
УДК 94(47).05:2

Зубков Константин Иванович

канд. истор. наук, доцент, заведующий кафедрой
регионоведения Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург)

Konstantin I. Zubkov

Candidate of History, Associate Professor,
Head of Area Studies Chair,
Liberal Arts University/University for Humanities,
Ekaterinburg

**МЕХАНИЗМ КУЛЬТУРНОЙ
ДИФФУЗИИ В КОНТЕКСТЕ
ФОРМИРОВАНИЯ ПРЕДПОСЫЛОК
ПЕТРОВСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ
РОССИИ: СЛУЧАЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
СФЕРЫ**

**CULTURAL DIFFUSION MECHANISM
IN THE CONTEXT OF FORMING
PREREQUISITES
FOR THE PETRINE MODERNIZATION
IN RUSSIA: THE CASE OF RELIGIOUS
PRACTICE**

Аннотация

В статье исследуются механизмы процесса культурной диффузии европейских моделей взаимодействия религиозной и политической сфер в структуры Российского государства и общества XVI – начала XVIII в. Автором на примерах конкретных ситуаций показано, как под влиянием этих заимствуемых образцов происходила трансформация традиционных начал русской жизни, подготовившая проведение церковной реформы Петра I в 1721–1724 гг. Вместе с тем доказывается, что усвоение европейских моделей на русской почве происходило более сложным путем, чем это обычно предполагает теория культурной диффузии: успех культурных заимствований зависел от того, насколько органично и актуально они могли вписываться в формат русской традиции.

Ключевые слова: церковь, религия, государство, культурная диффузия, модернизация, секуляризация, реформа, Просвещение.

Abstract

The article investigates mechanisms of cultural diffusion by which the European patterns of interaction between the religious and political spheres influenced the structures of the Russian state and society of the 16th – early 18th centuries. Relying upon the instances of concrete situations, the author displays how these borrowed patterns transformed traditional basis of the Russian life, preparing the implementation of the ecclesiastical reform by Peter the Great in 1721–24. Meanwhile, it is argued that the adoption of the European patterns on the Russian soil had been going by a more complicated way than it is supposed by the theory of cultural diffusion: the success of cultural borrowings depended on how organic and actual were they to be embedded into the framework of the Russian tradition.

Keywords: church, religion, state, cultural diffusion, modernization, secularization, reform, Enlightenment.

В оценке источников, хода и последствий петровской модернизации России начала XVIII в., несомненно, центральное место занимает проблема «европеизации» – процесса, обычно представляемого в виде мощной волны прямых и по большей части форсированных культурных заимствований и копирований западноевропейской «современности». Сразу оговорюсь, что не отношу себя к числу тех, кто склонен объяснять принципиальные модернизационные сдвиги в культуре преобразуемого общества прямым переносом передовых европейских образцов на туземную почву. Даже при отождествлении многих петровских нововведений с эксплицитными проявлениями культурной диффузии, в которых весьма отчетливо прочитываются исходный прототип, мотивация и наглядные плоды внешних заимствований в конкретных областях общественной жизни, необходимо все же заметить, что скорость и результативность этих заимствований во многом зависели как от глубины предшествовавших им внутренних трансформаций ценностно-символической структуры общества-«реципиента», так и от той метафизической «оболочки», в которую облекался сам процесс культурной диффузии. Иными словами, для более глубокого понимания механизма культурной диффузии необходимо видеть в нем взаимообразный, встречный процесс адаптации ищущих контакта культур и раздвинуть границы его анализа до определения основных параметров того идейно-культурного формата, который

как бы с двух сторон – со стороны общества-«реципиента» и со стороны «донорской» культуры – обуславливал и делал возможным этот контакт.

В этом же контексте важно исследовать и ту глубину воздействия внешних диффузионных влияний на общество-«реципиент», в частности понять, насколько последнее способно модернизироваться, не утрачивая при этом ценностно-смысловых структур, составляющих «ядро» его культурно-цивилизационной самобытности. Определяя самосознание общества, эти структуры становятся стержнем его геополитической «суверенности» как способности при внешних воздействиях любой природы и интенсивности сохранять отчетливое видение собственных интересов и целей и последовательно их реализовывать. В структуре петровской модернизации, по меньшей мере одна важнейшая сфера могла бы быть выделена в качестве того базового компонента национально-государственного существования, без которого невозможно было в ту эпоху представить сохранение геополитической и культурно-цивилизационной идентичности России, – это религия. Религиозная сфера, как правило, и воспринималась в русском культурном дискурсе как традиционный, охранительно-консервативный компонент, менее всего способный подвергаться ценностно-смысловым «мутациям» под воздействием внешних заимствований. Важно проанализировать, насколько религия в общем контексте Петровских реформ подвергалась видоизменениям и в каком смысле следует их трактовать.

В историографии уже прочно утвердилось представление о том, что так называемая «старомосковская» традиция – как противостоящая смелым преобразовательным замыслам Петра рутинная реальность – к рубежу XVII–XVIII вв. сама едва ли может рассматриваться как внутренне однородная, монолитная, непроницаемая для внешних влияний культурная субстанция. Как убедительно показывает в своих работах А. М. Панченко, до Петра «европеизация» уже в течение нескольких поколений производила обновляющую инкультурацию русской жизни и просматривалась в ней если не в виде устойчивой восходящей тенденции, то, по крайней мере, как некоторое внушительное по охвату жизненных проявлений «неоднородное и пестрое наследство»¹. Правда, столь же бесспорным является подчеркнутый в свое время А. С. Лаппо-Данилевским факт напряженной раздвоенности, определявшей культурный прогресс России в XVII в., – раздвоенности, выражавшей достаточно сложный, драматичный переход русского общества к полноценному усвоению и переработке шедших с европейского Запада влияний, превращению их из внешнего, по большей части эпигенетического фактора эволюции в механизм сознательного и целенаправленного обновления культурных оснований². По-видимому, именно в этом последнем смысле – с точки зрения преодоления этой раздвоенности и ясно обозначенной определенности правительственного курса – можно квалифицировать Петровские реформы как подлинную культурную «революцию».

На наш взгляд, подготовленную предшествующим развитием русской жизни интенсификацию процессов культурной диффузии в правление Петра I нельзя объяснять только продолжающимся обновлением культурного «поля» зримыми приметами западноевропейских влияний – появлением в русской городской среде отдельных «вкраплений» западного быта (Немецкая слобода в Москве), а в быту правящей элиты предметов европейского домашнего обихода, придворного театра, внедрением элементов европейской военной науки и полков «иноземного строя», распространением образцов западной книжной и художественной культуры, возникновением первых образовательных учреждений по типу западных и тому подобным новациями – и, как можно было бы предположить, их накоплением до определенной «критической массы», то здесь, то там предназначенной прорывать «оболочку» национальной традиции. Довольно резкой чертой, отделявшей в XVII в. Россию от Европы в культурном отношении, не устранило даже наличие в правящем слое когорты по-европейски образованных людей отчетливой «западнической» ориентации (А. С. Матвеев, А. Л. Ордин-Нащокин, Ф. М. Ртищев, В. В. Голицын и др.). Гораздо более важными для понимания причин успеха петровской «европеизации» Рос-

¹ Панченко А. М. Начало петровской реформы: идейная подоплека // Из истории русской культуры. (XVII – начало XVIII века). – М., 1996. – Т. III. – С. 505.

² Об этом подробнее см.: Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры. XVII–XVIII вв. – М., 1990. – С. 17–24.

сии как широкомасштабного проекта преобразований являются процессы, протекавшие в подспудном, «глубинном» слое национальной культуры. Речь идет, прежде всего, о принципиальных изменениях самой русской культурной модели (скорее структурных, чем элементных), которые можно уподобить сдвигам цивилизационного характера. По сравнению с поверхностными заимствованиями, фиксируемыми в «верхнем» слое бытовой культуры, эти изменения характеризуются неизмеримо более сложным, преображенным, зачастую переосмысленным в национальном контексте характером усвоения западных влияний – причем влияний по большей части латентных, затрагивающих даже не идеологический строй культуры, но ее сокровенную метафизику и всю связанную с ней систему ценностей. Этот уровень бытования культуры отличает известная парадоксальность: с одной стороны, происходящие в нем структурные сдвиги до такой степени ограничиваются превращениями в замкнутом круге ценностей и символов национальной культуры, что их исходные западноевропейские прообразы угадываются в них с большим трудом и возникает соблазн отнести их к разряду случайных контаминаций; с другой же стороны, только такого уровня сдвиги в самом «ядре» национальной культуры отмечены широтой, способной обеспечить надежную почву для более или менее органичного усвоения внешних символов западноевропейской жизни.

К числу таких принципиальных культурных сдвигов, подготовивших петровские преобразования, можно отнести в первую очередь изменения во внешне-ориентированном, геополитическом и религиозном самосознании русской культуры. Как отмечал Е. Ф. Шмурло, новые международные задачи, со всей определенностью обозначившиеся перед Россией в XVII в. как ее геополитическая миссия, «не были чем-либо ясно осознанным, не были целью, поставленной намеренно; пока никто еще их тогда даже не формулировал – они сложились исторически, без участия чьей-либо индивидуальной воли; их создала вся обстановка жизни, весь предыдущий ход событий»³. Еще в XVI в. Русь мыслила себя по преимуществу в категориях «одинокого» православного царства, предназначенного после падения Византии хранить «светоч» истинного христианства и тем приготавливающего себя к Спасению. Самодостаточный характер этой миссии и связанный с ней комплекс исключительности не могли не служить стимулом к прогрессирующей культурной самоизоляции России от Европы. Показательно, что возвращение русско-православного самосознания к мышлению масштабам всей *Slavia orthodoxa* происходило в XVII в. в результате серии внешних толчков, в которых религиозно-племенной и внешнеполитический аспекты оказались тесно связанными. Смута и польская интервенция начала XVII в. насильственно втягивают Россию в «магнитное поле» епископального соперничества и конфессиональных конфликтов, которые в то время как никогда сильно будоражили Европу. Краткое воцарение на московском престоле католического перекрещенца Лжедмитрия, личность которого А. М. Панченко характеризует как законченный тип «европейского авантюриста», конфессиональная пестрота его пришлого двора (католики, православные, сочиняне-«ариане») могли рассматриваться в миниатюре как трансляция на русскую почву той конфессиональной ситуации, которая сложилась в Речи Посполитой⁴, и как толчок к обостренной рефлексии православного самосознания по поводу отношения не только к своим религиозным антитезам, но и к тому цинично-релятивному в своих послылках, секулярному, сугубо политическому стилю мышления, в духе которого теперь развертывается борьба за власть. Проницательный голландец Исаак Масса убедительно квалифицирует в своих записках свержение самозванца и смену власти в Москве весной 1606 г. как умело разыгранную перед наивным народом религиозную мистерию «восстановления» попорченной веры: подозрительно воспринимавшиеся боярами признаки необычного, «отклоняющегося» поведения Лжедмитрия в конце концов нашли универсальное объяснение его «неподлинности», прежде всего, в череде инкриминированных ему религиозных преступлений: чародействе, творимом «по наущению дьявола», еретичестве («ибо не чтит праздников и не соблюдал постов, а также не ходил в церковь»), действиях по указке иезуитов и самого папы и т. п. Самозванцу вменялись в вину не только такие внушенные письмами папы «преобразования» страны, как стремление «к очищению

³ Шмурло Е. Ф. История России. 862–1917 гг. – М., 2001. – С. 248.

⁴ Панченко А. М. Русская культура накануне петровских реформ. – Л., 1984. – С. 16–17.

церкви от всех греческих алтарей и икон» и обманному перекрещиванию народа римскими иконами, но и открытие школ, «чтобы обучать детей, как это делают в Польше»⁵.

Фактически, еще раньше подобное же травмирующее воздействие на русско-православное самосознание оказала Люблинская уния 1569 г., отдавшая православную Литовскую Русь в объятия католической Польши. Историческая задача возвращения «отчужденных» русско-литовских земель в лоно России, до этого рассматривавшаяся как преимущественно внутренняя, как бы продолжающая политику «собираания» русских земель, превращалась тем самым во внешнеполитическую, образуя прочнейшую, хотя и напряженную, перманентно конфликтную, связанность русско-польских и католическо-православных отношений. Нелишне заметить, что и сама польско-католическая экспансия на восток во многом предстает как отражение более широких религиозных брожений, охвативших Европу: резко возросшая активность католической церкви на востоке континента, ее настойчивая работа по обращению «схизматиков» были, по существу, разновидностью реванша, за счет которого католицизм пытался компенсировать невозвратные потери в ходе Реформации своей паствы в Западной и Центральной Европе. Усиление позиций католицизма в русско-литовских землях придает религиозной проблематике совершенно новый смысловой контекст. Немаловажным штрихом к этой новой для России ситуации является и то, что в это время для всей Европы в целом жизненно важное значение приобретает еще одно геополитически обусловленное измерение международных отношений, как будто оправдывающее напряженный характер межконфессиональных борений в европейском христианстве, но ставящее их в подчиненное положение по отношению к геополитической проблематике. Осада Вены в 1529 г. турецкими войсками на весь XVI в. сделала актуальными планы создания объединенного фронта христианских народов против османской угрозы. На волне успехов, достигнутых Польшей на завершающем этапе Ливонской войны, Стефаном Баторием вынашиваются амбициозные планы объединенными усилиями католической Польши и поверженных московских «схизматиков» кардинально решить задачу освобождения балканских христианских народов от иноверного ига Османской империи. Это, в свою очередь, послужило прямым прологом к возникновению и пропаганде идей католическо-православной унии. В 1589 г. константинопольский патриарх Иеремия II рукоположил киевским митрополитом сторонника унии – архимандрита Минского Вознесенского монастыря Михаила Рогозу, а в 1595 г. православные епископы – луцкий Кирилл и владимирский Ипатий представили папе Клименту VIII проект восстановления церковной унии в Киевской православной митрополии. В октябре 1596 г. в Бресте поместный церковный собор, созданный под водительством Михаила Рогозы, утверждает акт об унии⁶. (Небезынтересно отметить, что это явное торжество католицизма в деле подчинения «схизматиков» папскому престолу и рассмотрение унии как обрядовой уступки и переходного этапа на пути к полному окатоличиванию православного населения западно-русских земель не отменяли и антиосманского подтекста ее заключения. Неслучайно один из противников унии, экзарх константинопольского патриарха Никифор после проведения в Бресте альтернативного собора, направленного на защиту православия, был заключен в тюрьму по обвинению в шпионаже в пользу Турции.)

Таким образом, к началу XVII в. Россия вовлекается в сложный контекст религиозных споров и конфликтов, в которых вольно или невольно проецируется и третий конфессиональный фактор в лице господствовавшего в Юго-Восточной Европе ислама. Сам же конфликт между православием и католичеством моделируется и как своеобразный «канал» культурной диффузии. Дело в том, что униатская проблема существенно разнообразила палитру религиозных оттенков, характеризовавших конфессиональную ситуацию в Восточной Европе. Помимо вполне объяснимых колебаний в вероисповедных вопросах среди православных иерархов западнорусских земель, обозначившихся мотивов искания в них политической выгоды, общую «мозаичность» конфессиональной картины дополняли фактически автокефальный статус православного епископата на западнорусских землях, его подчинение по обряду рукоположения антиохийскому и константинопольскому патриархам. Характерно, что в заключенном в январе 1654 г. Переяславском договоре о переходе Малороссии под власть московского царя еще специально оговари-

⁵ О начале войн и смут в Московии / Исаак Масса, Петр Петрей. – М., 1997. – С. 125.

⁶ История религии : в 2 т. – М., 2002. – Т. 2. – С. 205.

валась самостоятельность Киевской митрополии по отношению к русской церкви. Хотя в 1685 г. по соглашению московского патриарха Иоакима и гетмана Малороссии Ивана Самойловича Киевская митрополия соединяется с Русской православной церковью, киевский митрополит продолжает исполнять роль официального посредника в сношениях русского и польского правительств по церковным делам и контролировать четыре православные епархии на территории Речи Посполитой: Могилевскую, Луцкую, Львовскую и Перемышльскую⁷.

Вынужденная «интернационализация» вопроса о защите позиций православия перед натиском католической экспансии создала новые мощные стимулы для внутреннего обновления православной церкви. Двумя надежными опорами православия в Западной Руси являлись украинское казачество и утвердившиеся в городах Речи Посполитой внесловенные православные братства. Возникновение последних относится еще к XV в., однако именно в первой половине XVII в. их деятельность приобретает едва ли не решающее значение в межконфессиональной схватке России и Польши за украинско-белорусскую паству. Существовая в условиях острого противоборства с католической экспансией и находясь на переднем крае борьбы с ней, православные братства становились важными генерирующими центрами православной учености, а в интересах полемики с идейным противником они энергично осваивали достижения латинско-католической схоластической науки. В создаваемых для этих целей православных «братских» школах изучались церковно-славянский, греческий, латинский и польский языки, традиционные для средневековой образованности тривиум (грамматика, диалектика, или логика, риторика) и квадриум (арифметика, геометрия, астрономия, музыка), создавались передовые для своего времени учебники (прежде всего, для обучения русскому языку); большое значение в преподавании придавалось изучению богословских предметов, искусству проповеди и гомилетике (богословской полемики).

Существование этих очагов православия в условиях иноверного гнета и откровенной политической дискриминации оборачивалось повышением общего тонаса духовной жизни православных общин (включая их активную проповедническую и миссионерскую деятельность) и намечало тенденцию к интенсивному усвоению православием плодов западноевропейской схоластики – уже не только как средства идейной борьбы с католичеством, но и как атрибута христианской учености вообще. Развивавшаяся в Малороссии христианская ученость оказывалась в большей степени погруженной в стихию новых культурных веяний, чем московское православие, долгое время пребывавшее в состоянии духовного оцепенения. Известно, например, что украинские «братские» школы в XVII в. повсеместно служили образцом для создания учреждений духовного (и отчасти светского) образования в России. Все новое проникало в русское православие незаметно, подспудно, в облике восстановления традиции. Поэтому нараставшее с середины XVII в. религиозно-культурное сопряжение Москвы и Малороссии, знаменовавшее как будто восстановление (!) единства и непоколебимости православной веры, на деле служило мощным источником трансляции новых идей и тенденций в осознании отношений между религией и политикой, верой и наукой, клиром и мирянами.

Немаловажно в этой связи заметить, что устроенные по корпоративному бессловенному принципу православные братства не только открывали России западную схоластическую ученость, но и, развиваясь во враждебном политическом окружении, вырабатывали новые, более демократичные принципы организации церковной жизни. Все содержание клира, а также оказание взаимопомощи и благотворительности в рамках православных общин обеспечивались на средства общих касс, в связи с чем братства принимали непосредственное участие в выборе епископов и митрополитов, могли до известной степени контролировать церковную иерархию. Напряженная борьба за души мирян, которую приходилось вести православным братствам, должна была придавать особое значение распространению православной образованности, а также укреплению единства клира и мирян. Это до известной степени сближало православные братства если не по догматике, то по духу с «диссидентскими», внецерковными версиями протестантизма, культивировавшими народное просвещение и вдохновенный евангелизм. В этой атмосфере естест-

⁷ История религии : в 2 т. – М., 2002. – Т. 2. – С. 208.

венными должны были выглядеть если не явное тяготение, то эпизодические апелляции к оппозиционному католицизму западноевропейской рационалистической традиции.

Суммируя все вышесказанное, можно констатировать, что бурный и конфликтный XVII век при всем видимом нарастании полемического накала в трактовке догматических вопросов нес в себе симптомы ослабления и даже известного кризиса религиозной сферы не только в Западной, но и в Восточной Европе. На востоке континента растущая секуляризация общественного сознания если не проявлялась прямо в жестком разграничении светской и духовной сфер, то, по крайней мере, обнаруживала себя в возросшей его подвижности и пластичности в вопросах вероисповедания. С очевидностью открывалась совершенная зависимость церкви от «большой» политики, превращение ее в служебное орудие реализации амбициозных политических проектов, что проявлялось не только в большей простоте и легкости обращений из одной конфессии в другую в политических целях, но и в явно обозначившемся политиканстве самого духовенства. Униатство (как и вообще конфессиональная ситуация в Западной Руси) весьма показательны в этом отношении: оно демонстрировало принципиальную возможность разграничения обрядово-догматической и политической сторон религии. Прагматизм в вопросах вероисповедания становился общим знаменем времени.

В Западной Европе этот кризис религиозной сферы предстает с предельной ясностью: его выражением становится смена господствующих религиозно-культурных парадигм, механизм которой обнаруживает тесную взаимосвязь между конфессиональными и политическими идентичностями. Английский исследователь М. Уайт описывает этот феномен как своеобразную «революцию лояльностей», знаменовавшую переход от Средневековья к Новому времени – от феодального миропорядка к миру национальных государств. В характерной для средневекового человека «концентрической» модели идентичности, как отмечает Уайт, «средний круг», отождествлявшийся с национально-государственной принадлежностью индивида, был наиболее смутным и эфемерным, поскольку почти полностью размывался более сильными идентичностями – преданностью своему феодальному сеньору («ближний круг»), с которым человек находился в регулярном контакте, и приобщенностью к «вселенскому» христианскому сообществу («внешний круг»), которое в лице церковных авторитетов властвовало над человеком духовно, наделяя смыслом каждый аспект его существования. Вместе с решительными успехами политической централизации ситуация принципиально изменяется: лояльность феодальному сюзеру исчезала, постепенно расширяясь до лояльности национальному суверену как единственному гаранту «справедливости» и «порядка» в государстве, и уже в этом качестве сама национальная монархия бросала вызов католической церкви как силе подчеркнуто вненациональной, управляемой из далекого Рима⁸. Дистанцированный от национальной политической сцены, высший церковный авторитет (папа Римский) воспринимался как все более и более абстрактный символ, в то время как во внутренней национальной жизни европейских государств коррумпированность самой католической церкви и в то же время присущий ей придиричивый догматизм вызывали все большую и вполне предметную ненависть. В странах победившей Реформации эта ситуация привела к постепенному вытеснению католицизма национальными евангелическими церквями, в системе организации которых прочно утверждается принцип подчинения епископата высшей светской власти. Неслучайно, что лютеровская Реформация в Германии получила в позднейших оценках, помимо сугубо религиозного, и определенное политическое измерение – «национальной революции», противопоставившей «светской власти Рима – политическое самоопределение немецкого народа». Однако это была, прежде всего, «революция духа», примирившая последний с самим собой, а не с внешними церковными авторитетами⁹. Даже если считать данную схему излишне теоретичной и упрощенной, слабо учитывающей подвижный баланс противоборства Реформации и Контрреформации, то все же в границах XVII столетия имеется немало других ярких свидетельств того, что религия, отстаивающая абстрактный идеал Потустороннего, бесповоротно утрачивает свою интегральную власть над общественным сознанием и внутренним духовным миром личности.

⁸ Wight Martin. Power Politics / Ed. By Hedley Bull and Carsten Holbraad. – L., 1999. – P. 25.

⁹ Фокин И. Мартин Лютер и немецкая Реформация // Мартин Лютер. 95 тезисов. – СПб., 2002. – С. III–IV.

Несколько иначе обстояло дело в Восточной Европе, где, напротив, приобретшие политическую остроту вопросы выбора вероисповедания в тот период фактически сливались с выбором способа национального существования в виде победы той или иной геополитической ориентации (на Рим, Москву или Стамбул). Но и в том и в другом случае тенденция подчинения церковной жизни целям «большой» политики обнаруживается с достаточной ясностью.

Не менее прагматичным становилось отношение между религией и просвещением. Несмотря на непримиримый догматический и политический конфликт с католицизмом, западнорусское православие культивировало вполне комплиментарное отношение к «латинской» учености. Эта своеобразная субкультура настолько пропитывала украинскую православную традицию, что она, уже будучи перенесенной в Московскую Русь, воспринималась ревнителями православной веры как «латиномудрствующее», подозрительно схожее с католицизмом и потому еретическое направление. Для жаждущих знаний православных священников западная схоластическая ученость превращалась в своеобразную самоцель, ради которой считалось вполне допустимым временное, пусть и всего лишь показное, отречение от «отеческой» веры. На Украине в конце XVII в., например, вполне рутинной становилась практика, когда выпускники знаменитой Могилянской академии («коллегии») при православном Киево-Братском монастыре, во многом копировавшей, кстати, программу обучения иезуитских школ, отправлялись продолжать учебу не только в Польшу, но и в Рим, где иезуитами же по повелению папы Григория VIII для подготовки униатских миссионеров из среды славян была учреждена специальная коллегия Св. Афанасия¹⁰. По возвращении из-за границы иезуитским воспитанникам оставалось лишь замолотить грех вероотступничества и вернуться в лоно православия. Самоценность учения в конечном счете оправдывала прогрессирующий вероисповедный релятивизм.

Нечто подобное этой эстафете учености начиналось в Москве. Как отмечал М. К. Любавский, подобно тому, как Украина тянулась за образованностью к Западу, Московская Русь пока еще медленно и неуверенно, но все же втягивалась в орбиту малороссийского церковного влияния. Например, в 1640-х гг., еще до массовых переездов в Москву европейски образованных украинских священников, любителем просвещения боярином Ф. М. Ртищевым на собственные средства на Воробьевых горах в Москве был устроен Андреевский монастырь, где выписанные из Киева и ряда других монастырей ученые монахи обучали русскую молодежь славянской, греческой и латинской грамматике, риторике, философии и прочим «западным» наукам. Наиболее отличившиеся и жаждущие более обширных познаний ученики отправлялись за счет Ф. М. Ртищева доучиваться в Киево-Могилянскую академию¹¹.

Те культурно-религиозные новации, которые в XVII в. ярко проявились в украинском православии, после присоединения Левобережной Украины с Киевом к России в 1667 г. уже, по существу, могли рассматриваться и как часть русской церковной жизни – по крайней мере, в аспекте складывания условий для их более свободной циркуляции в русском обществе. Однако в целом Московская Русь оставалась более инертной, косной, догматичной средой с точки зрения способности и желания воспринимать внешние влияния, в том числе и становящуюся все более привлекательной западную ученость. Если касаться наиболее продвинутых образцов последней, то общую ситуацию можно было бы охарактеризовать следующим образом: то, что на Украине становилось достоянием многих и вполне рутинной практикой, в России было начинаниями просвещенных одиночек, зачастую не имевшими продолжения.

Вместе с тем, и для России в XVII в. можно констатировать глубокие, хотя и не столь очевидные, сдвиги в метафизике культурно-религиозной жизни. Они вполне аналогичны тому, что имело место в Малороссии, однако отражали несколько иные геокультурные ориентиры и содержательные предпочтения. А. С. Лаппо-Данилевский объясняет это большей вероисповедной цельностью тогдашней русской культуры, в которой критерии религиозной оценки приходящих извне знаний всецело продолжали господствовать и исключали возможность более или менее четкого выделения из них собственно светского

¹⁰ Смирнов В. Г. Феофан Прокопович. – М., 1994. – С. 11, 16.

¹¹ Любавский М. К. Русская история XVII–XVIII вв. – СПб., 2002. – С. 152.

компонента¹². Тем не менее А. М. Панченко и в этой цельной своим религиозным духом традиционности усматривает отдельные новаторские стороны: они выразились не только в участвовавших фактах неканонического «отклоняющегося поведения» и еретичества, в распространении еще мыслимых в рамках православной традиции, но уже отчетливо внецерковных, «народных» форм религиозности, но и в большей обращенности клира к социальному служению и попытках некоторой демократизации религиозного обихода. Даже весьма консервативный и почти не затронутый идеями секуляризации кружок «ревнителей благочестия» («боголюбцев»), в 1645–1652 гг. задававший тон в официальной церковной политике, уже стремится по-своему ревизовать древнерусский церковный обиход, призывая вместо созерцательной неподвижности монастырских заточений «спасаться в миру», заводить школы и богадельни, т.е. открываться «миру». Новацией становилось и то, что исповедно-духовное «учительство» как форма общения клира с мирянами сменялось жанром личной проповеди перед массовым слушателем, эффект которой многократно усиливался через печатные «поучительные словеса», распространение книгопечатания. Это была уже своеобразная «просветительская» струя, но еще целиком облеченная в религиозную форму и даже как будто инспирировавшая известный взлет религиозности¹³. Если же спроецировать эти новые веяния на позднейшие, ярко обнаружившиеся в русском расколе социальные импликации в толковании обрядово-догматических проблем, то можно констатировать, что оживление ранее почти неподвижной религиозной жизни, пронизывающая ее экзальтация и ее схождение в «мир» являлись симптомами зарождения собственно русской версии Реформации, парадоксальная черта которой заключалась, однако, в том, что ревизию обряда жестко проводила в жизнь как раз официальная церковь, а традиционализм с его явным «национально-охранительным» уклоном – вожди раскола.

Религиозный критерий, господствовавший в восприятии и оценке русским православием идей просветительства, во многом обусловил то, что, наряду с подозрительно встречаемыми латинско-польскими влияниями, шедшими через Малороссию и на поверку реализовавшими более спрямленный, радикальный путь сближения России с Западом, русским православием закономерно был использован и более щадящий его самолюбие, отраженный вариант просвещения, представленный «греко-эллинской» образованностью, культивируемой восточными православными церквями. Перед откровенным «западничеством» он обладал, по крайней мере, тем преимуществом, что снимал смущавший сознание вопрос о конфессиональной принадлежности приобретаемых знаний и замыкал просветительство в рамки православной традиции.

Однако первоначальный успех так называемых «восточников» на ниве русского просвещения опирался не только на подкупающий факт «единоверного» происхождения идей и знаний, которые несли на Русь греческие учителя, но и на глубоко укорененные в русском сознании притягательные символы – на вновь обретавшие актуальность византийские политические концепции, в которых русское самодержавие находило свое исторический смысл, и на идею «Святой Руси» как единственного «светоча» православной веры и ее политического палладиума. Значительно усилившееся в XVII в., русское самодержавие в условиях продолжающейся борьбы с Крымом и Турцией, приобретавшей теперь уже почти общеевропейское, экуменическое и подчеркнуто религиозное значение, не могло не примерять на себя роль покровителя восточно-православных церквей и надежды балканских христиан на избавление от «басурманского» ига. Вместе с тем, подчеркнутое сакрально-религиозное оформление этой политической идеи удивительным образом разбудило в Русской православной церкви такие политические амбиции, которых оно никогда, уже веками пребывая под покровительством великокняжеской, а потом и царской власти, не проявляло. Если для молодого царя Алексея Михайловича идея превращения Русского государства во Вселенскую Греко-Российскую Восточную империю выглядела привлекательной, но политически далекой и туманной, то патриарху Никону, опиравшемуся на сохранявшиеся систематические контакты с иерархами «низведенных долу» восточно-православных церквей, грандиозная идея обретения духовной власти вселенского размаха виделась куда более практичной и осуществимой. Исследуя причины и подопле-

¹² Лаппо-Данилевский А. С. Указ. соч. – С. 17–18.

¹³ См.: Панченко А. М. Русская культура... – С. 24–27.

ку раскола, А. В. Карташев едва ли не главным побудительным мотивом богослужебной реформы Никона называет обуревавшую его идею «осуществить через Москву Вселенское православное Царство»¹⁴. И. А. Кривелев при этом отмечает, что энергично начатая деятельность Никона и его окружения по исправлению богослужебных книг по греческому чину вдохновлялась не только желанием «подобрать» под себя восточные греческие церкви, но и привести к полной «покорности» свою собственную: это была «пробная лагерная тревога» на беспрекословную верность патриарху при довольно циничном отношении его самого к «душеспасительной» стороне вопроса¹⁵.

Расколовшая русское общество реформа богослужения по единоверному, но все же «иноземному» обряду была той единственной существенной подвижкой в общем устройстве Русской православной церкви, в которой можно было усмотреть отчетливое адресное влияние зарубежного образца. Присутствие в ней яркого просветительского начала – особенно на фоне впечатляющего по духовной силе полемического творчества вождей антиниконианства – с полным основанием можно ставить под сомнение, но при этом нельзя отрицать ее громадного значения как индикатора важных политических процессов. Несостоявшиеся теократические притязания Никона, как и весь напряженный поединок между «царством» и «священством», были явно запоздалыми по общему духу эпохи. Можно было бы усмотреть в этом подмеченную еще А. С. Лаппо-Данилевским закономерность, характеризующую культурную диффузию как растянутый во времени процесс: происходившая в Западной Европе смена культурно-просветительских парадигм и их конфессиональных доминант (в частности, смена католической культуры протестантской) на востоке Европы запаздывала примерно на век-полтора¹⁶. Однако в нашем случае, даже принимая отчасти эту посылку, видимый архаизм конфликта между царем и патриархом не может объясняться во всей полноте даже влиянием отсталого и ущербного образца (греческого), подчеркивавшего эфемерность «царства» перед вечностью веры. Этот архаизм, по существу, маскирует новизну, достаточно современную и для тогдашней Европы – возросшую политизацию и прагматизацию конфессиональных вопросов, которая латентно подготавливала секуляризацию общественного сознания.

Однако на Западе и в России этот общий феномен приобретал существенно разную конфигурацию. Если в Западной Европе секуляризация общественного сознания шла по линии высвобождения дела просвещения из-под влияния церкви, придания ему светского характера, то в России, учитывая неизбежность стадийного отставания, она находила соответствие западному образцу в основном в завершении процесса секуляризации государства. Иначе говоря, высвобождающейся из-под влияния церкви «культуре» как функции формирующегося общества западного типа в России, в этот переломный период субститутутом служило «государство», одерживающее окончательную победу над церковью. Если анализировать с этих позиций проведенную Петром I в 1721–1724 гг. церковную реформу, то вопрос о роли культурной диффузии в принятии того или иного иностранного образца государственного управления церковью не сводится, конечно, лишь к проблеме выбора между католическими симпатиями Стефана Яворского или протестантскими – Феофана Прокоповича. Значение здесь, скорее, имеет исходное позиционирование самого государства по отношению к обществу и церкви, ресурсы его «свободы» (можно сказать, и произвола) в реформировании хотя и основательно поколебленных, но все еще глубоко традиционных институтов. Как явствовало из самой буквы «Духовного регламента» 1721 г., учрежденная Петром Духовная коллегия есть «Коллегиум правительское под Державным Монархом есть и от Монарха установлено»¹⁷, – что ясно свидетельствовало не только о полном подчинении церкви государству, но и о превращении управления церковью в разновидность и отрасль государственного управления. Если сам коллегиальный принцип государственного управления был, как это уже в достаточной степени выяснено, заимствован Петром из шведской модели государственного устройст-

¹⁴ Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви. – М., 1991. – Т. I. – С. 148.

¹⁵ Кривелев И. А. История религий. – М., 1976. – Т. 2. – С. 35.

¹⁶ Лаппо-Данилевский А. С. Указ. соч. – С. 19.

¹⁷ Регламент или Устав духовных коллегий, по которому она знает должинства своя, и всех духовных чинов, також и мирских лиц, поелику оная Управлению Духовному подлежат, и при том в отправление дел своих поступать имеет // Смирнов В. Г. Указ. соч. – С. 142.

ва¹⁸ (что лишний раз подчеркивает значение конфликта как превращенного механизма культурной диффузии!), то столь же очевидно, что синодальная организация Русской православной церкви может быть соотнесена с синодальным (по существу, общинным, конституциональным и в силу этого достаточно демократичным) строем протестантских евангелических церквей Западной Европы лишь по внешней форме, но не по содержанию деятельности и принципам организации. Содержащиеся в подготовленном Феофаном Прокоповичем «Духовном регламенте» аллюзии и аргументы в пользу коллегиального управления церковной жизнью, помимо ссылок на примеры классической древности, хотя и в общей форме, но слишком очевидно намекают на драматичные реалии предыдущего царствования, в первую очередь на достопамятную «распрю» между царем и верховным пастырем, упорно именовавшим себя «великим государем». «Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от Самодержавной; но, великою Высочайшего пастыря честию и славою удивляемый помышляет, что таковой правитель есть то второй Государь Самодержцу равносильный, или и больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее Государство, и се сам собою народ тако умствовати обыкл. Что же егда еще и плевелныя властолюбивых духовных разговоры приложатся, и сухому хврастию огонь подложат?» – риторически вопрошал автор «Регламента»¹⁹. Это, разумеется, не снимает вовсе вопроса о роли предпочтительных культурных ориентаций лиц, стоявших у кормила церковной реформы (комплиментарное отношение и Петра I, и самого Феофана Прокоповича к протестантскому рационализму уже является достаточно доказанным фактом), хотя бы даже с точки зрения внешних ее отправлений, но известное сужение вероятного «поля» культурной диффузии и осторожность в истолковании культурных тенденций в свете всего вышеизложенного представляется далеко не лишней.

Вместе с тем, говоря о механизмах культурной диффузии в процессе ранних модернизаций, следует не меньшее внимание уделить и тем специфическим формам адаптации содержания и качеств «донорской» культуры, благодаря которым перенос составляющих ее содержание идей и ценностей на новую почву становится возможным и реальным. К тому же такой анализ абсолютно необходим для правильной интерпретации самих модернизационных процессов. Очевидно, что занимавший предшествующую историографию вопрос о «буржуазности» или «крепостническом характере» реформ Петра I если не снимается вообще, то основательно видоизменяется, если рассматривать самого Петра как одного из первых представителей зачинающегося русского Просвещения и составляющей его основу рационалистической тенденции.

Перенимающий эстафету из XVII века, русский абсолютизм предстает в контексте петровской модернизации не столько как политический строй или политический режим, венчающий собой компромисс различных фракций дворянского класса, сколько как системообразующий и личностно-ориентированный прототип новой социальной организации общества – причем понимаемой опять же в типичном для Просвещения смысле. Отсюда и то неподвластное строгой социально-классовой идентификации особое качество развития, которое А. Я. Аврехом было в свое время охарактеризовано в известной дискуссии об абсолютизме как «предбуржуазность»²⁰ (термин, как представляется с высоты сегодняшнего времени, не очень удачный, хотя сама исследовательская парадигма заслуживает того, чтобы вернуться к ней на новом этапе изучения). В контексте первой русской модернизации и питавшего ее просвещенческого рационализма абсолютизм следует рассматривать скорее не как органичный продукт развития общественных отношений с заранее положенными ему пределами, но как «тотальную», руководимую «свободным разумом» проективную культуру, в которой представление о единственно «разумной» реальности и есть в значительной степени сама воссоздаваемая реальность.

По большому счету, эпоха Просвещения почти не знает компромиссов и сомнений относительно всеобщей и конечной правоты «разума», который сам мыслится как вещь

¹⁸ См. об этом интересную статью Э. П. Федосовой: Fedosova E. P. Swedish Experience in Russian Statehood // State and Minorities. A Symposium on National Processes in Russia and Scandinavia. Stockholm, 1997. – P. 21–28.

¹⁹ Регламент или Устав духовных коллегий... – С. 143.

²⁰ См.: Аврех А. Я. Русский абсолютизм и его роль в утверждении капитализма в России // История СССР. – 1968. – № 2 ; Он же. Утраченное «равновесие» // История СССР. – 1971. – № 4.

достаточно самовластная и деспотичная. Раннее Просвещение больше, чем что-либо еще, допускало и освящало своим культом интеллектуализма деспотизм обретшего подлинную и безраздельную свободу индивидуального разума. «... Результаты разумного инстинкта превращаются более сильными особями рода, в которых именно поэтому этот инстинкт выражается наиболее громко и сильно, вследствие столько же естественного, сколько излишне торопливого стремления возвысить до себя весь род, или, скорее, поставить себя самих на место рода, в авторитет, приказывающий внешним образом и осуществляемый принудительными мерами»²¹ – эта более чем красноречивая характеристика предпосылок перехода к «царству разума» как будто списана И.-Г. Фихте с фигуры Петра Великого.

Иначе говоря, европейское Просвещение, мысля категориями абстрактного человека и сводя прогресс преимущественно к «робинзонаде» интеллектуальных форм, выработало достаточно безнациональную и бескачественную, можно сказать универсальную, парадигму общественных преобразований, в рамках которой антитеза «цивилизации» и «варварства» теряла свою географическую и этнокультурную заданность, обретая взамен всемирность. Это-то и делало просветительскую идеологию удивительно пластичной и адаптивной, позволяло ей «завоевывать» все новые и новые страны (прежде всего, конечно, на европейской «полупериферии»). Своим космополитизмом Просвещение принципиально отрицало национальные, социально-кастовые и конфессиональные барьеры, сдерживающие свободную циркуляцию передовых идей и знаний среди просвещенных умов континента. Новый дух открытости исподволь вовлекал в свою орбиту и Россию. В 1711 г. знаменитый В. Г. Лейбниц во время встречи с Петром I в Торгау, уже покоренный «властелином, призванным более, чем всякий другой, споспешествовать мировой цивилизации в обширном смысле этого слова», убеждает царя не только способствовать организации всемирной «республики ученых», но и развернуть перед Папой план созыва Вселенского собора, призванного установить унию латинской и греческой церквей. В первом письме философа к русскому царю (январь 1712 г.) его космополитические убеждения, как и мысли об избранности просветительского сообщества как носителя идеи всемирности, выражаются предельно откровенно: «Я не принадлежу к числу тех, которые питают страсть к своему отечеству или какой-либо другой нации, мои помыслы направлены на благо всего человеческого рода; ибо я считаю отечеством Небо и его согражданами всех благомыслящих людей...»²²

В подобном же духе, позднее, знаменитому законодателю просветительской «моды» Вольтеру главная «польза» и смысл науки виделись, прежде всего, «в сравнении законов и нравов чужих стран с собственными, которое может сделать государственный деятель или гражданин; это [сравнение] побуждает современные нации соревноваться друг с другом в искусствах, торговле, земледелии»²³. В этом рассуждении Вольтер фактически уже набрасывает концептуальный эскиз идеологии ранних модернизаций, основной мотивацией которых выступали заимствование достижений передовых государств Запада странами европейской «полупериферии», а главным орудием – преодолевающая косность подданных воля просвещенного правителя.

Просвещенческая идеология вполне толерантно относилась к тому, что касалось самих методов осуществления прогресса «разума». С этой точки зрения вся реформаторская деятельность Петра I не может быть интерпретирована в чересчур резком контрасте с Европой – лишь как насаждение европейской цивилизации специфическими русскими, т. е. принудительными, средствами и методами. Для Европы XVIII столетия последние, по-видимому, вообще были довольно типичны и находили свое обоснование именно в рационалистической философии Просвещения, в самой постановке дела государственного благосостояния и управления на началах «разума». В этой связи весьма красноречива, например, характеристика К. Марксом прусского короля Фридриха II (кстати, как и Петр I, вошедшего в анналы истории с эпитетом Великий) как «друга просвещения с помощью розги»²⁴. Наиболее деспотичные стороны в политике этого государственного «гения»

²¹ Фихте И.-Г. Сочинения : в 2 т. – СПб., 1993. – Т. II. – С. 368.

²² См.: Фишер К. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1905. – С. 245–246.

²³ История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. – Л., 1978. – С. 13.

²⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 6. – С. 519.

Пруссии (насиленные в ряде случаев вербовки и захваты «живой силы» для растущего мануфактурного сектора, расцвет солдатчины и гипертрофированная роль армии в жизни страны, усиление налогового гнета, культивирование призванных упорядочить общество «кастовых» барьеров и запретов в социальном строе и т. п.) являлись отнюдь не «отступлениями» от духа Просвещения (как это подчас трактуется в контексте чрезмерной идеализации просветительской идеологии), а, скорее, прямыми следствиями того «свободного» (то есть религиозно-индифферентного, полубатеистического, а потому морально ничем не связанного), глубоко личного стиля правления и организации государственных дел, который для практикующего Просвещения был как раз типичен.

Следовательно, в случае петровской модернизации речь, скорее, следует вести о внедрении европейских порядков вполне типичными (по крайней мере, приемлемыми и рационально оправданными) для идеологии европейского же Просвещения средствами, которые в России неизбежно приобретали специфически русскую окраску и – в силу новизны самой задачи – были явлены миру, как писал К. Д. Кавелин, «со всею неопытностью, мечтательностью, пренебрежением к действительности, как является всякое новое начало, верующее только в себя и в свою силу»²⁵.

Таким образом, обращение к истории петровских преобразований доказывает, что религиозная сфера жизнедеятельности русского общества не менее, чем другие, подвергалась в ходе модернизации начала XVIII в. интенсивным внешним влияниям и потому может анализироваться в общем контексте петровских преобразований с позиций теории социальных диффузий. Более того, направления и формы этих влияний были во многом предопределены культурно-религиозными тенденциями XVI–XVII вв. На данном этапе изучения этой проблемы можно высказать ряд предварительных замечаний относительно механизмов и глубины проявления этих диффузионных влияний на русской почве. Во-первых, механизм диффузионного видоизменения религиозной сферы отмечен значительным своеобразием, которое заключено в основательном «переформатировании» заимствуемых идей и культурных образцов в категориях и принципах традиционной национальной системы ценностей. Во-вторых, воздействие культурной диффузии в этом сегменте общественно-государственной жизни оставалось, с одной стороны, в пределах скорее изменения *внешних форм*, чем их содержания, но, с другой, – допускало весьма существенное влияние на *направление эволюции* этого содержания.

²⁵ Кавелин К. Д. Наш умственный строй : статьи по философии русской истории и культуры. – М., 1989. – С. 163.