

# ПАНОРАМА

*Всеволод Кузнецов*

## **ПРОСВЕЩЕНИЕ И ОНТОЛОГИЯ. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РУССКОГО ПРЕДПРОСВЕЩЕНИЯ**

В двух предыдущих статьях данного цикла [Кузнецов, 2013; 2014] я на примере Европы и Китая рассмотрел онтологическую специфику автохтонных Просвещений. Теперь настал черед Просвещений заимствованных. Объектом моего исследования на сей раз является Россия. Но прежде чем говорить о вторжении Просвещения в русскую культуру, необходимо выяснить, какие онтологические механизмы действовали в русской цивилизации до его пришествия и каковы были предпосылки обращения России к Просвещению. Об этом и пойдет речь в данной работе.

Россия обнаруживает сходство как с Европой, так и с Китаем. Подобно европейской, русская цивилизация онтологически нестабильна. Ее также можно назвать кризисной цивилизацией. Но традиционные механизмы онтологизации здесь близки к китайским.

Первичным истоком бытийной мощи тут становится сакральное место. В Китае оно разрастается до масштабов страны-земли, а затем и вселенной. Нечто подобное мы видим и в России.

Священным местом является для русских Святая Русь, тяготеющая к вбиранию в себя всего христианского мира [Федотов, 1991: с. 96]. Стремление к расширению сакрального места до границ вселенной здесь тоже присутствует [Кузнецов, 2000: с. 39]. Таким образом, мы приходим к трехступенчатой схеме трансформации сакрального места: страна-земля – христианский мир – вселенная. При этом восприятие вселенскости России может принимать разные формы.

Первый вариант: Россия – замкнутое на себя, самоидентифицирующееся подобие вселенной. «Россия как последний оплот православия противопоставляется всему остальному миру, и это определяет отрицательное отношение к внешним культурным влияниям (в той мере, насколько они осознаются). Чистота православия связывается с границами нового православного царства, которому чужды задачи вселенского распространения; культурный изоляционизм выступает как условие сохранения чистоты веры. Русское царство предстает само по себе как изоморфное всей вселенной и поэтому ни в каком распространении или пропаганде своих идей не нуждается» [Живов, Успенский, 1987].

Второй: Россия – вселенская монархия. «<...> На этом этапе концепция Москвы — Третьего Рима получает не теократический, а политический смысл. <...> Алексей

---

© В. Кузнецов, 2014

Михайлович стремится в принципе к возрождению Византийской империи с центром в Москве как вселенской монархии, объединяющей в единую державу всех православных» [ibid.].

Следует также отметить, что Россия как сакральное место отождествляется со всем или почти со всем цивилизованным миром [Лурье, б. г.]. Тут русская культура явно ассимилирует римские и византийские представления [ibid.]. При этом цивилизованность оказывается тождественна сохранению православной веры, а следовательно, истинная цивилизация сакральна. С. Лурье указывает, что цивилизованный мир понимается здесь как «мир, сохранивший благочестие и неподдающийся власти дьявола», а нецивилизованный – «как погрязший в грехах и заблуждениях» [ibid.]. Через причастность истинной вере цивилизация причастна истинному бытию, а значит, онтологична.

Характерно, что китайская Поднебесная также тождественна всему цивилизованному миру. И, пожалуй, именно цивилизационное начало для китайцев всегда на первом месте. А потому не зря М. Гране говорил о торжестве идеи цивилизации над государственной идеей в Китае [Гране, 2008: с. 112].

Культуру и цивилизованность китайцы обозначают понятием *вэнь* [Кобзев, 2002: с. 180]. А. И. Кобзев отмечает, что «понятие “вэнь” в китайской философии было предельно онтологизировано. <...> В качестве универсальной онтологической структуры знаки-*вэнь* связывались с *дао* и принципами (*ли*) всех вещей» [ibid., с. 181]. Кроме того, китайская цивилизованность есть прежде всего следование ритуалу, а значит и тут цивилизация сакральна. По крайней мере, до известной степени. При этом совершенно очевидно, что в китайском варианте связь цивилизованности с фундаментальными онтологическими структурами мироздания теснее и непосредственнее, нежели в российском.

Итак, Святая Русь есть православная Русь. Но она также и *светлая* Русь [Федотов, 1991: с. 97; Колесов, 1986: 223–224; Трепавлов, 2007: с. 53–54]. Возможно, само имя *Русь* генетически связано с индоарийскими и иранскими обозначениями понятия *светлый, белый* [Трепавлов, 2007: с. 54; Трубачев, 1999: с. 123–124; 2005: с. 140, 159–162]. Изначально понятие *светлая Русь* совпадает с понятием *белый свет* [Колесов, 1986: с. 223–224]. *Белый свет* есть энергохронотоп – единство пространства, времени и энергии [Кузнецов, 2000: с. 39–40]. Данный комплекс представлений восходит к языческому культу светозергетических божественных эманаций. А в дальнейшем на языческие смыслы накладываются смыслы христианские [Рыбаков, 1987: с. 440–441; Кузнецов, 2000: с. 39]. Но прежняя суть смысловых конструктов сохраняется и в христианское время. Таким образом, бытийная мощь *светорусья* происходит от наполненности божественными энергиями.

Иную стратегию онтологизации России демонстрируют послания Филофея. Здесь Россия предстает новым и последним воплощением «Ромейского царства» [Немчинов, 2010: с. 146–147], сакральность и нерушимость которого обеспечивается принадлежностью к нему самого Христа: «<...> Ромейское царство неразруσιμο, яко господь в римскую власть написася» [Филофей, 1984: с. 448]. «Ромейское царство» просуществует до конца времен [Немчинов, 2010: с. 154, 174]. Непосредственно за ним должно наступить вечное Царство Христа: «<...> Яко вся христианскаа царства снидошася въ твое царство, посемь чаем царства, ему ж нѣс конца» [Филофей, 1984: с. 438]. Россия наиболее адекватно воплощает «Ромейское царство» и потому пребудет до второго пришествия: «<...> Блюди и внимли, благочестивый

царю, яко вся христианская црѣства снидошасъ въ твое едино, яко два Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти. Уже твое христианское царство инѣм не останется <...>» [ibid., с. 440]. Сакральность Московского царства обуславливается также наличием в нем истинной церкви, сменившей римскую и константинопольскую: «<...> Мала нѣкаа словеса изречем о нынѣшнем православном царствии пресвѣтлѣйшаго и высокостолнейшаго государя нашего, иже въ всей поднебесной единаго христианом царя и брододрѣжателя святыхъ божиихъ престоль, святыха вселенския апостолския церкви, иже вмѣсто римской и константинопольской, иже есть в богоспасном граде Москвѣ святого и славнаго Успения пречистыя Богородица, иже едина въ вселеннѣи паче солнца свѣтитяся» [ibid., с. 452].

И, наконец, еще одну стратегию представляет «Казанская история». М. Б. Плюханова отмечает, что идеологи Московского царства достаточно болезненно воспринимали идею переноса империи, поскольку передача царства от погибшей державы к новой ничего хорошего последней не сулила [Плюханова, 1995: с. 173]. При этом исследовательница полагает, будто «в Филофеевых посланиях вопрос о природе русского царения не только не разрешался, но был вообще тщательно обойден. Филофей говорил не о преемственности царственного величия Москвы, а о существовании Московского царства в условиях, когда другие царства погибли, то есть – под угрозой гибели» [ibid.].

Я, однако, не согласен с подобной трактовкой. Во-первых, как было уже, сказано, Филофей представляет специфическую, отличную от других модель онтологизации державы. А насколько она типична для русской ментальности – вопрос отдельного исследования. Во-вторых, «Ромейское царство» Филофея нерушимо, изменчивы лишь его конкретные воплощения, а потому его модель, в сущности, не отрицает модель, рассматриваемую Плюхановой.

Исследовательница указывает, что обнаруженный ею подход к проблеме передачи царства характерен не только для русских. Поэтому в различных славянских источниках часто встречается идея независимости процветания нового царства от трагедии старого. А когда речь идет о передаче власти, то она происходит от одного благополучно существующего царства к другому [ibid., с. 174–175]. Для такой передачи нужна военная победа. Так возникает мотив необходимости овладения Царьградом для обретения истинной царственности. Отсюда устойчивое стремление России освободить Царьград от турок [ibid., с. 175].

По рассматриваемой схеме перенесение царства на Русь отодвигается во времена Владимира Мономаха, который, согласно легенде, одержал победу над Византией и получил из Царьграда знаки царского достоинства [ibid., с. 176]. Легенда, однако, разошлась с исторической действительностью, в которой первым царем стал Грозный, не имевший возможности воевать с уже погибшей Византией и вырвать у нее право на царский венец [ibid., с. 177]. Но идеологи – люди изобретательные. И с их легкой руки происходит переориентации на Золотую Орду, а Царьград заменяет покоренная Грозным Казань [ibid., с. 178, 183–186].

Плюханова обнаруживает в рассказе о взятии Казани восприятие овладения городом как брака [ibid., с. 190–199]. Мотив этот древний, восходящий к киевским и даже докиевским временам [Горюнков, 2010: с. 73–74; Прозоров, 2011: с. 159]. Речь идет о священном браке властителя с городом / страной / землей.

Сакральности царства соответствует сакральность правителя. Корни у русских представлений о сакральности монарха двойные – языческие и византийские.

В языческие времена правитель рассматривался как воплощение сакрального Центра Мира [Прозоров, 2011: с. 150–152]. Его ритуальная деятельность была призвана согласовывать социальный порядок с космическим [ibid.]. Правитель отождествлялся с солнцем, оказывался носителем светоносной космической энергии – «белого света». Солнечное божество рассматривалось в качестве первого властителя, определившего сам статус верховной власти. Солнцебог, возможно, считался первопродком князей [Рыбаков, 1987: с. 440–442, 448–451]. В русских духовных стихах присутствует версия о происхождении царей из головы Первочеловека [Федотов, 1991: с. 81]. Кроме того, солнце, с которым отождествлялись правители, производится в «Стихе о Голубиной книге» от божьего лика [ibid., с. 66; ср. также Прозоров, 2011: с. 147–149].

Говоря о языческом слое представлений о власти, необходимо также указать на наличие различного рода влияний – прежде всего иранских, тюркских и монгольских. К первым следует отнести скифские представления о Солнце-Царе [Рыбаков, 1987: с. 451–452]. Ко вторым тюрко-монгольские – о светоносном правителе (иногда – рождающемся от солнца) [Лазарев, 2008: с. 18–21].

В языческие времена мы видим достаточно сложную систему онтологизации носителя верховной власти. Тут и божественность происхождения и сана, и связь с сакральным местом, и причастность божественной энергии. Онтологизирующая же функция правителя осмысливается как функция приведения в должное соответствие социума и космоса посредством ритуала.

Византийцы рассматривали царя земного как образ Царя Небесного. Император онтологизировался через соучастие в божественной власти [Аверинцев, 1977: с. 115–117; Немчинов, 2010: с. 179–182]. Онтологизаторской функцией – функцией уподобления земного порядка небесному – наделялся не сам правитель, но его должность, сан.

В Киевский период византийская концепция, согласно которой правитель саном подобен Богу, но по естеству – лишь человек, была известна, но особой популярностью не пользовалась. Актуализироваться она начала лишь в XII веке [Долгов, 2007: с. 146–154].

Доминировала в это время иная модель онтологизации. «Для домонгольской ситуации специфична модель власти, которую можно обозначить как **“Государь – совершенный человек”**, подразумевающая понимание властителя как персонификации физических и душевных достоинств коллектива» [Одесский, 2000]. Здесь подразумевается, что бытие правителя укоренено в бытии социума. Особую роль тут играл культ рода [Долгов, 2007: с. 161–163; Комарович, 2002: с. 8–22]. По словам М. П. Одесского, «<...> модель «Государь – совершенный человек» придавала князю сверхчеловеческий статус. <...> Подобный статус обусловлен той элементарной, “кровной” причиной, что он принадлежал к роду Рюриковичей» [Одесский, 2000]. При этом князь сохранял значительную часть прежней сакральности [Долгов, 2007: с. 167–169]. Следует отметить, что родовая модель онтологизации власти сохранила свое значение и в Московской Руси. Пожалуй, особенно ярко она отразилась в произведениях Ивана Грозного [Золотухина, 1985: с. 160–161].

В московский период актуализируется византийская модель онтологизации власти, согласно которой правитель божествен по сану, но человек – по природе. Эту концепцию формулирует Иосиф Волоцкий [Андреева, 2007: с. 201]. Однако у него же начинается ее постепенная трансформация. Для позднего периода его творчества

характерно преимущественное подчеркивание божественности царского сана [Золотухина, 1985: с. 49–51; Замалеев, 1987: с. 175–176]. Еще дальше по пути трансформации этой модели продвинулся Грозный. По его мнению, «поступки царя неподотчетны и не нуждаются в оправдании, подобно действиям Бога; в отношении своих подданных царь выступает как Бог, и лишь в его отношениях с Богом проявляется его человеческая природа» [Живов, Успенский, 1987]. Здесь уместно вспомнить верное замечание Б. А. Успенского, что ориентация на несуществующую уже Византию приводила к существенному переосмыслению византийских культурных конструктов и появлению новых культурных форм, не известных доселе ни на Руси, ни в Византии [Успенский, 1998: с. 13].

В дальнейшем сакрализация правителя продолжала усиливаться. Вообще в России само слово *царь* считалось сакральным, его употребление сразу же задавало параллелизм правителя и Бога [Успенский, 1982: с. 202–203]. По словам Б. А. Успенского, «в России соответствующее наименование (“царь”) воспринималось, в сущности, как имя собственное, как одно из божественных имен – наименование человека “царем” в принципе могло приобретать в этих условиях мистический смысл» [Успенский, 2000: с. 37]. Таким образом, здесь «проміжок між божою суттю та її знаком, між Христом та царем (імператором) зникає» [Немчинов, 2010: с. 182].

Уже в XVI веке утвердилась мысль о царе как «земном боге» [Панченко, 1984: с. 12]. Новый виток сакрализации был связан с обрядом помазания на царство. Обряд этот был фактически тождествен таинству миропомазания [Успенский, 1998: с. 21]. Поскольку обычно таинство миропомазания совершается единожды, предполагалось, что второе помазание переводит царя в совершенно новый статус, сообщает ему особую харизму, особые высшие дары благодати, в том числе дар управления государством и церковью [ibid., с. 24–26]. Помазание уподобляло царя Христу [ibid., с. 20]. Во время обряда к нему обращались *господи святыи* [ibid., с. 23]. Уже Иван Грозный «недвусмысленно присваивает себе *функции владыки человеческих душ и Спасителя*» [Андреева, 2007: с. 196].

В XVII царя, подобно Христу, начали титуловать «праведным солнцем» [Успенский, 1982: с. 203, 218, прим. 7, 8; Живов, Успенский, 1987]. А с начала XVIII в. царь мог прямо именоваться Христом [Успенский, 1982: с. 202]. Словом, произошло предельное сближение царя и Бога. В результате «цар (до певного часу й патріарх) набували особливого сакрального статусу, який виводив їх за межі спільних повсякденних, законодавчих, моральних норм та правил, у інобуття, вхід до якого неможливий для інших смертних» [Немчинов, 2010: с. 237].

Сакрализация правителя происходила и в народной культуре. Так, П. В. Лукин пишет: «В течение всего XVII в. царь являлся в представлении русского народа сакральной ценностью высочайшего значения, уступающей только Богу. Это представление проявлялось весьма многообразно: в постоянном сближении царя с Богом, выражавшемся в чрезвычайной распространенности формулы “Бог да великий государь”; в бытовании целого ряда специфических эпитетов и наименований царя, так или иначе сопоставлявших носителя высшей власти в государстве с Богом; в идее о том, что поведать царю “правду” (например, в форме извещения “государева слова и дела”), можно только, предварительно получив указание свыше, от какого-либо святого, и т. д.» [Лукин, 2000: с. 53–54].

Иногда сближение с Богом заходило весьма далеко и принимало специфические формы. П. В. Лукин приводит любопытный пример, связанный с «государевой

чашей». «Где бы ни собирались русские люди – на кабаке, “на беседе”, “на пиру”, – они непременно должны были поднять первую чарку крепкого вина за здоровье государя, символизируя тем свою преданность и почтение к нему» [ibid., с. 26]. И вот одно из таких собраний завершилось конфликтом, возникшим как раз из-за «государевой чаши». В ходе его выяснилось, что один из участников имеет особый взгляд на происходящее: «<...>“государева чаша” – настолько священный обряд, что к нему не должны допускаться люди, в чем-то согрешившие <...>» [ibid., с. 27]. Фактически здравица в честь государя отождествляется в данном случае с таинством причастия.

Продуктом срастания преобразенных византийских идеологом с языческими культурными конструктами стали представления о «белом царе», подробнейшим образом проанализированные В. В. Трепавловым. Первые упоминания этого титула в русских источниках связаны с Симеоном Суздальским (начало 1440-х гг.) и Иосифом Волоцким (1505 г.) [Трепавлов, 2007: с. 32–33].

В русских духовных стихах «белый царь» – глава всех православных, «царь над царями», правитель всей земли и даже вселенной. Такой его статус обусловлен следованием истинной вере [Федотов, 1991: с. 96–97]. В русской культуре понятия «белый царь» и «православный царь» постоянно оказываются синонимичными [Трепавлов, 2007: с. 43–46]. «Белый царь» – светлый, светоносный царь. Он устойчиво отождествляется с солнцем. В символике царской власти прослеживается мотив причастности к божественным энергиям, связь с Фаворским светом [ibid., с. 49–52]. Вообще белый цвет – знак сакральности власти [ibid., с. 36]. «Белый царь» постоянно уподобляется Христу [ibid., с. 50] и помещается в центр мироздания [ibid., с. 45]. Эпитет «белый» также означает «вольный». При этом «вольность» здесь означает неограниченность власти правителя над подданными [ibid., с. 37, 39–40].

В. В. Трепавлов указывает на наличие дохристианских корней в системе представлений о «белом царе» [ibid., с. 52–53]. Исследователь также отмечает, что в культурах различных тюркских и монгольских народов «белый» означает «святой», «космический», «счастливый», «благословенный» и вообще белизна является тут воплощением сакральности [ibid., с. 23–24]. Однако В. В. Трепавлов отвергает концепцию исключительно восточного происхождения культурных конструктов, связанных с «белым царем», и полагает, что русские культурные смыслы здесь явно доминируют [ibid., с. 27–31, 55–56]. Я же считаю, что в данном случае мы имеем дело с продуктом синтеза славянских, иранских и тюркских смыслов, возникшем еще в Киевский период (возможно, и раньше), а затем получившем дальнейшее развитие в рамках русской культуры.

В представлениях о «белом царе» выявляются два главных способа онтологизации правителя. Первый – через связь с сакральным местом при посредстве светоносных энергий (белый / светлый царь – Светорусь). Эта онтологическая связь зафиксирована в языке. В. В. Трепавлов отмечает «взаимозаменяемость устойчивых речевых форм с <...> лексемами <...> *белый царь / светлый царь* и *Белая Русь / Светлая Русь*» [ibid., с. 54]. Второй – через уподобление царя Христу.

Онтологизирующая функция русского царя совпадает с его функцией поддержания космического и социального порядка. Последняя нашла выражение в титуле «тишайший». Социально-государственный смысл данного титула проанализировал А. М. Панченко [Панченко, 1984: с. 6–9]. Но общественной сферой дело не исчерпывается. Ведь царь – личностное воплощение мирового центра и в качестве таково-

го несет ответственность за поддержания порядка («тишины») во всем космосе. Собственно, о праве и обязанности монарха космизировать хаос помнит еще Державин («Фелица», «Изображение Фелицы»). Но у него упоминания об этой функции правителя уже обращаются в метафору [Державин, 1985: с. 43, 81]. Да и «тишина» отнюдь не забыта в XVIII столетии [Проскура, 2006: с. 199–200, 202–203].

Теперь – о кризисах. Первый кризис, подрывающий онтологические основания русской цивилизации, разразился во 2-й половине XVI века. Начался он с введением в 1565 г. опричнины. Опричнина разорвала прежде единое тело Святой Руси, отделив от нее часть, соотносимую теперь с бесовским миром [Успенский, 1982: с. 210, 213, 226–227, прим. 43]. При этом для самого Грозного небесное и адское явно сливались [Кузнецов, 2000: с. 28]. Так зародилась тенденция к восприятию сакрального места в качестве проклятого. Но она же была и деонтологизационной тенденцией, поскольку зло в христианской традиции связывалось с небытием. Вспомним, что для Дионисия Ареопагита бесы злы не по своей сути, но именно в силу причастности небытию [Аверинцев, 1977: с. 43]. Соответственно, бесовский мир есть мир не-сущего.

В XVII в. деонтологизационную тенденцию принялись развивать раскольники. Так, для Аввакума «Московське царство та російська церква вже не є втіленням благодаті, а ареною розгортання Апокаліпсису» [Немчинов, 2010: с. 174–175]. Эту идею подхватили и другие деятели раскола [Русская мысль в век Просвещения, 1991: с. 121–124].

При этом, однако, и прежняя идея Святой Руси никуда не исчезла, продолжая жить в культуре. В результате образ России все время двоился. Святое перебивалось проклятым, проклятое – святым. Некоторые теоретики того времени даже пытались совместить два образа России. К примеру, инок Авраамий утверждал, «что местом царства “антихриста” является Русская земля, и вследствие этого она же должна стать землей обетованной, откуда начнется “тысячелетнее царство божие”» [Румянцев, 1986: с. 132]. Но подобные концепции не могли существенно исправить положение.

Внесли свою лепту в деонтологизационные процессы и деятели русского Предпросвещения, пыгавшиеся представить Россию царством тьмы, незаренным светом истинного просвещения [Панченко, 1984: с. 38–39].

Вкупе с сакральным местом деонтологизировался и правитель. Началось все опять-таки с Грозного, который одновременно пытался играть роли Бога, дьявола и грешного человека [Лотман, 1992: с. 132–133]. Решающее значение приобрело введение опричнины, сделавшее наглядным парадокс, вызывающий у подданных культурный шок: царь – земной образ Бога – возглавляет кромешное воинство. Впрочем, еще до опричнины Курбский уверенно опознавал в Грозном антихриста [Немчинов, 2010: с. 213]. Работая над «Историей о великом князе Московском» (вероятно, с 1564 по 1573), беглый князь развил и углубил образ ставленника дьявола. Не останавливаясь на достигнутом, Курбский «ставить під сумнів богообраність не тільки Івана Грозного, але й усієї великокняжої династії» [ibid.].

В начале XVII века Авраамий Палицын уже уверенно рассуждал об истинных и ложных царях [Авраамий Палицын, 1987: с. 164, 166]. Как верно отметил И. Г. Немчинов, «на думку Авраамія Палицина, справжність царя визначається не його особистістю чи його поведінкою, а покликанням, яке визначається Богом (істинний цар) або дияволом (хибний). Такий підхід залишає за кожним підданним самостійно вирішувати, який саме цар править на даний момент, а також чинити

спротив неправедному, хибному цареві» [Немчинов, 2010: с. 218]. Признание за подданными права на самостоятельность в столь важном вопросе свидетельствует о прогрессирующей деонтологизации власти.

Здесь явно напрашиваются аналогии с китайской концепцией небесного мандата. Но есть и существенное отличие. В Китае означенная концепция являлась составной частью официальной идеологии, а следовательно, была деталью онтологизационного механизма. И Мэн-цзы в своем трактате, включенном в дальнейшее в конфуцианский канон, мог утверждать, что народ имеет право возмущаться против нарушающих справедливость верхов и давать отставку не исполняющим своих функций духам земли и зерна, а также не преминул разъяснить, какому именно министру надлежит выступить против недобродетельного правителя, не покушаясь на онтологический статус тех же духов или Сына Неба [Васильев, 1989: с. 132–133]. В России же представления о «праведных» и «неправедных» царях стали культурным стереотипом, но не частью официальной доктрины. Поэтому они легко приобретали деструктивный характер. И это при том, что данная система представлений была самым непосредственным образом связана с онтологией.

Ведь «праведный» царь обладает самим естеством власти, сущностью ее, а «неправедный» – лишь подобием оной. Поэтому истинный царь и сам сущностен, наделен всей полнотой бытия, ложный же – иллюзорен [Успенский, 1982: с. 204–205]. В крайних вариантах ложный царь, самозванец прямо признается воплощением бесовского небытия. Так, Иван Тимофеев пишет о Лжедмитрии Первом: «По семь воста от ложа своего скимень лют, враг же обаче, а не человек бывая словеснаго существа, оболкся в плоть антихристь; и яко темень облак возвлекся от несветимыя тьмы, нечаянно, внезапно токмо, и наиде на ны»; «Прельстившеся много и козньствы его, еще ему вѣн сущу предѣл Руския земля, самохотне повинущася вси, идолу сущу, яко царю, поклонишася»; «Весь сатана и антихристь во плоти явлься, себе самого бесом жертву принес!» [Тимофеев, 1987: с. 304, 306]. Не спасает ложного царя и помазание: «Даже церковный обряд священного венчания на царство и миропомазания не сообщает ложному царю благодати, поскольку от этих действий сохраняется лишь видимость, в действительности же его венчают и мажут бесы по приказанию дьявола <...>» [Живов, Успенский, 1987].

Распространение самозванчества также несомненно являлось симптомом деонтологизации монарха. Между тем с начала XVII и до середины XIX самозванчество оставалось постоянным явлением российской политической жизни [Успенский, 1982: с. 201]. В ходе самозванческого действия претенденты на власть обличали действующего правителя в неподлинности, а затем сами бывали уличаемы в том же. В результате ощущение иллюзорности властных структур распространялось достаточно широко.

Мощный толчок поискам небытийствующих антихристов среди правящей верхушки дал раскол. По Аввакуму в России обосновались лишь предтечи подлинного антихриста [Немчинов, 2010: с. 228]. Зато инок Авраамий не сомневался, что подлинный антихрист уже царствует [Румянцева, 1986: с. 132]. Новый виток всех этих поисков и изобличений был инициирован петровскими реформами. Представления о Петре как антихристе получили весьма широкое распространение [Русская мысль..., 1991: с. 88–93, 121–124].

Следует, однако, помнить, что идея сакральности монарха продолжала существовать и развиваться. В сущности даже возникающие способы десакрализации царя

были производны именно от нее. Поэтому образ правителя постоянно двоился так же, как и образ его державы.

Итак, можно констатировать, что описанный выше кризис деонтологизации, начавшись в середине – второй половине XVI века, достиг своего апогея как раз в момент, когда Россия предприняла серьезную попытку воспринять европейское Просвещение. Однако в XVII – начале XVIII века речь шла не только о кризисе главных онтологизирующих механизмов цивилизации, но об общем цивилизационном кризисе. Выход из него Россия искала на путях модернизации. Причем модернизационная направленность развития стала очевидна уже в XVII веке [Платонов, 2006: с. 303–304]. И европейскому Просвещению, пришедшему в Россию (Просвещению-в-России), предстояло сыграть немалую роль в идеологической поддержке модернизации и в экспериментах по разрешению онтологизационного кризиса.

А теперь посмотрим, с чего все начиналось. А. Ф. Замалеев ведет отсчет истории русского Просвещения с борьбы «староверов» и «латинщиков» в царствование Алексея Михайловича. Просвещенцы здесь естественно «латинщики», главная фигура – Симеон Полоцкий [Замалеев, б. г.]. В другой работе исследователь заявляет, что «все творчество Симеона Полоцкого проникнуто просветительскими идеалами» [Замалеев, 1998: с. 253]. Здесь, однако, налицо неразличение Просвещения и просветительства.

То, что перед нами просветительство с характерным для него выдвиганием на первый план эдукационной проблематики, в данном случае очевидно. Д. С. Лихачев характеризует культурную ситуацию, вызвавшую к жизни творчество Симеона, следующим образом: «Весь мир подлежал перетолкованию на западный манер, и тут нужен был не только учитель, но и воспитатель, который бы не только научил языку, но и внушил бы новые понятия о хорошем и плохом, принятом и непринятом, передел бы мир в новые одежды понятий и образов» [Лихачев, 1996: с. X]. Однако просветительство – еще не Просвещение.

Характерно, что когда Симеон говорит *просветить*, он использует это слово вовсе не в просвещенческом, но в христианском смысле (о судьбе слова *просвещение* в русской культуре будет подробно рассказано в следующей работе). Например:

Днесь праведное слонце нам сияет,  
В Российской стране луча разсыпает.  
Свет веры во тме объявляет сущым,  
Путь просвещает ко Христу грядущим [Симеон Полоцкий, 1990: с. 29].

Слонцем ты естесь, царю, бо Русь просветилась,  
Кгды хмуры еретиковы от нас отдалились [ibid., с. 32].

Исследуя проповедническую деятельность Симеона, В. Попов приходит к выводу, что религиозно-нравственный идеал, пропагандируемый в его проповедях «это – тот аскетический идеал, который раскрывали в своих поучениях и древние пастыри русской Церкви» [Попов, 1886: с. 59]. Но проповеди все же жанр специфически церковный. Однако и остальное творчество Полоцкого оценивается многими исследователями примерно так же. Вот что пишет Л. И. Сазонова о стихотворной энциклопедии мыслителя: «“Вертоград” же, охватывающий сферу просветительно-нравоучительной проблематики и моральной философии, предстает как христиан-

ско-дидактическая система» [Сазонова, 1996: с. XV]. Таким образом, и с этой стороны ничего похожего на Просвещение пока не просматривается.

Никаких признаков просвещенчества не обнаруживает и концепция знания у Полоцкого. Человеческому знанию поставлены четкие границы: «Не мудритесь паче, неже подобает» [Симеон Полоцкий, 1996–2000: т. 1, с. 231]. А также: «Не мни тебе вся знати, то бо Бога дѣло»; «В умѣ (всех паче) своем мудрствовати / нѣсть мудрым быти, но есть буйствовати <...>» [ibid., т. 2, с. 100, 373]. При этом земное знание жестко противопоставляется божественному и оценивается негативно: «Грѣх и мудрование плоти, елма тая / взискуем, яже токмо тѣлу угодная, / То же лщенми многими и хитростми дѣем, / а на божественная ума не имѣем»; «Земная мудрость мирским поучает, / по чюствам судит, плоти работает. / Небесная же учит божественным, / суцымъ духовным, вышеестественным <...>» [ibid., т. 1, с. 231; т. 2, с. 373–374].

За просвещенческое могло бы на первый взгляд сойти симеоново понимание философии. Последняя объявляется инструментом улучшения человеческой природы: «<...> философия нрав зол души истравляет» [ibid., т. 3, с. 289]. Более того, она даже «аггелом нас уподобляет» [ibid., с. 288]. Но у Иоанна Дамаскина философия уподобляет человека Богу [Горский, 1988: с. 75]. Таким образом, восприятие Полоцким философии имеет опору во взглядах отцов церкви.

А. Ф. Замалеев обнаруживает у Симеона концепцию просвещенного монарха. «От него “вера права исходит” <...> С верой просвещенный монарх соединяет мудрость, он равно велик в философии и богословии» [Замалеев, 1998: с. 255]. Однако приведенные выше характеристики царя в стихах Полоцкого показывают, что монарх для него прежде всего христианский просветитель. Характерны в этом плане рассуждения Симеона о премудрости. В проповеди написанной от лица восточных патриархов последние сетуют, что в России премудрость не имеет где головы преклонить. Причем речь опять-таки идет отнюдь не о земной мудрости. Далее восхваляется радеющий о премудрости Алексей Михайлович, сравниваемый с Соломоном. Царь призывается осветить Россию светом собственной премудрости, а также завести на Руси соответствующие училища, дабы просвещать народ в православной вере [Попов, 1886: с. 44–45]. И здесь мы сталкиваемся с заботой о христианском просветительстве.

В религиозном просветительстве должен соучаствовать и весь начальствующий чин. Начальник должен быть подобен столпу огненному, указывающему путь избранному народу. «Столпи суть началници людем подчиненным, / иже к добродѣтелем водят божественным» [Симеон Полоцкий, 1996–2000: т. 2, с. 409]. Начальники здесь – воспитатели. И воспитывают они добрых христиан. Не должны начальствующие забывать и о самосовершенствовании, ибо о том же будут заботиться и подчиненные, вдохновленные их примером. Но совершенствоваться следует в христианских добродетелях. Более того. Начальнику не обязательно книжное обучение. Ежели не учен, молись. Бог поможет управлять подчиненными [ibid., с. 411]. Это определенно не просвещенческий ход мысли. Да и истоки симеоновых взглядов на власть кроются отнюдь не в Просвещении. А. С. Лаппо-Данилевский указывает на их прямую связь с учением Фомы Аквинского [Лаппо-Данилевский, 1990: с. 132–135].

Западничество Полоцкого также не означает связи с Просвещением. По словам того же А. С. Лаппо-Данилевского, «С. Полоцкий был приверженцем латинско-польской схоластики» [ibid., с. 131]. Правда, предполагается возможность его

знакомства с учением Локка [Попов, 1886: с. 47; Громов, Козлов, 1990: с. 246], но этого явно недостаточно для признания философа просвещенцем.

Итак, к Просвещению Симеон определенно не имеет отношения. Однако есть детали, которые все же не позволяют рассматривать его творчество исключительно в рамках традиционного христианского просветительства.

Так, В. Попов отмечает, что «в идеале Полоцкого светит иная искра, которой мы не встречаем у древних проповедников русских: это мысль о науке как факторе общественной жизни» [Попов, 1886: с. 59]. И отдавая предпочтение божественному знанию, Полоцкий отнюдь не забывает о земном. «Можно сказать, что большинство сочинений Полоцкого в той или иной степени связано с распространением светских, научных знаний. <...> Даже в сугубо богословских “прениях” и спорах Полоцкий пытался выяснить, насколько его соперники сильны в области естественно-научных знаний» [Пушкарев, 1982: с. 192]. Это действительно новшество. И с учетом этого момента уже можно несколько по иному посмотреть на некоторые другие нюансы. Скажем, на то, «что Полоцкий особенно популяризировал и описывал тех святых, которые или заботились о воспитании своих детей, или сами подавали пример неустанных поисков книжной премудрости. Учение, образование в проповедях Полоцкого – панацея от всех бед и несчастий <...>» [ibid., с. 242]. При этом «на примере жизни Григория Неокесарийского, Алексея, человека божьего, Саввы Звенигородского, Николая Мирликийского, митрополита Филиппа и других святых проповедник внушает своим слушателям мысль о необходимости постоянного учения, стремления к знаниям, к “мудрости”. Изображая “святых” носителями светского знания, Полоцкий как бы оспаривает мнение Аввакума и других “простецов”, которые утверждали, что изучение западных светских наук является изменой отечественным традициям» [ibid., с. 177].

Итак, мы видим, что хотя мировоззрение Симеона в главных своих чертах остается религиозно-просветительским, внутри традиционной системы взглядов уже наличествуют новые подходы, которые при благоприятных условиях вполне могут дать толчок для перехода от просветительства к Просвещению. Иначе говоря, перед нами Предпросвещение.

Но здесь следует обратить внимание еще на один нюанс, связанным с образом просветителя, который формировался в кругу Полоцкого. И. Татарский приводит письмо к Симеону от потенциального ученика с просьбой об учительстве. Письмо открывается пространным приветствием. Сначала Симеону приписываются все возможные христианские достоинства и добродетели. Например: «<...> Радуйся сподобивыйся оть онаго всяческая просвѣщающаго просвѣтитися свѣтом разума и благочестія и благовѣрствія и седмію дарованми Пресвятаго и Животворящаго Духа Божія <...>» [цит. по Татарский, 1886: с. 274]. Далее следует: «<...> Радуйся любомудрственнѣйшій грамматице, всепремудрственнѣйшій риторе, витійственнѣйшій логичеством, яснозрительнѣйшій философією и просвѣщаемый богословіємъ тріипостасныя, единосущныя, присноестественныя Троицы» [ibid.].

Что здесь бросается в глаза? Во-первых, неумеренное восхваление, граничащее с самопроизвольной канонизацией; во-вторых, сочетание в описании достоинств Симеона христианских добродетелей с искусственностью в мирских науках. И. Татарский полагает, что «такова была блестящая известность Симеона в Москве как замечательного ученого наставника <...>» [ibid., с. 275]. Но дело, судя по всему, не только в репутации философа.

Л. И. Сазонова указывает, что свою эдукационно-поэтическую миссию Полоцкий понимал как своеобразное апостольство [Сазонова, 1996: с. XVIII, XXI]. В другом месте исследовательница отмечает: «Симеон принес в Россию воспринятую им из европейской эстетики барочную концепцию поэтического творчества, согласно которой поэт есть “переводчик слов и помыслов Бога”. В студенческих записях Симеона присутствует следующее определение поэзии: “...nostra poetica nil aliud est nisi poeta aut eloquium Dei ipsius est” (“...наше поэтическое искусство есть ничто иное, как поэзия, или красноречие самого Бога”) – положение, прямо соотносящееся с тем, что писали европейские теоретики XVII века. Писательство осознается как высший вид духовной деятельности, “как личный нравственный подвиг”» [ibid., с. XIII]. Похоже, обращение, открывающее письмо ученика, как раз и моделирует парадигматический образ такого просветителя-апостола. Отсюда отрывается путь к концепции просветителя-пророка, о которой я еще буду говорить в дальнейшем.

Симеон со своей великой миссией прекрасно вписывается не только в барочно-европейский, но и в российский культурный контекст того времени. М. Б. Плюханова пишет: «<...> Самоопределение личности и в XVII в. и даже позже принимало особые формы: человек, определяющийся как личность, являлся неоднозначным, не равным самому себе, выявляя в себе сакральную ипостась. <...> Для русского человека XVII в. сознание индивидуальной миссии, регламентируемой лишь чувством личной ответственности, несло в себе черты сакральности» [Плюханова, 1982: с. 184]. Исследовательница почему-то оставляет самосакрализацию исключительно «для тех, кто не пользовался европейским опытом» [ibid.], однако пример Полоцкого заставляет предположить, что дело обстояло несколько иначе.

Вообще «выявление в себе сакральной ипостаси» есть одна из моделей ответа средневекового человека (как русского, так и европейского) на вызовы кризисной ситуации. Но специфика переходной эпохи, каковой является для России XVII век, отрывает для данной модели новые возможности. Она после ряда трансформаций может вписаться в контекст европеизирующейся культуры XVIII века, а может, лишь незначительно видоизменившись, продолжать воспроизводиться в народной культуре, не претерпевшей или почти не претерпевшей европеизации. Русское Предпросвещение реализовало обе возможности.

Тут уместно вспомнить, что, кроме «латинщиков», существовала еще одна его ветвь – боголюбцы. Последние также являлись религиозно-просветительским течением, но не проевропейского, а традиционно русского толка, и «в практике своей сочетали консервативные и новаторские черты» [Панченко, 1984: с. 26]. Эти новаторские черты разрушали древнерусскую просветительскую парадигму [ibid., с. 27] и вполне могли при определенных условиях дать импульс для формирования Просвещения традиционалистского толка. Боголюбческое движение разрушил церковный раскол. Такие его лидеры, как Аввакум Петров и Иван Неронов, ушли в старообрядчество и реализовали лишь частично обновленную модель самосакрализации.

Так, М. Б. Плюханова, вслед за П. Хант, пишет о самоотождествлении Аввакума с Христом [Плюханова, 1982: с. 188–189]. Исследовательница опирается на видение, зафиксированное в Пятой челобитной Аввакума: «<...> Потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли распространился, а потом бог вмести в меня небо, и землю, и всю тварь. <...> Небо мое, земля моя, свет мой и вся тварь – бог мне дал, якож выше того рекох» [Житие протопопа Аввакума, 1979: с. 143–144]. А. М. Панченко, однако, полагает, что «Аввакум отождествлял себя не с Христом, а

с Адамом, т. е. не с богом, а с человеком вообще» [Панченко, 1984: с. 35]. Аргументы, приведенные им [ibid., с. 34–35], вполне убедительны. Не следует только забывать, что Христос есть новый Адам (Рим. 5: 12–15; 1 Кор. 15: 21–22, 45, 47). Кроме того, Аввакум – автор собственного жития. Житие же есть рассказ об уподоблении христианина Христу [Берман, 1982: с. 174]. Христос – «предел пути святости, находящийся вне его, существующий в бесконечном удалении» [ibid.]. Но житие Аввакума «характеризуется разложением всех житийных канонов» [ibid., с. 181], а потому идеал здесь вполне достигим.

Впрочем, нет ничего невероятного в том, что расколучитель одновременно отождествляет себя с Адамом-микрокосмом, с Христом и в итоге даже ставит себя выше последнего. Аввакум оставил текст, в котором он указывает Христу, кого и как Ему судить [Плюханова, 1982: с. 189].

Русское Предпросвещение непосредственно в Просвещение не переходит. В петровскую эпоху последнее начинается с нуля прямым переносом из Европы. Однако сам факт возникновения Предпросвещения говорит о том, что русская культура все же начинала движение в просвещенческом направлении, а следовательно, даже приход Просвещения извне отвечал определенным потребностям российской цивилизации.

Но вернемся к Симеону и рассмотрим онтологический аспект его идей. Начнем с власти.

Бытие вещи производно от ее происхождения. В стихотворении «Бытия степени» градации человеческого бытия определяются способом порождения человека. Первым идет Адам, который не родился биологическим путем, но был сотворен Богом. Затем – Ева, произведенная Творцом от мужа, как от отца, но не знавшая матери. Далее – все прочие люди, являющиеся на свет обычным способом. И наконец – Христос-человек, рожденный от Девы без земного отца [Симеон Полоцкий, 1996–2000: т. 1, с. 131].

Власть происходит от Бога, чем определена специфика ее бытия. В стихотворении «Власть» прямо повторено библейское «Всякая власть от Бога» [ibid., с. 155]. И здесь же приведен пример изменения Создателем природы и онтологического статуса правителя: Навуходоносор превращен в зверя, а затем ему возвращен человеческий облик [ibid., с. 156–157]. Божественное происхождение власти открывает путь к сакрализации правителя (хотя последний не должен, подобно Навуходоносору, вставать на неверную дорогу самосакрализации).

Впрочем, вообще любой начальствующий христоподобен. В стихотворении «Начальник» читаем: «<...> Глас пастырьск овцы добръ знают / и того выну прилѣжно слушают, / Шествуют тамо, амо же глашает <...>» [ibid., т. 2, с. 405]. Эти строчки отсылают к словам Христа из Евангелия от Иоанна: «...Входящий дверью есть пастырь овцам. Ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их. И когда выведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его...»; «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною» (Иоанн. 10: 2–4, 27).

Истинный источник всякого бытия есть Божественный свет: «Днесь, милостию мысленнаго солнца / свет нам блистает во вся земли конца» [Симеон Полоцкий, 1990: с. 252]. Царь причастен этому свету: «Ты, правоверный Алексие царю, / всея России правый государю, / солнца мысленна лучми озаренный, / добре знаеши в небо путь спасенный» [ibid.]. Он – сын света: «Тебе, пресветлый царю, света сыну,

/ навык от ложесн в свете быти выну» [ibid., с. 267]. Поэтому сам светоносен (Солнце-царь).

Фигура царя космозируется. В поэме «Орел Российский» Симеон рисует образ царя-орла, достающего головой до неба и покрывающего крыльями весь мир [Былинин, Звонарева, 1990: с. 19]. «Эти стихи сопровождаются в поэме красочным изображением двуглавого орла с мечом и скипетром, увенчанного тремя коронами, на фоне солнца, испускающего сорок восемь лучей, в каждом луче – одна из присущих царю Алексею добродетелей: “мудрость”, “благость”, “милосердие”, “кротость”...» [ibid.]. Таким образом, русский царь, подобно китайскому вану, распространяет добродетель-дэ на всю Поднебесную. Он гармонизирует социум, устанавливая «мир и тишину» [Пушкарев, 1982: с. 211]. А эманлируемая царем премудрость становится основой всякого просветительства.

Объекты просветительской деятельности – Россия и ее народ – также сакрализуются: «Небо вовеки ест Богу престолом / <...> / Небом Россию я отытулюю, / слонцем я тебе, царю, упатрую. / <...> / Венц Бог в России, якобы на небе / Маестат вечный зготовал для себе. / <...> / Слонцем ты, царю, – небом твои люде» [Симеон Полоцкий, 1990: с. 37]. Россия, подобно небу, служит Божьим престолом. Но царь богоподобен, потому Россия-небо также и его престол. Царь освещает и просвещает людей, как солнце освещает небо. Следует, однако, отметить, что уже у Сильвестра Медведева, ученика Полоцкого, появляется тема России-меона – темного царства, лишённого света истинного просвещения [Панченко, 1984: с. 38].

Рядовые просветители тоже просвещаемы Божественным светом [Татарский, 1886: с. 274]. При этом, приобщая учеников к благу, они сообщают им бытие, онтологически более значимое, чем биологическая жизнь: «Родителие чадом дают, еже быти, / учителяе паки, – еже благо жити» [Симеон Полоцкий, 1996–2000: т. 3, с. 389].

Онтологической основой просветительства является христианская любовь: «Напослѣдок, нѣции тшатся много знати, / дабы иныя люди благо назидати. / Сие дара любве есть и угодно Богу, / заслугующее мзду и вѣчну, и многу» [ibid., т. 1, с. 190]. Она же онтологизирует и просветителей, пребывая в них. Так, в «Епитафионе», посвященном Симеону, сказано: «В нем же вѣра, надежда, любы пребываше <...>» [ibid., 3, с. 536].

И завершая тему, следует сказать буквально несколько слов о боголюбцах. У последних, как и у Симеона, основой просветительской онтологии служил христианский иллюминационизм. Однако у Полоцкого и Сильвестра Медведева уже намечались пути к метафоризации иллюминационистской символики. Иное дело боголюбцы и их старообрядческие наследники. «<...> Для Аввакума и людей его круга *свет* – это онтологически-гносеологическая категория, которую они изучали прежде всего по Дионисию Ареопегиту. Она объединяет свет видимый и свет духовный, благо, истину, нравственное совершенство и красоту. Она самым прямым образом касается спасения души, но внеположна “внешней мудрости”, т. е. секуляризованному знанию» [Панченко, 1984: с. 38]. Мы можем предположить, что если бы боголюбчество не погибло в расколе, а продолжило развиваться в просвещенческом направлении, тенденция к метафоризации проявилась бы и в нем (что, впрочем, отнюдь не является обязательным; избегло же конфуцианство метафоризации основных онтологических категорий), но боголюбчество прекратило свое существование. Старообрядческое же просветительство твердо стояло на традиционных онтологических позициях.

Что же касается образа просветителя, то здесь весьма характерен пример Аввакума. Последний играет сразу с несколькими онтологическими статусами. По словам М. Б. Плюхановой, «он способен увидеть в себе не только всеобъемлющего Христа, но всеобъемлющего Антихриста <...>» [Плюханова, 1982: с. 189]. Исследовательница ссылается на высказывание Аввакума: «И мы антихриста боимся, а сами антихристи бываемъ» [Материалы для истории раскола, 1879: с. 245]. Где антихрист, там и бесы: «Словомъ духовній, а дѣломъ бѣси: все ложь, все обманъ. Какой тут Христось? Ни блиско! Но бѣсов полки» [ibid., с. 246]. В то же время Аввакум предстает кающимся грешником, т. е. обычным человеком, наделенным поврежденной грехом природой: «Я, помышляя, трепещу и ужаюсь во умѣ моем, как стать будетъ предъ праведнаго! Неправдъ много во мнѣ» [ibid., с. 243]. К этому следует добавить статус космического Первочеловека и некий божественный статус, превышающий статус Христа. Соответственно, Аввакум претендует на две онтологические основы – высшую и инфермальную. А это значит, что он заявляет о своей причастности сразу бытию и небытию.

В целом же можно сказать, что в русском Предпросвещении явно преобладают онтологизационные установки, а деонтологизационные интенции проявляют себя достаточно робко.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев (1977): Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва: Наука, 1977, 320 с.
- Авраамий Палицын (1987): Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря. В: *Памятники литературы Древней Руси...*, 1987, С. 162–281.
- Андреева (2007): Андреева, Л.А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. Москва: Ладомир, 2007, 304 с.
- Берман (1982): Берман, Б.И. «Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия)». В: *Художественный язык средневековья*. Отв. ред. В. А. Карпушин. Москва: Наука, 1982, С. 159–183.
- Былинин, Звонарева (1990): Былинин, В.К., Звонарева, Л.У. «Поэзия Симеона Полоцкого». В: *Симеон Полоцкий. Вирши*. Минск: Маст. літ., 1990, С. 5–20.
- Васильев (1989): Васильев, Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). Москва: Наука, 1989, 309 с.
- Горский (1998): Горский, В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. Киев: Наукова думка, 1988, 213 с.
- Горюнков (2010): Горюнков, С.В. Незнакомая Древняя Русь, или Как изучать язык былин. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010, 232 с.
- Гране (2008): Гране, М. Китайская мысль от Конфуция и Лао-цзы. Пер. с фр. В.Б. Иорданского. Москва: Алгоритм, 2008, 528 с.
- Громов (1990): Громов, М.Н., Козлов, Н. С. Русская философская мысль X – XVII веков. Москва: Изд-во МГУ, 1990, 288 с.
- Державин (1985): Державин, Г.Р. Сочинения. Москва: Правда, 1985, 576 с.
- Долгов (2007): Долгов, В.В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI – XIII вв. Москва: Яуза, Эксмо, 2007, 512 с.
- Живов, Успенский (1987): Живов, В.М., Успенский, Б.А. «Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России». В: *Языки культуры и проблемы переводимости*. Москва: Наука, 1987, *Электронный ресурс, Режим доступа к тексту*: [http://krotov.info/history/18/1/uspen\\_09.htm](http://krotov.info/history/18/1/uspen_09.htm)
- Житие протопопа Аввакума (1979): Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1979, 368 с.

- Замалеев (1987): Замалеев, А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI – XVI вв.). Ленинград: Наука, 1987, 248 с.
- Замалеев (1998): Замалеев, А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998, 270 с.
- Замалеев (б.г.): Замалеев, А.Ф. Лекции по истории русской философии. <http://www.rulit.net/books/lekcii-po-istorii-russkoj-filosofii-read-327097-1.html>
- Золотухина (1985): Золотухина, Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. Москва: Юрид. лит., 1985, 200 с.
- Кобзев (2002): Кобзев, А.И. Философия китайского неоконфуцианства. Москва: Вост. лит., 2002, 606 с.
- Колесов (1986): Колесов, В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1986, 312 с.
- Комарович (2002): Комарович, В.Л. «Культ рода и земли в княжеской среде XI – XIII вв.» В: *Из истории русской культуры: Т. II, Кн. I: Киевская и Московская Русь*. Сост. А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский. Москва: Языки славянской культуры, 2002, С. 8–29.
- Кузнецов (2000): Кузнецов, В.Г. «Русский путь». В: *Кузнецов В.Г., Нерушева Л.Г. Вселенная Россия: истины и мнимости*. Винница: ЧП Усатюк, 2000, С. 7–197.
- Кузнецов (2013): Кузнецов, В.Г. «Просвещение и онтология. Просвещения автохтонные: Европа». В: *Sententiae*, Вып. XXVIII, 2013, № 1, С. 120–137.
- Кузнецов (2014): Кузнецов, В.Г. «Просвещение и онтология. Просвещения автохтонные: Китай». *Sententiae*, Вып. XXX, 2014, № 1, С. 129–146.
- Лазарев (2008): Лазарев, Е.С. «Харизматическое бремя полярного мифа». В: *Хара-Даван Э. Чингисхан. Великий завоеватель*. Москва: Вече, 2008, С. 5–26.
- Лаппо-Данилевский (1990): Лаппо-Данилевский, А.С. История русской общественной мысли и культуры XVII – XVIII вв. Москва: Наука, 1990, 293 с.
- Лихачев (1996): Лихачев, Д.С. «Предисловие». В: *Симеон Полоцкий. Вертоград многоцветный*: в 3 т. Т. 1. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996, С. IX–X.
- Лотман (1992): Лотман, Ю.М. Культура и взрыв. Москва: Гнозис; Прогресс, 1992, 272 с.
- Лукин (2000): Лукин, П.В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. Москва: Наука, 2000, 294 с.
- Лурье (б.г.): Лурье, С. Translatio Imperii. В: *Электронный ресурс. Режим доступа к тексту*: <http://svlourie.narod.ru./imperium/3rome.htm>
- Материалы для истории раскола (1879): Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые братством св. Петра митрополита. Под ред. Н. Субботина. Т. 5. Москва: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1879, (хххii) 390 с.
- Немчинов (2010): Немчинов, I.Г. Оповідальна ідентичність: Джерела російського великого історичного нарративу, Київ: Вид. НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2010, 372 с.
- Одесский (2000): Одесский, М.П. «Поэтика власти на Древней Руси». В: *Древняя Русь*, 2000, № 1, *Электронный ресурс, Режим доступа к тексту*: <http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187855>
- Панченко (1984): Панченко, А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Ленинград: Наука, 1984, 205 с.
- Платонов (2006): Платонов, С.Ф. Курс русской истории. Москва: Вече, 2006, 592 с.
- Плюханова (1982): Плюханова, М.Б. «О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в.» В: *Художественный язык средневековья...*, 1982, С. 184–200.
- Плюханова (1995): Плюханова, М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. Санкт-Петербург: Акрополь, 1995, 336 с.
- Попов (1886): Попов, В. Симеон Полоцкий как проповедник. Москва: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1886, 98 с.
- Прозоров (2011): Прозоров, Л.Р. Русские богатыри – языческие титаны и полубоги. Москва: Эксмо, Яуза, 2011, 288 с.
- Проскурина (2006): Проскурина, В. Мифы империи: Литература и власть в эпоху Екатерины II. Москва: НЛЮ, 2006, 328 с., ил.

- Пушкарев (1982): Пушкарев, Л.Н. Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII в. Очерки истории. Москва: Наука, 1982, 288 с.
- Румянцева (1986): Румянцева, В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. Москва: Наука, 1986, 264 с.
- Русская мысль в век Просвещения (1991): Русская мысль в век Просвещения. Под ред. Н.Ф. Уткиной, А.Д. Сухова. Москва: Наука, 1991, 280 с.
- Рыбаков (1987): Рыбаков, Б.А. Язычество Древней Руси. Москва: Наука, 1987, 783 с.
- Сазонова (1996): Сазонова, Л.И. «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого: история создания, поэтика, жанр». В: *Симеон Полоцкий. Вертоград многоцветный*: в 3 т. Т. 1. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996, С. XI–LI.
- Симеон Полоцкий (1990): Симеон Полоцкий. Вирши. Минск: Маст. літ., 1990, 447 с.
- Симеон Полоцкий (1996–2000): Симеон Полоцкий. «Вертоград многоцветный»: в 3 т. В: *Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte*. Band 10 (I–III). Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996–2000.
- Татарский (1886): Татарский, И. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. Москва: Типография М. Г. Волчанинова, 1886, 343 с.
- Тимофеев (1987): «Из “Временника” Ивана Тимофеева». Подгот. текста, пер. и комм. В.И. Охотниковой. В: *Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI – начало XVII веков*. Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. Москва: Худ. лит., 1987, С. 282–317.
- Трепавлов (2007): Трепавлов, В.В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV – XVIII вв. Москва: Вост. лит., 2007, 255 с.
- Трубачев (1999): Трубачев, О.Н. *Indoarica* в Северном Причерноморье. Москва: Наука, 1999, 320 с.
- Трубачев (2005): Трубачев, О.Н. В поисках единства: взгляд филолога на проблему истоков Руси. Москва: Наука, 2005, 286 с.
- Успенский (1982): Успенский, Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен. В: *Художественный язык средневековья...*, 1982, С. 201–235.
- Успенский (1998): Успенский, Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). Москва: Языки русской культуры, 1998, 680 с.
- Успенский (2000): Успенский, Б.А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. Москва: Языки русской культуры, 2000, 144 с.
- Федотов (1991): Федотов, Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Москва: Прогресс; Гнозис, 1991, 192 с.
- Филофей (1984): Послания старца Филофея. В: *Памятники литературы Древней Руси...*, 1984, С. 436–455.

Статья одержана редакцією 22.07.2013

## REFERENCES

- Abraham Palitsyn's story about the siege of Trinity-Sergius Monastery. [In Russian]. In: *Literary Legacy of Ancient Russia: End of XVI – early XVII centuries*. Moscow: Hudozhestvennaja literatura, 1987, P. 162–281. [= Авраамий Палицын, 1987]
- Andreeva, L.A. Sacralization of power in the history of Christian civilization in Latin West and the Orthodox East. [In Russian]. Moscow: Lodomir, 2007, 304 p. [= Андреева, 2007]
- Averintsev, S.S. Poetics of early Byzantine literature. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1977, 320 p. [= Аверинцев, 1977]
- Berman, V.I. «Reader of lives (hagiographic canon in Russian tradition of the Middle Ages and its perception)». [In Russian]. In: *Artistic language of the Middle Ages*. Moscow: Nauka, 1982, P. 159–183. [= Берман, 1982]

- Bylinin, V.K., Zvonareva, L.U. «Poetry of Simeon Polockij». [In Russian]. In: *Simeon Polockij. Verse*. Minsk: Mast. lit., 1990, P. 5–20. [= Былинин, Звонарева, 1990]
- Derzhavin, G.R. Works. [In Russian]. Moscow: Pravda, 1985, 576 p. [= Державин, 1985]
- Dolgov, V.V. Life and customs of ancient Russia. Everyday worlds XI – XIII centuries. [In Russian]. Moscow: Jauza, Eksmo, 2007, 512 p. [= Долгов, 2007]
- Epistles of Philotheus. [In Russian]. In: *Literary Legacy of Ancient Rus. End XV – the first half of the XVI century*. Moscow: Hudozhestvennaja literatura, 1984, P. 436–455. [= Филофей, 1984]
- Fedotov, G.P. Spiritual poems (Russian popular belief in spiritual poetry). [In Russian]. Moscow: Progress; Gnosis, 1991, 192 p. [= Федотов, 1991]
- From the «Annals» by Ivan Timofeev. [In Russian]. In: *Literary Legacy of Ancient Russia: End of XVI – early XVII centuries*. Moscow: Hudozhestvennaja literatura, 1987, P. 282–317. [= Тимофеев, 1987]
- Gorsky, V.S. Philosophical ideas in the culture of Kievan Rus XI – the beginning of XII. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka, 1988, 213 p. [= Горский, 1998]
- Goryunkov, S.V. Unknown Ancient Russia, or how to learn a language epics. [In Russian]. St. Petersburg: Aletheia, 2010, 232 p. [= Горюнков, 2010]
- Granet, M. Chinese thought from Confucius and Lao-tzu. [In Russian]. Moscow: Algorithm, 2008, 528 p. [= Гране, 2008]
- Gromov, M.N., Kozlov, N.S. Russian philosophical thought X – XVII centuries. [In Russian]. Moscow: MGU, 1990, 288 p. [= Громов, Козлов, 1990]
- Kobzev, A.I. Philosophy of the Chinese Neo-Confucianism. [In Russian]. Moscow: Vostochnaja Literatura, 2002, 606 p. [= Кобзев, 2002]
- Kolesov, V.V. Human world in the word of ancient Russia. [In Russian]. Leningrad: Leningrad State University, 1986, 312 p. [= Колесов, 1986]
- Komarovich, V.L. «Cult of family and land in princely environment XI – XIII centuries». [In Russian]. In: *From the history of Russian culture*. Vol. II. Moscow: Languages of Slavic culture, 2002, P. 8–29. [= Комарович, 2002]
- Kuznetsov V.G. «Enlightenment and ontology. Autochthonous Enlightenments China». [In Russian]. In: *Sententiae*, Iss. XXX, 2014, № 1, P. 129–146. [= Кузнецов, 2014]
- Kuznetsov, V.G. «Enlightenment and ontology. Autochthonous Enlightenments: Europe». [In Russian]. In: *Sententiae*, Iss. XXVIII, 2013, № 1, P. 120–137. [= Кузнецов, 2013]
- Kuznetsov, V.G. «Russian way». [In Russian]. In: *Kuznetsov V.G., Nerusheva L.G. Universe of Russia: truth and imaginary*. Vinnytsia: PE Usatyuk, 2000, P. 7–197. [= Кузнецов, 2014]
- Lappo-Danilevsky, A.S. History of Russian social thought and culture XVII – XVIII centuries. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1990, 293 p. [= Лаппо-Данилевский, 1990]
- Lazarev, E.S. «Charismatic burden of polar myth». [In Russian]. In: *Khara-Davan E. Genghis Khan. Great conqueror*. Moscow: Veche, 2008, P. 5–26. [= Лазарев, 2008]
- Life of Archpriest Avvakum, Written by Himself, and his other works. [In Russian]. Irkutsk: Siberian Publishing House, 1979, 368 p. [= Жизнь протопопа Аввакума, 1979]
- Likhachev, D.S. «Preface». [In Russian]. In: *Simeon Polockij. Vertograd mnogocvĕtnyj*: in 3 vol. Vol. 1. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996, P. IX–X. [= Лихачев, 1996]
- Lotman, M. Culture and explosion. [In Russian]. Moscow: Gnosis; Progress, 1992, 272 p. [= Лотман, 1992]
- Lukin, P.V. Traditional notions of state power in Russia in XVII century. [In Russian]. Moscow: Nauka, 2000, 294 p. [= Лукин, 2000]
- Lurie, S. «Translatio Imperii». [In Russian]. In: *Electronic resource, Mode of access to text*: <http://svlourie.narod.ru/imperium/3rome.htm> [= Лурье, б.г.]
- Materials for the history of the Raskol in the first period of its existence, issued by the Brotherhood of St. Metropolitan Peter, edited by N. Subbotin. [In Russian]. Vol. 5. Moscow: Typography E. Lissner and J. Roman, 1879, (xxxii) 390 p. [= Материалы для истории раскола, 1879]
- Nemtchinov, I.G. Narrative identity: The sources of Russian historical great narrative. [In Ukrainian]. Kyiv: Vyd. Dragomanov NPU, 2010, 372 p. [= Немчинов, 2010]

- Odesskij, M.P. «Poetics of power in ancient Rus». [In Russian]. In: *Ancient Rus*, 2000, № 1, *Electronic resource, Mode of access to text: <http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1187855>* [= Одесский, 2000]
- Panchenko, A.M. Russian culture on the eve of the reforms of Peter the Great. [In Russian]. Leningrad: Nauka, 1984, 205 p. [= Панченко, 1984]
- Platonov, S.F. Course of Russian history. [In Russian]. Moscow: Veche, 2006, 592 p. [= Платонов, 2006]
- Plyuhanova, M.B. Plots and symbols of the Moscow kingdom. [In Russian]. St. Petersburg: Acropolis, 1995, 336 p. [= Плюханова, 1995]
- Plyuhanova, M.B. «Some features of personal consciousness in Russia XVII». [In Russian]. In: *Artistic language of the Middle Ages*. Moscow: Nauka, 1982, P. 184–200. [= Плюханова, 1982]
- Popov, V. Simeon Polockij as a preacher. [In Russian]. Moscow: Typography E. Lissner and J. Roman, 1886, 98 p. [= Попов, 1886]
- Proskurina, V. Myths of Empire: Literature and Power in the reign of Catherine II. [In Russian]. Moscow: New Literary Review, 2006, 328 p. [= Проскурина, 2006]
- Prozorov, L.R. Russian heroes – pagan titans and demigods. [In Russian]. Moscow: Eksmo, Jauza, 2011, 288 p. [= Прозоров, 2011]
- Pushkarev, L.N. Political thought in Russia. The second half of the XVII century. Essays of history. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1982, 288 p. [= Пушкарев, 1982]
- Rumyantseva, V.S. People's anti-clerical movement in Russia in the XVII century. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1986, 264 p. [= Румянцева, 1986]
- Russian thought in the Age of Enlightenment. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1991, 280 p. [= Русская мысль в век Просвещения, 1991]
- Rybakov, V.A. Paganism of Ancient Rus. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1987, 783 p. [= Рыбаков, 1987]
- Sazonova, L.I. «Vertograd mnogocvĕtnyj» by Simeon Polockij: history, poetics, genre». [In Russian]. In: *Simeon Polockij. Vertograd mnogocvĕtnyj*: in 3 vol. Vol. 1. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996, P. XI–LI. [= Сафонова, 1996]
- Simeon Polockij. Verse. [In Russian]. Minsk: Mast. lit., 1990, 447 p. [= Симоен Полоцкий, 1990]
- Simeon Polockij. Vertograd mnogocvĕtnyj: in 3 vol. [In Russian]. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1996–2000. [= Симоен Полоцкий, 1996–2000]
- Tatarsky, I. Simeon Polockij (his life and work). Research experience of the history of education and the inner life of the Church in the second half of the XVII century. [In Russian]. Moscow: Typography M. G. Voltchaninov, 1886, 343 p. [= Татарский, 1886]
- Trepavlov, V.V. «White Tsar»: an image of the monarch and the idea of citizenship among the peoples of Russia XV – XVIII centuries. [In Russian]. Moscow: Vostochnaja Literatura, 2007, 255 p. [= Трепавлов, 2007]
- Trubachov, O.N. In search of unity: a view of the philologist on the problem of the origins of Russia. [In Russian]. Moscow: Nauka, 2005, 286 p. [= Трубачев, 2005]
- Trubachov, O.N. Indoarica in the Northern Black Sea. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1999, 320 p. [= Трубачев, 1999]
- Uspenskij, B.A. Tsar and Emperor: The anointing as king and semantics of royal titles. [In Russian]. Moscow: Languages of Russian Culture, 2000, 144 p. [= Успенский, 2000]
- Uspenskij, B.A. «Tsar and impostor: imposture in Russia as a cultural-historical phenomenon». In: *Artistic language of the Middle Ages*. [In Russian]. Moscow: Nauka, 1982, P. 201–235. [= Успенский, 1982]
- Uspenskij, B.A. Tsar and Patriarch: the charisma of power in Russia (Byzantine model and its Russian rethinking). [In Russian]. Moscow: Languages of Russian Culture, 1998, 680 p. [= Успенский, 1998]
- Vasilyev, L.S. The Genesis of Chinese thought (the emergence of basic world outlook and mentality). [In Russian]. Moscow: Nauka, 1989, 309 p. [= Васильев, 1989]

- Zamaleev, A.F. East Slavic thinkers: the Middle Ages. [In Russian]. St. Petersburg: Publisher of St. Petersburg University, 1998, 270 p. [= Замалеев, 1998]
- Zamaleev, A.F. Lectures on the history of Russian philosophy. [In Russian]. In: *Electronic resource. Mode of access to text*: <http://www.rulit.net/books/lekcii-po-istorii-russkoj-filosofii-read-327097-1.html> [= Замалеев, б.г.]
- Zamaleev, A.F. Philosophical thought in medieval Russia (XI – XVI centuries.). [In Russian]. Leningrad: Nauka, 1987, 248 p. [= Замалеев, 1987]
- Zhivov, V.M., Uspensky, B.A. «Tsar and God: Semiotic aspects of the sacralization of the monarch in Russia». [In Russian]. In: *Languages and Cultures of translatability problems*. Moscow, 1987, *Electronic resource, Mode of access to text*: [http://krotov.info/history/18/1/uspens\\_09.htm](http://krotov.info/history/18/1/uspens_09.htm) [= Живов, Успенский, 1987]
- Zolotukhina, N.M. Development of Russian medieval political and legal thought. [In Russian]. Moscow: Juridicheskaja literatura, 1985, 200 p. [= Золотухина, 1985]

Received 22.07.2013

---

*Vsevolod Kuznetsov*

**Enlightenment and Ontology. Ontological Aspects of the Russian Pre-Enlightenment**

This article opens the cycle of studies of the «borrowed» (non-autochthonous) Enlightenment. It deals with the processes of Enlightenment in Russia.

The author proves that in the Russian civilization prior to the Enlightenment period (XIV – the beginning of the XVII cent.) there worked a mechanism of ontologization through sacralization. This mechanism is characterized by two specific features: (a) the source of the being-energies was a sacred place – «Holy Rus'», (b) the Being-Transmitter was the Ruler who also had a sacred status.

The prerequisite of the emergence of Enlightenment intentions in Russian culture became the crisis of civilizational structures of ontologization (XVI–XVII cent.). The character of these intentions was greatly determined by the growing influence of European culture.

On the example of Simeon of Polotsk, the author shows that the specificity of Russian Pre-Enlightenment was based (1) on the traditional mechanisms of ontologization and (2) on the reproduction of system of views on the Sacred Power and the Sacred Monarch. Simeon's Enlightenment ontology was composed of Christian Illuminism and the transfer of Being-Transmitter's role to the Enlightener-Prophet.

---

*Vsevolod Kuznetsov, Senior lecturer of Philosophy Department at Vinnytsia National Technical University,*

*Всеволод Кузнецов, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету*

*Всеволод Кузнецов, старший преподаватель кафедры философии Винницкого национального технического университета*

*e-mail: okkuznetsov@rambler.ru*

---