

Список иллюстраций

Рис. 1.1. Дерево познания (школа Гуго Сен-Викторского)

Рис. 1.2. Дерево познания (школа Абеляра)

Рис. 1.3. Дерево знания Юрия Крижанича

Рис. 2.1. Геометрическое представление Д. Э. Вагенхальса предложения 99 «Метафизических элементов» Прокла

Благодарности

Перед вами — книга, по теме которой я начал работать более 20 лет назад, в то время намереваясь ограничиться одной журнальной статьей. После того как несколько журналов ее отклонили и она начала разрастаться до объемов, превышающих журнальную статью, я на несколько лет убрал ее в стол. Время от времени я доставал ее, стряхивал с нее пыль, вносил поправки, изменения или добавления и показывал ее какому-нибудь коллеге либо студенту. Обычной реакцией было вежливое молчание, пока я не показал ее Кристиану Раффенспергеру, профессору истории в университете Виттенберга (Огайо), заметившему, что ее тема и объем вполне подходят для небольшой книги, которая могла бы заинтересовать издательство Arc Humanities Press. Спасибо, Крис.

Одним из первых, кто поддержал мою книгу на том этапе, когда она еще была статьей, стал Игорь Шевченко (1922–2009) из Гарвардского университета, специалист в области византистики и славистики, суровый критик многих других моих работ. По какой-то причине эта статья ему понравилась. В то время, когда я хватался за любую соломинку, он протянул мне руку поддержки.

Сигрид Ховест, глава Press Office Münster, нашла фотографа, который сделал фотографию резной фигуры «Диалектика», находящейся в Мирном зале ратуши Мюнстера, и получила права на ее использование для оформления обложки этой книги.

Памела Матц, кандидат на получение степени магистра свободных искусств в области исследований Средневековья в школе заочного обучения при Гарвардском университете, составила

библиографию по исследуемой теме в рамках своих обязанностей научного ассистента.

Кроме того, я хотел бы поблагодарить Эрина Томаса Дейли, редактора Arc Humanities Press, который с максимальным профессионализмом наблюдал за всем процессом публикации книги. Мне повезло, что Кэтрин Данн было поручено приложить к подготовке текста все свои выдающиеся редакторские навыки.

Два моих коллеги, Саймон Франклин, профессор славистики в Кембриджском университете, и Дэвид Голдфранк, профессор русской истории в Джорджтаунском университете, прочли почти полный окончательный вариант книги и дали ценную обратную связь, а также указали на необходимые исправления. Они не несут ответственности за какие-либо оставшиеся ошибки.

Введение

Одним из самых малоисследованных и неверно понимаемых аспектов европейской истории является сравнительное воздействие, которое западная и восточная церкви оказывали каждая на свою культуру. Это особенно верно по отношению к культуре Древней Руси. Даже в научных исследованиях в основном преобладают довольно наивные представления о развитии высокой культуры (или ее отсутствии) на Руси в период до Нового времени. Чаще принято критиковать церковь, нежели пытаться понять ее позицию. Одна из таких точек зрения состоит в том, что православная церковь подавляла развитие восточнославянской интеллектуальной мысли.

Эта точка зрения имеет давнюю традицию как среди исследователей, так и среди мыслителей-историософов; одним из ее позднейших сторонников является историк Фрэнсис Томсон. Ему принадлежит ряд основательных филологических работ, однако иногда он, по мнению некоторых ученых, высказывал довольно сомнительные соображения относительно сущности древнерусской культуры¹. По утверждению Томсона, православная церковь воспрепятствовала «естественному» развитию древнерусской культуры: «Не монголы ответственны за интеллектуальную изоляцию Руси... а церковь» [Thomson 1978: 120]². В другой статье

¹ Так, А. Поппэ называет выводы Томсона «спорными» [Poppe 1987: 290], а А. А. Алексеев считает, что «Томсон проявляет полное равнодушие к лингвистическим фактам» [Алексеев 1996: 287]. Эти и другие критические высказывания о его взглядах Томсон перечисляет в своей монографии «The Intellectual Silence of Early Russia: Some Introductory Remarks» («Интеллектуальное молчание ранней России: некоторые вступительные замечания») (см. ниже).

² Впоследствии, 21 год спустя, Томсон сформулировал это утверждение иначе, однако общий смысл остался неизменным.

он писал, что именно «русская церковь, ошибочна считавшая себя хранительницей всех ценностей православия... оставалась препятствием к интеллектуальному прогрессу до тех пор, пока ее хватку не разомкнул Петр Великий» [Thomson 1983: 65]. Подобные оценки православной церкви вполне совпадают с воззрениями российских либеральных мыслителей конца XIX — начала XX в.³ Ранее, в 1978 г., Томсон задавался вопросом: «Где русский Пьер Абеляр? Где интеллектуальное брожение, подобное тому, которое было вызвано в XI в. учением Беренгария о пресуществлении или в XII в. — учением Гильберта Порретанского о Троице?» [Thomson 1978: 120]. Десятью годами позже он ответил на собственный вопрос, объявив, что отказывается от поисков: «Нет смысла искать русского Абеляра» [Thomson 1988: 70].

Вариант вопроса «Где русский Абеляр?» Томсон задал лично мне в форме: «Разве у них был свой Платон?»⁴ Возможно, его и не было, однако в отношении восточного христианства есть все основания утверждать, что оно, как и западное, унаследовало платоновские идеи. На вопрос, кому принадлежит Платон, в определенной мере уже ответил американский автор английского происхождения Роберт Пейн (1911–1983):

Когда александрийцы читали Платона и его последователей, они рассматривали эти теории в свете собственных воззрений; так же поступали антиохийцы, евреи и арабы, а много позже — французы, немцы, англичане и американцы; и все

³ См., например, критические высказывания П. Н. Милюкова о русской церкви [Miliukov 1962]. Отвечая Игорю Шевченко, заметившему, что его работы страдают «предвзятым отношением к православию», Томсон превзошел любого русского либерала и высказал предположение, что русская церковь, возможно, не была православной: «Безусловно, она [статья Томсона «Nature of the Reception». — Д. О.] резко критикует раннюю русскую церковь за богословскую немоту и вульгарный формализм (в которых нет ничего удивительного, учитывая тот факт, что многие важнейшие догматические труды Отцов Церкви так и не были переведены), однако нигде в этой (или любой другой) статье автор *не идентифицирует* раннюю русскую церковь с православием» (курсив мой. — Д. О.) [Thomson 1994: 500]. Вероятно, имелось в виду, что автор не считает «раннюю русскую церковь» *идентичной* православию.

⁴ В ответ на вопрос из зала на конференции в Институте Кеннана (Вашингтон, 26 мая 1988 г.).

видели в Платоне нечто от себя самих, толкуя его слова по собственному желанию. В платоновской теории есть что-то текучее; эти воды можно окрасить в какой угодно цвет, но они останутся платоновскими. В огромных пространствах разума Платона получили осмысление все вещи, и неудивительно, что он оставляет свой след в каждом, кто припадал к этому источнику [Payne 1957: 46].

Впрочем, проблема может состоять не столько в том, что у них не было Платона, сколько в том, что у них не было Аристотеля.

По мнению языковеда-слависта голландского происхождения Уильяма Ведера, Томсон «рассматривает проблему древнерусской культуры с западных позиций и на основе западной системы ценностей» [Veder 1994: 20]. Проблема, которую имеет в виду Ведер и в связи с которой поднимает вопросы Томсон, заключается в том явлении, которое богослов и историк Георгий Флоровский (1893–1979) назвал «интеллектуальным молчанием» русской культуры [Флоровский 2014: 271]. В 1962 г. Флоровский поместил в дискуссионном разделе журнала «Slavic Review» фундаментальную статью, в которой заявил, что «наиболее острый вопрос для историка культуры Древней Руси звучит так: в чем заключается причина того, что можно назвать ее интеллектуальным молчанием?» [Там же]. Возможно, имеет смысл более подробно изложить здесь рассуждения Флоровского и непосредственные отклики на них, поскольку в них очерчена значительная часть вопросов, рассматриваемых в этой книге.

Флоровский начинает с русской историографии XIX в., где, по его мнению, «сложился определенный шаблон», в соответствии с которым русская история «делится на две части: старый и новый, древний и современный периоды» [Там же: 257]. В качестве границы между ними рассматривается эпоха Петра I (годы правления — 1682–1725), которую Флоровский называет «реформой». С его точки зрения, «изначально эта трактовка была изобретена пионерами реформы в целях оправдания разрыва с прошлым, который они понимали, как радикальный и безвозвратный, и в то же время она утверждалась в целях апологетики реформы» [Там же]. Следовательно, согласно Флоровскому,

«история Древней Руси должна была предстать таким образом, чтобы не осталось сомнений, что реформа была жизненно необходима. В этом контексте “древнее” означало устаревшее, бесплодное и застывшее без развития, примитивное и отсталое. Напротив, “новое” представало в радужных тонах как великое достижение и славнейшая перспектива. Вся история допетровской России стала рассматриваться в качестве некой предыстории, на темном фоне которой блеск нарождающейся новой культуры высвечивался особенно контрастно; или как длительный период младенчества и незрелости, когда нормальное развитие было приостановлено; или, скорее, как длительный подготовительный период для мессианского века, который, наконец, настиг Россию в царствование Петра» [Там же: 257–258].

Далее он указывает, что, согласно этой точке зрения, настоящая «история» России начинается только при Петре, а значит, «только в это время Россия вошла в стадию истории и цивилизации — конечно, в качестве запоздалого пришельца, к своему несчастью задержавшегося в развитии и потому вынужденного оставаться длительное время в смиренном положении ученика, только открывающего для себя культурное достояние просвещенных наций» [Там же: 258]. По мнению Флоровского, одним из последствий этой задержки явилось то, что Древняя Русь превратилась в «поле для деятельности антикваров, а не историков» [Там же: 260]. Далее он связывает этот шаблон в интерпретации русской истории с общей схемой, прилагаемой к европейской истории: «Всю историю европейской цивилизации обычно представляют... как историю прогрессивной эмансипации культуры от давящего контроля официальной религии или церкви. Эта трактовка восходит отчасти к философии Просвещения, отчасти — к позитивизму. Она представлена также в русской историографии. При таком способе оценки вся Древняя Русь в одночасье дискредитируется» [Там же: 261].

По мнению Флоровского, сторонники этого взгляда неизбежно отождествляли «культуру» с «критицизмом» и полагали, что «только критические течения внутри официальной культуры... могли бы иметь значение культуры как таковой» [Там же]. Сле-

довательно, они были склонны считать, что древнерусская культура «всецело определялась религией, была подчинена ее догматическим и ритуальным предписаниям» [Там же]. Это очень важный вопрос, к которому я вернусь позже.

По утверждению Флоровского, «пришла пора, когда история Древней Руси должна быть тщательно пересмотрена и, возможно, даже переписана... как история, заслуживающая отдельного исследования, а не как прамбула к истории новой России» [Там же: 262]. Чтобы положить начало процессу переработки и возможного переписывания, Флоровский приводит предположение австрийского и российского филолога-слависта Ватрослава Ягича (1838–1923), что «в X в. у славянской цивилизации был шанс развиваться в третью культурную силу, способную сравниться с латинской и греческой» [Флоровский 2014; Jagić 1867: 52, 66]. Если славянская цивилизация, центр которой располагался в Болгарии, находилась тогда в такой позиции, как описывает Ягич, возникает вопрос, почему она не развилась «в третью культурную силу». Флоровский также задается вопросом, почему Русь XI–XII вв., которая «не была изолирована от Византии и Запада, равно как и от Востока» и в которой «почва уже была приготовлена», не ответила на «культурный вызов» [Флоровский 2014: 265].

Флоровский указывает, что с тех пор исследователи пытались ответить на этот вопрос и пришли к различным ответам. Некоторые сосредоточились на особенностях бытования византийского культурного наследия в Древней Руси. Историк Русской православной церкви Е. Е. Голубинский (1834–1912) заявлял, что Древняя Русь, в сущности, не сумела усвоить византийскую культуру и усилия киевского князя Владимира I (годы правления — 978–1015) принести на Русь просвещение потерпели неудачу: «...оно у нас не принялось и не привилось и почти тотчас же после введения совершенно бесследным образом исчезло» [Голубинский 1900, 1: 701]. Таким образом, взгляды Голубинского вполне соответствуют русской историографии XIX в., согласно которой Русь до петровских реформ представляла собой нечто «устаревшее, бесплодное и застывшее без развития, примитивное и отсталое».

Другой ответ в статье «Трагедия интеллигенции» (1927) предложил русский религиозный философ и историк Г. П. Федотов (1886–1951), утверждавший, что препятствием для развития философской мысли в Древней Руси стала не неспособность к усвоению византийской культуры, а восприятие византийской практики, позволявшей богослужение и распространение религиозных книг на местных национальных языках вместо греческого. В противоположность западной церкви, которая требовала, чтобы образование и богослужение велись на латыни, благодаря чему для европейцев открывался доступ к классической учености, на Руси греческие тексты имели хождение в переводах (в основном это были переводы религиозных книг, выполненные в Болгарии). Таким образом, на Руси отсутствовал стимул к изучению греческого языка, что, соответственно, исключало и доступ ко всей древнегреческой литературе и философии⁵. Федотов высказывает мысль, особенно актуальную для этой книги: «В грязном и бедном Париже XII в. гремели битвы схоластиков, рождался университет; в “золотом” Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, — ничего, кроме подвига печерских иноков, славивших летописи и патерики» [Федотов 1952: 20].

Флоровский признает, что «картина, написанная воображением Федотова, патетична», но задается вопросом, «насколько справедливы его аргументы» [Флоровский 2014: 267]. Несколько страниц ниже он ставит «наиболее острый вопрос для историка культуры Древней Руси», а именно: «В чем заключается причина того, что можно назвать ее интеллектуальным молчанием?» [Там же: 271]. Хотя в древнерусских княжествах существовала «великая культура», а также имела место «немалая активность в политической и социальной жизни, включая идеологическую сферу», «не было создано ничего оригинального и выдающегося в сфере мысли, как теологической, так и свет-

⁵ Впоследствии рассуждения Федотова продолжит Томсон, назвав причиной «интеллектуального молчания» древнерусской культуры «то обстоятельство, что незнание греческого препятствовало непосредственному доступу к сокровищам византийской учености, а ограниченный круг переводных текстов мало способствовал интеллектуальной стимуляции» [Thomson 1988: 68–69].

ской». Для тех, кто исходит из предпосылки, что Древняя Русь была «отсталой и примитивной», ответ на этот вопрос прост. Однако Флоровский призывает не поддаваться «искушениям легких ответов» и предостерегает, что «все простые ответы — не более чем уход от темы» [Там же: 271–272].

Отказываясь задействовать понятие «русская душа» для попытки ответить на этот вопрос, Флоровский прослеживает особенности бытования византийского наследия в Древней Руси, но избирает иной путь, нежели Голубинский и Федотов. Отталкиваясь от их категоричных формулировок, он приходит к мнению, что Древнюю Русь захлестнули «необъятные богатства культурного материала», предложенные Византией в таких объемах, которые «просто невозможно было усвоить сразу» [Там же: 273]. В противоположность Голубинскому, полагавшему, что Русь отторгла византийское просвещение, Флоровский утверждает: «Кризис состоял в том, что византийские достижения были приняты, но византийская пытливость — не усвоена» [Там же: 274]. В заключение он указывает, что «в сокровищнице древнерусской культуры» находятся «нетленные достижения»: «величие древнерусского религиозного искусства», «проникновенность, свежесть и сила русского религиозного искания», а также «глубокие гуманистические ценности, которые можно понять как своеобразные, архаические, экзотические в сравнении с теми, что бытовали на Западе». В связи с этим Флоровский приходит к выводу, что «древнерусская культура с самого начала принадлежала к великой цивилизации, созданной на многомерном основании античной классической культуры, под творческим воздействием, руководством и вдохновением христианской веры и миссии» [Там же: 276].

После прочтения статьи Флоровского остается ощущение, что, несмотря на поставленные в ней пронизательные вопросы, среди глубоких наблюдений и высокой риторики трудно найти четкий ответ на сложный вопрос: «В чем заключается причина того, что можно назвать “интеллектуальным молчанием”?»

Поскольку статья Флоровского была помещена в дискуссионном разделе журнала «Slavic Review», она вызвала отклики со стороны двух других исследователей. Николай Андреев сосре-

точился на проблеме древнерусского язычества, не имеющей прямого отношения к рассматриваемой нами теме, и вопроса об «интеллектуальном молчании» непосредственно коснулся лишь единожды, высказав мнение, что Русь сама по себе не была отсталой; однако, «став провинцией Монгольской империи, начиная с XIII в. страна оказалась отрезана от Западной Европы» [Andreyev 1962: 21]. Ближе к концу статьи Андреев упоминает об «интеллектуальном философствовании» древнерусских иконописцев XV в.: «Некоторые композиции были столь сложными, что требовали объяснительного комментария и вызывали определенное интеллектуальное возбуждение» [Ibid.: 22]. В этих новшествах он видит начало «новой главы не только в истории русского религиозного искусства, но и в интеллектуальной истории Московской Руси, где новые, более созерцательные умонстроения стремились выразиться в новых композициях и техниках» [Ibid.].

В свою очередь, историк Джеймс Биллингтон (1929–2018), ученик Флоровского, поместил вопрос об «интеллектуальном молчании» в контекст трех других «основных задач»: «1) выделить различные периоды и регионы внутри культуры допетровской Руси; 2) определить причину ее “интеллектуального молчания”; 3) проанализировать ее внутреннюю структуру; 4) оценить по отдельности ее историческую судьбу и внутреннее наполнение» [Billington 1962: 24]. Разграничивая Киевскую Русь и Московию, он уделяет основное внимание последней. В связи с предполагаемым «интеллектуальным молчанием» Московии Биллингтон выделяет три внешних фактора: 1) «тяжелые приграничные условия»; 2) «решительное и жестокое подавление москвитями... политически развитой культуры ориентированных на Запад Новгорода и Пскова»; 3) «полное отсутствие античного наследия», обусловленное тем, что «как Киевская, так и Московская Русь находились далеко за пределами политического влияния (пусть даже входя в экономическую орбиту) эллинистических и романских государств» [Ibid.: 27–28]. По мнению Биллингтона, отчасти в силу этого отсутствия классического наследия Русь «никогда не требовала (по крайней мере, до XVII в.) четкой епархиальной

структуры и епископской иерархии для своей церкви, какого-либо повсеместно признанного свода канонического права или четкого разграничения между законом и моралью в гражданской сфере» [Ibid.: 28]. Биллингтон также отмечает важность двух южнославянских влияний на Русь: первое (в X–XI вв.) принесло «почти фундаменталистскую приверженность к наследуемым формам и формулам, а также тяготение в большей степени к эстетической, нежели философской культуре»; второе (в XIV в.) внедрило «более определенный антирационалистский уклон, несущий явный отпечаток антисхоластического исихастского мистицизма, свойственного Византии XIV в.» [Ibid.].

Флоровский ответил участникам дискуссии. Замечания Андреева он принял благосклонно и признал, что древнерусское язычество помогло подготовить почву для восприятия византийской культуры [Florovsky 1962: 37]. Однако утверждение Андреева, что монголы изолировали Русь от Западной Европы, он оставил без внимания.

На замечания Биллингтона он ответил более резко, оспаривая утверждение о культурном разрыве между Киевской Русью и Москвией: «Наследие Киевской Руси было неотъемлемой частью московской культурной традиции» [Ibid.: 35]. Кроме того, он возразил против мнения Биллингтона, что он (Флоровский) «склонен преуменьшать историческое значение древнерусской культуры», и признался, что «чутко откликается на вибрации древнерусской религиозной культуры в ее многообразных проявлениях» и «оценивает ее в общем и целом... положительно и довольно высоко» [Ibid.: 37]. Вопрос у него вызывает отнюдь не ее значимость: «Мы можем восхищаться наследием древнерусской культуры, однако, как историки, мы должны серьезно относиться к факту ее *исторического “неуспеха”*, внутреннего кризиса, трагического распада и гибели» [Ibid.: 39; курсив в оригинале].

Вместо того чтобы, подобно Биллингтону, искать решение загадки о древнерусском «интеллектуальном молчании» во «внешних факторах», Флоровский заявляет, что «будет искать его во внутренней структуре духовного мира Московии» [Ibid.: 40].

Утверждение Биллингтона о «тяжелых приграничных условиях» он опровергает на том основании, что подобные условия «не сдерживают и не замедляют расцвета искусств». Он упрекает Биллингтона, что «с исторической точки зрения он едва ли справедливо идеализирует государственное устройство и политику» Новгорода и Пскова. Кроме того, оба эти города были аннексированы Москвой, а «новгородское культурное наследие почти не понесло утрат» [Ibid.]. В «епархиальной структуре», упомянутой Биллингтоном, Флоровский усматривает скорее симптом, нежели фактор. Помимо этого, он считает несправедливым «слишком подчеркивать антиинтеллектуальный уклон исихастского движения, которое скорее находилось в русле греческой интеллектуальной традиции» [Ibid.]. Свой ответ он завершает призывом к дальнейшему изучению источников: «В сущности, мы наиболее остро нуждаемся не в широком обсуждении определенных базовых тем, а в кропотливом исследовании источников, их критическом осмыслении и беспристрастной оценке» [Ibid.: 42].

Основные точки расхождения между Флоровским и Биллингтоном включают в себя отношение Московии к более ранним русским княжествам и внешние факторы, поспособствовавшие тому, в чем оба исследователя видят «интеллектуальное молчание» Московии. Несмотря на то что, как указывает Флоровский, имела место значительная культурная преемственность между древнерусскими княжествами конца X–XIII вв., политическая преемственность между ними отсутствовала. Древнерусские княжества были децентрализованы, и киевский князь не пользовался неизменной лояльностью со стороны других древнерусских правителей. Под непрерывным контролем киевского князя находились только три территории: Киевское, Черниговское и Переяславское княжества [Ostrowski 2012: 30–34]. На мой взгляд, Флоровский убедительно опроверг значимость внешних факторов, которые, по утверждению Биллингтона, сдерживали интеллектуальное развитие Московии. Влияние же исихазма я более подробно рассмотрю в этой книге.

И Флоровский, и Биллингтон сходятся во мнении, что Московская Русь была подвержена «интеллектуальному молчанию»; они

спорят лишь о причинах, почему это произошло. Однако после 1962 г. появилось значительное количество исследований об интеллектуальной мысли в Московской Руси. Наконец, спустя 54 года вышла книга, в которой заявлялось, что одна из ее «ключевых целей состоит в том, чтобы подчеркнуть удивительное разнообразие русской религиозной, политической и социальной мысли в эту эпоху [с конца XV в. до конца XVIII в. — Д. О.]» [Hamburg 2016: 1]⁶. Исследователи все реже говорят об «интеллектуальном молчании» в Московской Руси, хотя продолжают спорить о том, на каком уровне находилось ее интеллектуальное самовыражение.

В 1963 г. Д. С. Лихачев (1906–1999), в то время член-корреспондент Академии наук СССР и профессор Ленинградского университета, выступил с эмоциональным откликом на дискуссию вокруг проблем древнерусской культуры. Подобно Флоровскому, Лихачев не видит разрыва между Киевской и Московской Русью и считает любые утверждения об их резко выраженных различиях «необоснованными» [Likhachev 1963: 115]. Он особо подчеркивает роль, которую играли в древнерусской культуре иконопись и архитектура, и отмечает, что, хотя эти искусства и «молчаливы», они «говорят беззвучным языком цвета и линии... и, следовательно, не менее интеллектуальны». По его мнению, некорректно критиковать древнерусскую литературу за отсутствие в ней своего Данте или Шекспира, поскольку эти два литературных гиганта «не могут служить мерилom для литературы Древней Руси» [Ibid.: 118]. Ее литература «имела фольклорный характер и была полностью лишена индивидуализма». Лихачев использует сравнение с вышивальщицей: «Нельзя требовать от народной вышивальщицы, чтобы при помощи ниток она создала картину, которая поставит ее имя на один уровень с гением Рембрандта» [Ibid.]. По его определению, в древнерусской «ди-

⁶ Хэмбург критикует подход к Московии, характерный для книги Биллингтона «Икона и топор», как рассматривающий «контакты Руси с Западом скорее в психологической, нежели в интеллектуальной плоскости: в его [Биллингтона. — Д. О.] изложении страх, “фанатизм” и “радикализм” москвитов противопоставляются “городскому” и “светскому” Западу» [Hamburg 2016: 4–5].

пломатии, публицистике, разрешении юридических споров и так далее» первостепенное значение имела «историческая аргументация» [Ibid.: 119]. Лихачев приходит к выводу, что, если древнерусская культура и проявляла себя главным образом в «молчаливых» искусствах, это не значит, что она была «молчалива» в интеллектуальном плане: «Ее мировоззрение было облечено в форму искусства, а не научных трактатов» [Ibid.: 120]. Все, что утверждает Лихачев о древнерусском искусстве, архитектуре и литературе, представляется вполне справедливым, однако вызывает лишь один вопрос. В средневековой Западной Европе искусство, архитектура и литература тоже имели фольклорный, лишенный индивидуализма характер. Вопрос состоит в следующем: почему в Европе имели место также философские и теологические искания, а в Древней Руси — нет?

В 1994 г., через 32 года после того, как Флоровский написал свою статью, к вопросу об «интеллектуальном молчании» древнерусской культуры обратился Ведер. Отправной точкой для его рассуждений стал призыв Флоровского проводить как можно больше исследований, прежде чем предпринимать попытки общения [Veder 1994: 19]. Ссылаясь на Томсона как на «одного из последних учеников Андреева» и ученого, предпринявшего подробное исследование источников, к которому призывал Флоровский, Ведер высказал сомнение, что выводы Томсона отвечали всем критериям, выдвинутым Флоровским. «Хотя работы Томсона, несомненно, следуют призыву Флоровского к кропотливому изучению источников и их критическому осмыслению», Ведер считает их «не безоговорочно приемлемыми» в контексте «рекомендаций Флоровского насчет беспристрастной оценки и его призыва к обособленному исследованию культуры как системы ценностей и общественной функции» [Ibid.: 20].

Согласно Ведеру, прежде чем предпринимать сравнение определенной культуры с другой, следует провести «предварительное беспристрастное описание ее системы как таковой». В противном случае «неизбежно будут упущены многие более уместные наблюдения и обобщения, чем может дать сопоставление» [Ibid.]. Я должен признать, что не согласен с предложением Ведера. Кто

может определить, когда эта веха будет достигнута? Разве еще не существуют объективные описания древнерусской культуры? А если не существуют, по какой причине? Мне представляется, что анализ культуры может проводиться одновременно с ее сравнением с другими культурами, поскольку такое соизмерение способно поднять вопросы, которые могли бы и не возникнуть при работе с ее источниками. Кроме того, при ином подходе я бы не написал эту книгу.

Далее Ведер переходит к рассмотрению двух типов «книг» в средневековой *Slavia Orthodoxa*: тех, которые имели «богослужебную или официальную церковную функцию», и компиляций для чтения (четых сборников). Ни один из этих типов не обладает «текстуальной целостностью», и Ведер видит в этом преднамеренную особенность: «Разрушение структуры первоисточника и отсутствие текстуальной целостности в получившейся компиляции представляют собой явление, столь частое и распространенное в *Slavia Orthodoxa* как географически, так и хронологически, что их невозможно признать случайными» [Ibid.: 26]. Возможно, это так, но, подобно тому как Флоровский возражал Биллингтону, а Ведер — Томсону, читатель вполне может возразить Ведеру, что описанное им явление может являться скорее симптомом, нежели причиной того, что считается «интеллектуальным молчанием» русской культуры.

В 1999 г. при переиздании отдельным сборником ряда его статей Томсон написал к нему предисловие, в котором затронул проблему «интеллектуального молчания» и вместе с тем коснулся критических замечаний, вызванных его наблюдениями. Он отстаивает свое утверждение, что корпус переводных текстов, имевших хождение в Древней Руси раннего периода, сопоставим с содержанием библиотеки крупного провинциального византийского монастыря, и в подтверждение ссылается на составленный в 1201 г. каталог библиотеки монастыря Иоанна Богослова на острове Патмос [Thomson 1999: xi]⁷. Томсон заявляет, что в своих более

⁷ К сравнению с этой монастырской библиотекой Томсон прибегал и ранее [Thomson 1978: 117, 137–145].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru