эпоху глобализации вполне возможно и более того необходимо. Но решение вопроса о том, действительно ли существовал и существует такой вектор развития российского государства и российской цивилизации требует обращения к онтологии русской, российской истории. История возложила на Россию функцию организации пространственного хаоса, которая далеко не завершена и требует своего продолжения.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами политической жизни страны.

**18. Спектр антропологических учений. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М. : ИФРАН, 2012. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0208-9.**

В монографическом сборнике продолжается разработка темы человека в немецкой философской классике, осмысливается проблема приоритета антропологии над технологией, анализируются новые понятия философской антропологии, раскрываются новейшие тенденции в философском постижении человека.

**19. Субботин А.Л. Джон Стюарт Милль об индукции [Текст] / А.Л. Субботин ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 76 с. ; 17 см. – Библиогр.: с. 75. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0211-9.**

В книге рассматриваются взгляды на индукцию Джона Стюарта Милля (1806–1873), которыми завершается первый период формирования и развития индуктивной логики в английской философии. Этому периоду посвящены две предыдущие книги автора «Френсис Бэкон» (1974) и «Концепция методологии естествознания Джона Гершеля» (2007). Книга содержит изложение всех существенных пунктов миллевской концепции индуктивной логики. При этом в противоположность существующей тенденции отождествлять индуктивные логики Бэкона и Милля показывается их существенное различие.

**20. Судаков А.К. Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И.В.Киреевского [Текст] / А.К. Судаков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 191 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 178–189. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0192-1.**

Монография посвящена анализу философского мирозерцания И.В.Киреевского как одного из первых опытов светской христианской философии в России XIX в. Система взглядов Киреевского представлена в работе как органическое единство вокруг религиозно-философской идеи цельности бытия личности и народа, непосредственно связанной с православным вероучением, но включающей в свой состав развитие умственной и нравственной образованности лица и народа. Впервые в русской историко-философской литературе дается обстоятельный анализ взглядов Киреевского на отношения Церкви, государства и общества.

**21. Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. [Текст] / А.Д. Сухов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2011. – 133 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 124–132. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0188-4.**

В работе проанализированы воззрения крупнейших русских естествовездников XIX–XX вв. – И.М.Сеченова, Д.И.Менделеева, И.И.Мечникова, К.А.Тимирязева, И.П.Павлова, К.Э.Циолковского, их контакты с философией, заимствования из нее, то новое, что было привнесено ими в русскую философскую мысль.

**22. Творчество: эпистемологический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Е.Н. Князева. – М.: ИФ РАН, 2011. – 226 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0197-6.**

В сборнике анализируются проблемы творчества с позиции новейших достижений когнитивной науки и эпистемологии. Исследуются личностные особенности творчески одаренных людей, механизмы функционирования креативного мышления и работы творческой интуиции, способы стимулирования и тренировки креативного мышления. Показывается, что в творчестве проявляют себя такие феномены сложного познания, как

визуальное мышление, телесное мышление, изменение восприятия времени. В своем эпистемологическом анализе творчества авторы развивают нетрадиционные подходы: телесный, натуралистический, нелинейно-динамический, конструктивистский, феноменологический.

**23. Философия науки. – Вып. 16. Философия науки и техники [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.И.Аршинов, В.Г.Горохов. – М.: ИФ РАН, 2011. – 289 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0193-8.**

В сборнике рассматриваются проблемы современной философии науки и техники в контексте вызовов междисциплинарности XXI века. Особое внимание уделяется вопросам философско-методологического осмысления концепции информационного общества, общества знания, инновационного развития, феномену так называемых конвергирующих технологий, особенностям возникающей на наших глазах науке об Интернете – *вебологии*. Обсуждаются вопросы философии конструктивизма в ее трансдисциплинарном измерении, синергетики сложности, а также субъектности и интерсубъективной коммуникации в их современном постнеклассическом понимании. С точки зрения междисциплинарности анализируются проблемы современной космологии, квантовой физики, современной «философии природы», перспективы эволюционного подхода и синергичной антропологии.

**24. Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. М.С. Киселева. – М. : ИФРАН, 2011. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0199-0.**

Пятый выпуск сборника посвящен различным аспектам коммуникативной деятельности. Более чем столетняя история изучения коммуникативных процессов в человеческих сообществах объясняет обращение к философским и методологическим проблемам, формирующим коммуникативную предметность. Исследование социальных и политических контактов на разных уровнях социальной организации (государство, нация, этнические общности, и т. д.) значимо для понимания коммуникаций

в современном социуме. Кросс-культурные коммуникации в историческом аспекте, а также новые коммуникативные реальности – расширяющееся пространство интернета исследуются в самостоятельных разделах сборника. Существенно, что в поле зрения исследователей всегда фокусируется человек в его разнообразных коммуникативных связях.

Статьи сборника представляют интерес для научного сообщества, аспирантов и студентов, а также могут иметь значение для социальных, политических и информационных практик в современном обществе

**25. Этическая мысль. Выпуск 11 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2011. – 167 с. ; 20 см. – 1 000 экз. – ISSN 2074-4870.**

В «теоретическом» разделе 11-го выпуска «Этической мысли» представлены статьи, в которых с разных методологических позиций критически оценивается роль общих принципов в морали и подчеркивается значение реальной практики человеческих взаимоотношений как источника моральной императивности. В «историко-философской» части анализируется одно из центральных понятий в этике Аристотеля – понятие величавого и прослеживается его судьба в дальнейшем развитии моральной философии. В этой же части реконструированы основные теоретические проблемы, возникающие в рамках классического утилитаризма; представлен анализ морально-философских взглядов Г.Сковороды. В разделе, посвященном нормативно-прикладным проблемам, в частности, исследуются проблемы климатической справедливости и их особенности, задаваемые российским контекстом.