
А. Л. АНДРЕЕВ

РАННЕЕ МОСКОВСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ: ФАЗА «ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО РАЗОГРЕВА» В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ*

Статья посвящена историко-социологическому анализу становления русской культуры Нового времени, в первую очередь – с точки зрения формирования ментальных предпосылок научной рациональности. В этой связи рассматриваются такие вопросы, как возникновение городского рационализма в России и на Западе, расширение познавательных мотиваций, уровень распространения грамотности, особенности динамики развития образования. На основе кросскультурных сопоставлений автор показывает, что процесс модернизации в России имел в значительной мере самостоятельный характер и развивался в «параллельно» ренессансной Европе, хотя и в несколько иных формах.

Ключевые слова: модернизация, городской рационализм, Возрождение, православная ментальность, интеллектуальные практики, интеллектуальные среды, интеллектуальное соперничество, фаустовский дух, грамотность.

Сопоставляя Россию с другими народами и государствами, надо учитывать, что социально-историческое развитие – это не монотонно линейный, а циклический процесс, где периоды подъема чередуются с эпохами застоя и упадка. Каждой стране и каждой цивилизации присущ свой собственный, сугубо индивидуальный ритм такого чередования, вследствие чего фазы их исторического развития отнюдь не синхронизированы. Так, пережив в VIII–IX веках краткий взлет так называемого Каролингского возрождения, Западная Европа с начала X века входит в довольно длительную полосу снижения уровня культуры и образованности. На Руси же именно это столетие открывает цикл восходящего движения. Однако к тому моменту, когда в Европе начинается новый интеллектуальный подъем – время Ансельма Кентерберийского, Абеяра, Альберта Великого, – пик этого цикла был уже достигнут или даже пройден. Здесь образовательные (и шире – интеллектуальные)

* Исследование выполнено в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», проект № НК-582П.

практики на продолжительное время «законсервировались» и стали приобретать инерционный характер.

Когда же заканчивается инерционная фаза и в динамике русского Просвещения появляются признаки дальнейшего движения вперед, говорящие о наступлении нового цикла развития? Этот момент было бы естественно связать с объединением русских земель вокруг Москвы, формированием политического ядра будущей России и становлением единой национальной культуры. Свои, причем весьма значительные, преимущества были и у соперников Москвы, самыми перспективными среди которых были Тверь и Вильно. Но Москва смогла победить их потому, что олицетворяла собой определенный исторический выбор, который в большей степени, чем другие возможные варианты, соответствовал настроениям, склонностям или, если угодно, *исторической интуиции* народной массы.

Однако выбор, о котором мы сейчас говорим, не всем представлялся и представляется оправданным. Более того, для некоторых историков, социологов и публицистов он явился своего рода «новым грехопадением», значительно усугубившим изначально тяготеющее над православной Русью проклятие «восточного варварства». Как же обосновывается утверждение о том, что старомосковская ментальность была несовместима с распространением наук и прогрессом образованности?

Репрессивные практики не дают для этого особенно убедительных аргументов, поскольку на общем фоне эпохи Россия в этом плане не была каким-то исключением. Остаются вербальные свидетельства об умонастроениях, например послания восточных патриархов по вопросу об организации в Москве школьного образования, в которых содержатся угрозы «хотящим сему делу препинание творити». Однако, как показали новейшие исследования, все подобные пассажи представляют собой «общие места», своего рода ритуальные формулы, имеющие в виду некую абстрактную ситуацию противодействия просвещению, а отнюдь не каких-то конкретных противников (Фонкич 2009: 83–84). В этой же связи часто ссылаются на сентенции московских церковных публицистов, в которых они говорят о своем невежестве как о добродетели: «...яз селской человекъ, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читях, ни с мудрами философы в беседе не бывал, учился книгам благодатного закона...», «...не позазрите скудоумию моему, и простоте моей, понеже грамотики,

и философий не учился, и не желаю сего, и не ищу, но сего ищу, како бы ми Христа милостива сотворите себе и людям, и Богородицу, и святых его» (Синицына 1998: 345) и т. д.

Эти высказывания обычно интерпретируют как составную часть полемики по вопросу ценности античных и наследующих им христианских знаний. При этом не обращают достаточного внимания на то важное обстоятельство, что данная «формула» почти в одних и тех же словах повторяется очень многими авторами: Епифанием Премудрым и знаменитым псковским иноком Филофеем, учителем «огнепального» Аввакума старцем Епифанием и украинским православным полемистом Иваном Вишенским, в качестве учительной максимы она фигурирует в некоторых азбуках и т. д. Отсюда следует, что это не что иное, как смысловой топос, риторическая фигура, которую далеко не всегда и не во всем следует понимать буквально. Ловя московских книжников на слове, почему-то не замечают своеобразно преломленного в христианской традиции элемента сократовской иронии: «Я знаю, что ничего не знаю»... Писатель, подчеркнуто рекомендовавший себя в качестве «простеца», на самом деле мог быть (и часто в действительности был) осведомлен отнюдь не об одних лишь «буквах». Но именно только «буквы» признаются им в качестве чего-то безусловно достойного православного книжника.

В этом следует разобраться детальнее. Возьмем за отправную точку анализа имевшие широкий резонанс в кругах московских книжников послания Максима Грека, в которых он предостерегал против увлечения западной ученостью и подвергал критике изыскания работавшего в Москве немецкого доктора Николая Булева. На первый взгляд их можно истолковать как очевидное свидетельство существовавшего в православном мире стремления закрыть путь к постижению тайн мироздания и изолировать Россию от тех мучительных умственных исканий, которые привели католический и протестантский Запад к созданию современной науки. Однако на самом деле смысловая тональность переписки Максима Грека иная. Несомненно, ему, искушенному интеллектуалу, соединившему в себе традицию восточнохристианской образованности с духовным опытом ренессансной Италии, должна была казаться несколько наивной неумная любознательность москвичей, только еще открывавших для себя многообразные «хитрости» познающего разума. И он указывает им на опасности интеллектуального легковерия,

главным средством против которого для него было строгое следование святоотеческому преданию.

Судя по всему, некоторые московские друзья Максима Грека упрекали его в том, что он хочет ввести запрет на научные изыскания. И эти опасения сами по себе весьма примечательны с точки зрения формирующегося в московской интеллектуальной среде отношения к научным занятиям и знанию. Тем не менее истолковывать выступления Максима Грека по вопросам научного познания как свидетельство организованного и идеологически оформленного противодействия науке и просвещению со стороны какого-то «православного обскурантизма» совершенно неосновательно. «Внешняя ученость» признавалась безусловно полезной, если только уметь отделять истину от «лжи и нечистоты». Из текста видно, что речь идет об астрологических изысканиях на тему обусловленности судеб людей движениями звезд и планет, которые в те времена претендовали на статус математической науки. Увлечение «ложным учением звездочетства», пышно расцветавшее в современной Московскому государству ренессансной Европе, коснулось и некоторых представителей московской элиты, что и вызвало резкую отповедь святогорского старца. Конечно, оглядываясь на 500 лет назад, мы понимаем, что астрологические изыскания были реальным спутником сложного и противоречивого процесса становления новоевропейской науки. Но тогда, в конце XV – начале XVI века, никто не мог бы сказать, во что он выльется. А из того, что сорняки постоянно растут рядом с пшеницей, еще не следует, что, засевая поле сорняками, мы получим хороший урожай. По сути же своей критика астрологии и магии и с современной точки зрения совершенно правильна, можно даже сказать, что полемические выступления Максима Грека расчищали путь к более разумному, естественно-научному восприятию отдельных явлений и свойств природы (Иванов 1976). И здесь в его лице православный мир демонстрирует не враждебность познанию как таковому, а лишь то, что можно, пожалуй, охарактеризовать как *метафизическую осторожность*.

Чтобы по-настоящему оценить ее смысл, надо наглядно представить себе, сколько самых невероятных химер и вымыслов обрушивалось на человека эпохи Возрождения, начиная от представлений о сродстве различных субстанций и кончая рассказами об обитающих на каких-то далеких островах василисках и прочих фантастических существах. Реальное еще невозможно было отде-

лить от абсурдного, и для того, чтобы сформировать систему гарантированно *достоверного* познания, приходилось прибегать к тотальному очищению сознания, исключив из него все, что могло хотя бы в принципе вызвать сомнения. Собственно, новоевропейская наука по-настоящему начинается именно с программ такого очищения, сформулированных в начале XVII века такими мыслителями, как Ф. Бэкон и Р. Декарт. Однако почему бы не поступить иначе – с самого начала не впускать в наш ум то, что потом из него придется изгонять? Если рассуждать таким образом, естественно было бы признать, что *метафизическая осторожность* православного мира объективно могла играть роль своего рода методологического фильтра: конечный смысл ее не в запрете на знание как таковое, а в обозначении границы того, что не может быть оспорено. А «буквы» – это, собственно, и есть то бесспорное, что составляет основу, исходный материал, из которого могут быть построены суждения действительного знания. Русские книжники в отличие от западных философов не рефлексировали задачу редукции содержания нашей умственной жизни к неким не требующим доказательств достоверным началам, но объективно их позиция потенциально содержала в себе один из вариантов такого решения.

Становление Московского царства и его превращение в одну из крупнейших держав тогдашнего мира хронологически совпадает с переломным моментом истории Европы – временем Возрождения и Реформации. В силу целого ряда причин Россия непосредственно не втягивалась в общеевропейские процессы того времени, но в ее развитии прослеживаются некоторые аналогии, позволяющие, пожалуй, утверждать, что она шла в своем развитии как бы параллельным курсом.

С точки зрения формирования социальных сред, предъявляющих запрос на знание и образование, важно то, что развитие товарно-денежного хозяйства и интенсификация экономических связей в форме рыночных обменов вели к быстрому росту городов и развитию городской жизни. Общее количество городов Московской Руси в этот период доходит до 100 (Зимин 1982: 50). Конечно, в целом коэффициент урбанизации в Московском государстве был существенно ниже, чем в ведущих европейских странах – 2–2,5 %, тогда как в Германии около 1500 года он равнялся 10 %, а в Голландии (наивысший европейский показатель) даже превысил 50 % (Бродель 1986: 514). Но зато некоторые наиболее крупные русские

города, представлявшие собой узловые точки экономического и политического пространства страны, по масштабам той эпохи представляли собой настоящие мегаполисы. Прежде всего это касается Москвы, население которой к началу XVI века составило около 100 тыс. человек и сравнялось с населением трех самых крупных в то время столиц Западной Европы – Лондона, Парижа и Неаполя. Такие знаменитые города, как прославленная великими мастерами Возрождения Флоренция или «златая» Прага, по оценкам иностранных наблюдателей, по величине уступали столице «Московии» по крайней мере вдвое (Меховский 1936: 113). Это масштаб второго по значению экономического и культурного центра Московского государства – Новгорода (его население в то время составляло 60–70 тыс.). Процветающий торговый Амстердам, который был главным центром высоко урбанизированной Голландии, размещался на этой шкале где-то между Новгородом и Псковом (около 30 тыс. жителей).

Возникает социально мотивированный запрос на все более многообразные и сложные компетенции, ряд из которых можно было освоить лишь посредством специально организованного обучения. Однако само по себе развитие городов еще недостаточно характеризует *вектор* происходящих изменений. Ведь связанное с данным процессом усложнение и возвышение интеллектуальной жизни и ее рационализация в разных исторических ситуациях могли происходить в разных формах и иметь неодинаковую направленность. Так, расцвет городской жизни и в Вавилоне, и в античной Греции способствовал интенсивному расширению свода математических знаний и развитию обучения этим знаниям, но в первом случае все происходило в форме накопления рецептов решения полезных задач, а во втором – в форме «теоретической» математики, оперирующей идеальными конструктами и формальными доказательствами. И то и другое в принципе способствовало совершенствованию инструментов овладения окружающим миром. Но только второй из этих путей вел к возникновению математики как науки, возможности же первого были ограниченными и исчерпывались содействием в решении некоторых ближайших практических задач (например, измерении земельных участков).

Переход от «рецептурного» знания, передаваемого от индивида к индивиду путем осуществляемой непосредственно на практике демонстрации приемов действия к деперсонализированному знанию науки, требующему уже специально выделенного институ-

та образования, происходит отнюдь не автоматически, просто потому, что для этого «пришло время». Он мотивируется предварительно уже наметившимися социокультурными сдвигами, среди которых ключевое значение имеет формирование определенной картины мира, основанной на представлении о «стреле времени». Если в эпоху Средневековья человек был устремлен в *вечность*, то Возрождение начинает переориентировать его на *будущее*. Отсюда, кстати, идет характерное для Возрождения увлечение темой переменчивости судьбы, символизируемой «колесом фортуны». Отсюда и напряженные попытки вопрошания о судьбе, столь наглядно воплотившиеся в астрологии. В этой связи важно понимать, что новоевропейская наука формировалась как способ эффективного воздействия из настоящего на будущее. Не случайно Бэкон так настаивал на том, что знание предшествует практическому действию и направляет его к определенному контролируемому нами результату. Эта трансформация концепта времени происходила и на Западе, и на Руси. Уже Иосиф Волоцкий, как доказывает Г. М. Прохоров (2006), уклоняется от устремленности к вечному-в-настоящем во имя будущего как идеала. Дальнейший шаг в этом направлении делает Иван Грозный, разрабатывая теорию неограниченного самодержавия как средства усовершенствования общества. В XVII веке раскол общественного сознания углубился, ярко проявившись в противостоянии старообрядцев и никониан, в котором первые утверждали идею вечности-в-прошлом, а вторые – вечности-в-настоящем (при этом будущее понималось как будущее всего православного мира).

В этом плане процессы, происходившие на исходе Средневековья в Европе и на Руси, типологически сходны. Но если на Западе личностная устремленность к сосюстороннему миру очень быстро отрывается от устремленности «вечностной» и миг настоящего приобретает безотносительную к непреходящему, абсолютную ценность, то в Византии и на Руси антиномическое равновесие между этими полюсами в тот момент сохранилось (Там же: 125). Вероятно, в этой связи можно ставить и обсуждать вопрос о некоторой замедленности процесса перехода к культуре Нового времени по сравнению с Европой. Однако – *не со всей* Европой как таковой, а скорее с ее авангардными регионами, такими как ренессансная Италия, Англия, Франция и Южная Германия.

Уже около 1350 года в Северной и Северо-Восточной Руси, куда входило и великое княжество Московское, становятся заметны-

ми симптомы своего рода «умственного разогрева», окрашивающие духовную культуру этих русских земель в непривычные, несвойственные Средневековью оттенки. На авансцене умственной жизни появляется новый персонаж – беспокойный, сомневающийся Разум, склонный самостоятельно судить о том, что до той поры рассматривалось как недоступное, превосходящее его силы и возможности. Это приводит к появлению и укоренению нового, весьма специфического пласта культуры, который можно условно назвать *городским рационализмом*. Явление это мы выделяем как особый объект исследования, по существу, впервые. Его нельзя рассматривать как идеологическое течение: оно проявлялось лишь как некий неартикулированный комплекс настроений, установок и социальных практик, которые образовывали почву для определенных идеологических течений и форм культуры.

Первоначальный этап развития городского рационализма в Европе выразился в проблематизации и рационалистическом переосмыслении самых важных для человека Средневековья сфер – религии и церковной жизни, что нередко (хотя и далеко не всегда) выражалось в появлении определенного типа ересей. Не будем вникать в суть разногласий еретических учений с церковной традицией, а также давать им какую-либо оценку. Обращаясь к данной теме, мы хотели бы просто найти индикатор, указывающий на некоторые непосредственно не наблюдаемые процессы, подобно тому, как тест на антигены является удобным средством диагностики определенных новообразований в организме. В Италии, Фландрии, Лангедоке и некоторых других регионах, где раньше всего повеяло духом модернизации, такие ереси распространились уже в XI–XII веках. И в этой связи нам кажется примечательным, что подобные же специфически городские ереси сопровождали и подъем русских городов. Эпицентром их возникновения стали старые торговые республики – Новгород и Псков, однако очень скоро их влияние становится ощутимым в Твери и, наконец, в быстро растущей и богатееющей Москве.

Указывая на содержащиеся в русских городских ересьях идеи «самобытия мира» и «самовластия ума», историки советского времени были склонны характеризовать эти ереси как движения, «устремленные из Средневековья в Новое время» (Клибанов 1977: 11–12). Нельзя сказать, что для этого нет оснований. Но надо учитывать, что такая устремленность часто приписывалась едва ли не исключительно ересьям, с чем как раз согласиться нельзя. Непра-

вильно было бы полагать, будто в современность вел лишь единственный путь. Идеи «самобытия» и «самовластия» логичнее рассматривать не в качестве проявления ересей как таковых, а в качестве интеллектуального продукта городского рационализма в целом.

На самом деле и жизнь церкви, духовный опыт православного мира в рассматриваемую нами эпоху невозможно отделить от таких присущих модернизации процессов, как трансформация познавательных установок, возвышение интеллектуальных потребностей и выработка новых подходов к пониманию мира, постепенно формирующих основу новой образованности. Общим знаменем времени становится *пытливость*, возникновение новых интеллектуальных интересов, связанных с предметным познанием окружающего мира. Это в полной мере сказалось и на умонастроениях русского духовенства.

Показательны в этом отношении сведения о составе личной библиотеки одного из самых значительных деятелей русской церкви конца XIV – начала XV века св. Кирилла Белозерского. Конечно, основу ее составляют книги канонического и церковно-учительного характера. Но вместе с тем св. Кирилла интересуют и совсем другие темы, относящиеся к «внешней» премудрости. В принадлежавших ему сборниках мы находим, например, такие статьи, как «О широте и долготе земли», «Галиново на Иппократа» и др. Как не раз уже отмечалось в историко-научной литературе, эти статьи носят чисто натуралистический характер и совершенно не содержат никаких специфически богословских элементов (что существенно отличает их от аналогичных сборников, составленных в более ранние периоды истории). Другой пример из этого ряда – монах Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин. Конечно, это фигура далеко не столь масштабная, как сам основатель обители. Но тем интереснее их сопоставление, раскрывающее круг их интересов и направленность ума. Исследователям известны составленные и переписанные Ефросином сборники, в которых, как и у св. Кирилла, значительное место занимают сведения и материалы «естественно-научного» характера. Частично они повторяются, но Ефросин обращается и к новым источникам, а в дополнение к этому проявляет еще большой интерес к географии и истории, обнаруживая не только любознательность, но и элементы аналитического подхода – любовь к разного рода толкованиям, расчетам и составлению хронологических таблиц (Лурье 1988: 56, 75–76). Ха-

рактены в данной связи также проявившиеся в московский период русской истории новые тенденции в летописании. Мы имеем в виду нарастание интереса летописцев к регистрации различных примечательных природных явлений и одновременно процесс постепенного освобождения этих описаний от логики мистического истолкования, в соответствии с которой их воспринимали исключительно как особого рода символы и знамения (Райнов 1940: 133–134).

К концу XV – началу XVI века процесс «интеллектуального разогрева» привел не только к общему повышению тону́са духовной жизни Московской Руси, но и к весьма примечательному изменению ее социокультурных и психологических характеристик. Запрос на постижение истины о мире не только усиливается, но и приобретает совершенно особый характер «личностного горения». Практически везде, где на излете Средневековья и в начале Нового времени наблюдались подобные явления, они выростали на специфической религиозной почве, связь с которой придавала им совершенно особую, экзистенциальную значимость. Невозможно, в частности, отрицать глубокую связь между формированием «героического энтузиазма» ранней новоевропейской науки и сменой типа религиозности, сопровождаемой, с одной стороны, усилением стремления самостоятельно понимать смысл вероучения, а с другой – кардинальным повышением требовательности к компетентности и нравственному облику духовенства. Подобная ситуация сложилась и в русских землях, где в конце XV – начале XVI века стремление разобраться в вопросах веры и религиозной жизни охватывает широкий круг людей разного звания, особенно в городе. Как красочно характеризовал эту новую ситуацию преподобный Иосиф Волоцкий (письмо суздальскому епископу Нифонту, ок. 1492 года), «ныне и в домех, и на путех и на тръжищах иноци и мирьстии и вси сомнятя, вси о вере пытаются...» (Лурье 1988: 13). Умственная жизнь становится намного более многоцветной и «узорчатой». Выражаясь метафорически, это уже не средневековое русское одноголосие, а переход к новым формам контрастной полифонии. Но в общем хоре голосов эпохи нас особенно интересуют те, которые свидетельствуют о зарождении ключевых познавательных мотиваций, сопровождавших и обуславливавших становление науки Нового времени.

Такие голоса в Московской Руси в конце XV – начале XVI века действительно зазвучали. И некоторые – с большой эмоциональной

силой, обнаруживающей бесконечную духовную жажду беспокойной, томящейся мысли. «Я же теперь изнемогаю умом, в глубину впал сомнения, прошу и умоляю, чтобы ты... мысль мою успокоил... ведь не молчит во мне смущенная моя мысль, хочет знать то, над чем она не властна, и пытается найти то, чего не теряла, стремится прочесть то, чего не изучила, хочет победить непобедимое». Эти слова (даны в переводе на современный русский язык) взяты из хорошо известного историкам русской культуры Послания о Третьей книге Ездры, адресованного упоминавшемуся выше Максиму Греку видным дипломатом и писателем той эпохи боярином Федором Карповым. Читая это послание, трудно отделаться от впечатления, что мы присутствуем при таинственной мистерии рождения на русской почве того самого «фаустовского духа», который справедливо считается одной из главных предпосылок специфического этоса новоевропейской науки. Автора волнует в первую очередь истолкование ветхозаветных сюжетов о сотворении вод и земной тверди, а также животных, но этот интерес непосредственно перерастает в собственно познавательную мотивацию, связанную с конкретным пониманием того, как именно «устроен» мир.

Через исихастское учение о духовном трезвении («блюдении ума») в русскую культуру входила рефлексия над деятельностью наших чувств, воображения и ума. Понимаемая вначале весьма специальным образом – исключительно как одно из условий «мысленной брани» с греховными соблазнами, эта рефлексия тем не менее формировала язык описания динамики внутренней жизни и навыки ее анализа, которые в дальнейшем могли переноситься и на другие ситуации, требующие оценки наполняющих наше сознание образов и контроля над их доброкачественностью.

В конце XV века на Руси возникла принципиально новая социокультурная ситуация, характеризующаяся возникновением такого явления, как *интеллектуальное соперничество*. Новгородский архиепископ Геннадий с тревогой отмечал эрудицию и начитанность адептов новгородско-московской ереси, что создавало им определенное преимущество в полемике с основной массой духовенства. В связи с этим он просил высшую власть об устройении училищ. В то же время церковь противопоставила ереси то, что можно назвать большими культурными проектами. Самым выдающимся среди них является осуществленный по инициативе архиепископа Геннадия полный русский перевод Библии (так называемая «Геннадиевская Библия»). Всего работа над ним заняла

около 10 лет и была завершена к 1499 году. По оценке современных исследователей, текстологическая и переводческая работа новгородских библеистов вполне соответствовала научному уровню своего времени (Тысячелетие... 1989: 37). Стоит в этой связи напомнить, что немецкая Библия Мартина Лютера появилась по крайней мере на 35 лет позже, а в Англии аналогичная работа была завершена только к 1611 году (подготовка и издание так называемой Библии короля Якова). Известно, что к переводу Библии привлекались и иностранцы. Тем не менее важно, что руководство данной работой и ее организация от начала и до конца осуществлялись одним из видных представителей русской церковной иерархии.

Но если в Европе начиная с XII–XIII веков роль ведущих центров учености все больше отходит к университетам, то Русь и в рассматриваемый период пока не ощущает в них потребности, а ее интеллектуальная элита, как и раньше, формируется не через институционально оформленную высшую школу, а через индивидуальное духовное общение и чтение. Здесь можно, однако, заметить и нечто новое. Прежде всего то, что в условиях интенсификации умственной жизни и расширения познавательных запросов появились пусть и не закрепленные институционально, но тем не менее достаточно устойчивые формы общения и обмена знаниями. Таким новым явлением было, в частности, возникновение интеллектуальных объединений – кружков, которые одновременно выполняли функции идейного центра, творческого содружества и обучающей среды. Примером этого как раз и является так называемый Геннадиевский кружок, в который входили интеллектуальные сотрудники новгородского архиепископа Геннадия. Известно, что к этому кружку относились не только русские книжники, но и иностранцы (католический монах славянского происхождения Вениамин, любекский печатник Б. Готан и, возможно, немецкий врач Н. Булев). Еще одно интеллектуальное сообщество несколько позже сложилось вокруг Максима Грека. Наряду с упоминавшимся выше окольничим Федором Карповым в него входил еще ряд лиц, оставивших заметный след в русской истории XVI века: крупные государственные деятели и писатели князь Вассиан Патрикеев и князь Андрей Курбский, богослов и церковный полемист Зиновий Отенский, дипломат, входивший ранее в Геннадиевский кружок переводчик и филолог Дмитрий Герасимов, знаменитый книжный мастер Михаил Медоварцев и др. Известный историк русской общественной мысли А. И. Клибанов не без оснований уподоблял круг

друзей и собеседников Максима Грека одной из самых знаменитых ассоциаций гуманистов ренессансной Италии – флорентийской Платоновской академии («Московская академия» Максима Грека) (Клибанов 1994: 165–188).

Характеризуя формы общения русских современников европейского Возрождения, а также способы приобретения ими «высшего знания», надо учитывать, что в количественном отношении круг образованных людей оставался очень узким. Тем не менее в эту эпоху происходит весьма примечательное расширение социальных границ интеллектуальной среды. Если и в Киевской, и в удельной Руси ее составляли почти исключительно лица духовного звания, к которым время от времени добавлялись отдельные просвещенные правители, то среди активных участников интеллектуальных кружков конца XV – начала XVI века мы видим и мирян, в первую очередь – представителей придворных кругов и государственного аппарата. В дальнейшем в сферу интеллектуальной деятельности понемногу вовлекаются и выходцы из еще более широких социальных слоев.

Одна из первых попыток объективно оценить элементарную грамотность населения Московского государства по разным социальным слоям и группам была предпринята еще в дореволюционные годы известным историком русского языка академиком А. И. Соболевским. Им был использован достаточно простой, но остроумный метод: ученый исследовал подписи под различными документами (например, челобитными, приговорами мирских сходов и др.) и выяснял пропорции между теми, кто вывел под соответствующим документом свое имя, и теми, кто за неумением писать поставил вместо этого крестик. В результате был сделан вывод, что к XVI – XVII векам белое духовенство в России было уже практически сплошь грамотным. Уровень грамотности при дворе применительно к этому периоду Соболевский оценивал примерно в 78 %, высшего и среднего слоя землевладельцев – в 50 %, посадских людей – не ниже 20 %, крестьян – около 15 %. Существенно ниже, чем у крестьян, была, по-видимому, грамотность рядовых воинских людей – стрельцов, пушкарей, казаков (Соболевский 1894).

В нашем распоряжении нет данных для детального сравнения различных стран по уровню грамотности, достигнутому ими на заре Нового времени, что позволило бы дать максимально свободную от предубеждений и пристрастий характеристику тогдашней образованности. Тем не менее имеются некоторые источники, позво-

ляющие осуществлять локальные сопоставления. Таковы, к примеру, данные, представлявшиеся во исполнение буллы папы Пия IV, требовавшей от учителей письменного подтверждения того, что они принадлежат к католическому вероисповеданию. Расчеты, сделанные на основе этих данных, показывают, что около 1587 года общий уровень грамотности детей школьного возраста в Венеции составлял примерно 23 %: среди мальчиков он поднимался до 33 %, а среди девочек опускался до 12–13 % (Grendler 1989: 42–47). В более отсталой Англии (епископство Йоркское, около 1530 года) он был почти в 1,5 раза ниже — приблизительно 15 % (Morgan 1985: 223–225). Прямое соотношение этих цифр с выкладками А. И. Соболевского затруднено тем, что они рассчитывались по-разному — в одном случае по социальным группам, в другом — по населению в целом. Тем не менее, если принять грамотность крестьян и посадских за среднее арифметическое, индикатор грамотности населения Московской Руси получается вполне сопоставимым если не с богатой торговой Венецией, то с более бедной сельской Англией.

В отличие от Запада, где образование очень рано стало приобретать преимущественно сословный, а точнее, сословно-профессиональный характер (поскольку за каждым сословием закреплялся определенный круг занятий), в России доминировало общее образование, имеющее своей сверхзадачей приобщение к книге и книжной культуре. Соответственно в первом случае оно было практически обязательным для представителей данного сословия, но недоступным для других, во втором же — необязательным, но открытым в принципе для всех. Мальчики из боярских семей, юные горожане, дети церковного причта и даже крестьяне в принципе обучались одному и тому же (Владимирский-Буданов 1874). Что же касается профессиональных компетенций, то они приобретались обычно непосредственно на практике — в воинском строю, княжеской канцелярии, в купеческой лавке или мастерской ремесленника.

Тем не менее сложившаяся на Руси система общего образования была многоуровневой, она состояла из нескольких относительно независимых образовательных контуров. Первый из них — то, что мы определили как низовые образовательные сети. Затем — «книжное учение», институционально учрежденная школа (княжеская, архиерейская или монастырская). И, наконец, высший уровень, на котором главную роль играло самообразование и «учительные беседы» с мудрыми, много знающими людьми, способны-

ми выступать еще в роли духовных наставников. Это наименее формализованная часть образовательной практики (вследствие чего исследователи нередко просто не обращали на нее особого внимания), хотя у нее все же была определенная институциональная опора – монастырь.

В Московской Руси сохранились и самый верхний, и самый нижний из названных уровней (образовательных контуров). Но этого нельзя сказать о ее среднем «этаже» – организованном школьном обучении. Вот что мы читаем в ст. 25 решений созванного в 1551 году так называемого Стоглавого собора: «А прежде сего училища бывали в Российском царствии на Москве и в Великом Новуграде, и по иным градам многие училища бывали, грамоте, писати и пети и чести учили. Потому тогда и грамоте гораздых было много, и писцы, и певцы, и чтецы славны были во всей земли...» Фраза эта весьма примечательна сразу в двух отношениях. Во-первых, она свидетельствует о том, что в прошлом школьное образование на Руси было широко распространено и хорошо развито, а во-вторых, о том, что к тому времени, когда были написаны эти строки, количество школ резко сократилось, причем такое положение вещей совершенно определенно воспринимается как неудовлетворительное. Собор принял решение, призванное наконец-то исправить данную ситуацию: «Тем же протопопом, и старейшим священником, и со всеми священники и дьяконы кийждо во своем городе, по благословению своего Святительства, избирати добрых и духовных священников и дьяконов и дьяков же, наученых и благочестивых... И у тех священников и дьяконов учинити в домех училища, чтобы священники и дьяконы, и вси православные Християне в коемждо граде, предавали им своих детей, в научение грамоте, и на научение книжнаго писания... и чтоб священники и дьяконы и дьяки и выбранныя, учили своих учеников страху Божию и грамоте» (Стоглавь 1863: 278, 291). Речь шла об организации школ на базе церковных приходов, по сути дела – о создании общегосударственной системы приходских школ. Однако, хотя отдельные попытки выполнять приведенное выше предписание Стоглава, возможно, и предпринимались (сведения такого рода до нас не дошли), *система*, о которой в нем говорится, в то время не была создана.

В ведущих европейских странах в данный период складывается прямо противоположная тенденция, причем местами она приобрела такую интенсивность, что некоторые исследователи считают воз-

можно говорить в этой связи о своего рода образовательной революции. Понятно, что различия не могли ускользнуть от посещавших Московию иностранцев. И, не находя здесь ни привычных для них школ, где главным предметом в те времена была латинская грамматика, ни латинской грамотности, под которой в Европе, собственно, и понималась образованность, они делали вывод об отсутствии образования вообще. На их свидетельства впоследствии во многом и опирались те, кто полагал, будто до петровских реформ русский народ пребывал во мраке совершенного невежества. Но можно ли объяснить эти различия пресловутой косностью «москвитов»? Ведь что стимулировало развитие школы в Западной Европе? В первую очередь задача изучения латинской грамматики, поскольку латынь была здесь одновременно и языком богослужения, и языком культуры. Так, скажем, в Венеции около 1586–1587 годов свыше 70 % составляли именно латинские школы, на долю же итальянских и арифметических школ (*scuola d'abbaco*) приходилось лишь около 30 % (Grendler 1989: 43). Несмотря на то, что Италия эпохи Возрождения была признанным лидером в области коммерции и организации финансового дела, жалование учителей грамматики было обычно в 1,5–2 раза выше, чем у их коллег, преподававших математику и бухгалтерию. На Руси ситуация была совсем иной. Здесь ту же роль, что и латынь на Западе, играл старославянский язык, который, в силу его близкого родства с русским, можно было понимать и не пройдя школьного обучения.

В глазах людей современной культуры грамматическая и схоластическая выучка Запада выглядит намного основательнее, чем московская начитанность, ибо они интуитивно видят в этой выучке своего рода прообраз, «предчувствие» знакомых ему форм теоретического знания. Однако московские люди конца XV – начала XVI века мыслили иначе. И практика еще не давала им достаточных оснований для радикальной переоценки заведенного уклада жизни. В самом деле, разве русские дипломаты были менее искусны в переговорах, чем их польские, немецкие или шведские коллеги? И разве, допустим, в прениях о вере с известным протестантским проповедником Яном Рокитой царь Иван Грозный выглядел слабее своего оппонента?

Стремление привлечь в страну знающих людей из иностранцев не было какой-то исключительной особенностью Московского государства и вряд ли могло в то время восприниматься как признание собственной «отсталости». Подобная практика была обычной

и для других стран Европы. Так, практически одновременно с Кремлем и кремлевскими соборами итальянские мастера строили королевские замки и другие сооружения во Франции, Англии, Венгрии, Испании и Польше, бежавшие из Франции во время религиозных войн XVI века гугеноты создали производство знаменитых швейцарских часов и принесли искусство обработки шелка в Англию, немецкие рудознатцы и голландские предприниматели заложили основу шведской металлургии и т. д. Другое дело – *столкновение на поле боя*, результаты которого обладают достоинством неоспоримой очевидности. Исходя из этого настоящим толчком, побудившим критически взглянуть на то, как и чему обучаются подданные Московской державы, надо, по-видимому, считать неудачи, постигшие русское войско в Ливонской войне. Осмысление этого опыта привело к пониманию того, что растущие потребности страны в специалистах больше не могут быть удовлетворены одним лишь приглашением некоторого числа иностранцев. Как известно, уже у Бориса Годунова возникла идея создания в Москве высшего учебного заведения (по типу европейских университетов), где преподавание предполагалось поручить иностранным профессорам. Правда, от реализации данного замысла все же отказались, и вместо этого царь Борис пошел по другому пути: по его приказу впервые в отечественной истории группа русских юношей была отправлена для получения образования за границу.

Начавшийся еще на заре эпохи Возрождения процесс модернизации европейских обществ нигде не проходил без серьезных потрясений. Это придавало ему специфическую волновую конфигурацию, когда периоды восходящего движения сменялись глубокими срывами, вновь возвращающими общество к прежним, все еще нерешенным социально-экономическим и политическим задачам. Однако влияние этих срывов на сферу образования в ведущих странах Европы имело, как правило, достаточно локальный характер (как, например, проповедь так называемых цвикауских пророков о вреде всякого образования, которая была нейтрализована яростным противодействием со стороны самого Мартина Лютера). В отличие от этого в Русском государстве неурядицы неизменно отодвигали вопросы образования далеко на задний план. Так, Ливонская война, к которой вскоре добавилась еще и опричнина, настолько истощила общество, что ему стало уже не до выполнения программы Стоглава относительно открытия училищ. Эта особенность социальной истории России сказалась и на судьбе, постигшей планы Бориса Годунова. Последовавшие вскоре события

Смутного времени не дали реализовать их так, как они были первоначально задуманы. О посланных на учебу за границу юношах на долгое время забыли, а следы их затерялись; лишь столетие спустя к данной идее вновь вернулся Петр I, осуществивший ее и в больших масштабах, и с более ощутимыми результатами.

Литература

Бродель, Ф. 1986. *Структуры повседневности: возможное и невозможное*. Т. 1. М.: Прогресс.

Владимирский-Буданов, М. Ф. 1874. *Государство и народное образование в России XVII века*. Ярославль.

Зимин, А. А. 1982. *Россия на рубеже XV–XVI столетий*. М.: Мысль.

Иванов, А. И. 1976. Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности. *Богословские труды*. Вып. 16. М.: Изд-во Московской патриархии, с. 142–187.

Клибанов, А. И.

1977. *Народная социальная утопия в России*. М.: Наука.

1994. *Духовная культура средневековой Руси*. М.: Аспект Пресс.

Лурье, С. Я. 1988. *Русские современники Возрождения*. Л.: Наука.

Меховский, М. 1936. *Трактат о двух Сарматиях*. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Прохоров, Г. М. 2006. *Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*. СПб.: Алетейя.

Райнов, Т. 1940. *Наука в России XI–XVII вв.* М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Синицына, Н. В. 1998. *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.)*. М.: Индрик.

Соболевский, А. И. 1894. *Образованность Московской Руси XV–XVII веков*. СПб.: Тип. А. М. Вольфа.

Стоглав. СПб.: Изд. Д. Е. Кожанчикова, 1863.

Тысячелетие крещения Руси. М.: Изд-во Московской патриархии, 1989.

Фонкич, Б. Л. 2009. *Греко-славянские школы в Москве в XVII веке*. М.: Наука.

Grendler, P. 1989. *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300–1600*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.

Moran, J. A. 1985. *The Growth of English Schooling, 1340–1548: Learning, Literacy and Laicization in Pre-Reformation York Diocese*. Princeton: The John Hopkins University Press.