

Министерство образования Московской области  
Государственное образовательное учреждение  
высшего образования Московской области  
Московский государственный областной университет

# **ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ ВИЗАНТИИ И АФОНА В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РОССИИ**

*Сборник научных трудов*

Москва  
МГОУ  
2021

УДК 94(495)"04/15": 94(470+571) (082)  
ББК 63.3(0)4+63.6(2)я43  
Д85

Выпускается по решению Учёного совета  
Историко-филологического института и  
Редакционно-издательского совета МГОУ

**Выходит с 2015 года.**

**Ответственный редактор:**

**О. В. Розина** – кандидат исторических наук, доцент  
Московского государственного областного университета.

**Рецензенты:**

**В. Н. Захаров** – доктор исторических наук, профессор,  
заместитель директора Института российской истории  
Российской академии наук;

**Е. А. Куренкова** – кандидат исторических наук, доцент  
Московского государственного областного университета.

**Д85** **Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России :**  
сборник научных трудов / отв. ред. О. В. Розина. – Электрон. текстовые  
дан. (13,1 Мб). – Москва : МГОУ, 2021. – 1 CD-ROM. – Систем. требования:  
Intel Pentium (или аналог) 1 ГГц; 512 Мб оперативной памяти; привод CD-  
ROM; операционная система Microsoft Windows XP SP 2 и выше; Adobe  
Reader 7.0 (или аналог).

ISBN 978-5-7017-3301-3.

Сборник содержит статьи, посвящённые различным аспектам духовно-нравственного, государственно-правового, богословско-философского и художественно-эстетического наследия Византии и Афона в истории и культуре России, как в исторической перспективе, так и современности, его осмыслению и влиянию на общественную мысль и духовность народа.

Издание предназначено для всех стремящихся глубже понять духовные основы российской истории, государственности и культуры.

Издание построено на гипертекстовой технологии, с помощью которой обеспечивается переход от *Содержания* к тексту раздела и обратно, а также на контекстно связанные независимые интернет-ресурсы.

УДК 94(495)"04/15": 94(470+571) (082)  
ББК 63.3(0)4+63.6(2)я43

Все материалы публикуются в авторской редакции.  
За содержание материалов ответственность несут авторы.

ISBN 978-5-7017-3301-3

© МГОУ, 2021

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Аверьянов М.Д., Ногина М.Е.</b> К вопросу о генезисе раннехристианских катакомбных изображений на рубеже III–XI вв. . . . .	5
<b>Аккуш Е.М.</b> Опыт сохранения византийской идентичности под властью Запада (на примере средневекового Кипра) . . . . .	14
<b>Асонов Н.В.</b> Защита Отечества – защита православия. Борьба продолжается . . . . .	23
<b>Балытников В.В.</b> Религия и политика в мировоззренческом Противостоянии императора Константа II Погоната и святых Мартина Исповедника и Максима Исповедника . . . . .	36
<b>Бахарев Н.Ю.</b> Историческое и культурное наследие Византии на страницах журнала «Русский паломник» . . . . .	42
<b>Бибииков М.В.</b> Почитаемые святые воины и реликвии Афона . . . . .	49
<b>Владимиров М.А.</b> Возникновение концепции «Москва – Третий Рим» и её значение в российской историософии. . . . .	57
<b>Герасимов П.В.</b> Исторические судьбы России и Византии в свете библейской хронологии . . . . .	70
<b>Гладышева С.Г.</b> Православный идеал соборности и подвиг советского народа в Великой Отечественной войне. . . . .	81
<b>Зими́на А.А., Иванов А.А.</b> К истории бытования меднолитой пластики в русских 114 землях . . . . .	88
<b>Ищенко Н.С.</b> Роль темы эсхатологических ожиданий в период диалога культур Руси и Византии . . . . .	93
<b>Колпаков Ф.Н.</b> Духовный выбор князя Владимира и его влияние на развитие воинских качеств нашего народа . . . . .	107
<b>Коренева Ю.В.</b> Отражение греческо-византийского монашеского исихазма в русской религиознономинании. . . . .	115
<b>Коровчинский И.Н.</b> Импорт вина в Танаис в свете данных «Геопоник» и «Проблем» . . . . .	121
<b>Курабцев В.Л.</b> Византия и Россия . . . . .	126

<b>Кутковой В.С.</b> Тема насилия и убийства в православной иконописи . . . . .	130
<b>Орлов И.В.</b> Военская честь. Византийское наследие в традициях русской армии . . . . .	155
<b>Петрунин В.В.</b> Особенности осмысления патриотизма в социальной доктрине московского патриархата . . . . .	165
<b>Пигорева О.В., Афанасий (Зимин), иеромонах.</b> Тема войны в трудах новомучеников (на примере философского наследия священномученика Дамиана, архиепископа Курского . . . . .	170
<b>Прохватиллов И.В.</b> Первоначальный этнический состав «варяжской гвардии» Византии . . . . .	177
<b>Реснянский С.И.</b> Духовно-нравственные ценности византийской империи в контексте истории дома Романовых. . . . .	192
<b>Розина О.В.</b> Святые воины Сергей и Вакх: путешествие по местам их жизни и подвига . . . . .	199
<b>Сорокин Е.Э.</b> Русско-византийская мысль в эпоху Отечественной войны 1812 года через призму басен И.А. Крылова, как выражение духовной культуры России . . . . .	211
<b>Цеханская К.В.</b> Религиозный модус ментальности русско-советского социума накануне и во время Великой Отечественной войны. . . . .	218
<b>Чурсанов С.А.</b> Богословское понимание любви и самоотверженности в современной православной антропологии . . . . .	233
<b>Шмелова А.В.</b> Византийский след в истории России. К вопросу о развитии гуманитарных знаний . . . . .	246
<b>Шульц Э.Э.</b> Святой Дмитрий Солунский как защитник земли Русской: иконографический и архитектурный образ . . . . .	255

**Н.С. Ищенко**  
кандидат философских наук,  
Луганская государственная академия культуры и искусств  
имени М. Матусовского

## **РОЛЬ ТЕМЫ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ОЖИДАНИЙ В ПЕРИОД ДИАЛОГА КУЛЬТУР РУСИ И ВИЗАНТИИ**

**Аннотация:** В статье рассматривается культурная тема эсхатологических ожиданий, показана ее роль в четырехуровневой русской культуре периода диалога культур Руси и Византии, а также определено значение этой темы как маркера структурных изменений русской культуры в XVII веке. В статье также показано, что маргинализация темы эсхатологических ожиданий в русской культуре происходит после завершения русско-византийского диалога культур, когда роль передающей культуры принимает Европа, и Русь начинает осваивать новые социокультурные практики, востребованные при структурном превращении культуры канона в культуру парадигмы.

**Ключевые слова:** эсхатологические ожидания, третий Рим, Петр Первый, межкультурное взаимодействие, русская культура, диалог культур, Русь, Византия, Европа, культурная тема

***Ishchenko Nina Sergeevna***  
*PhD in Philosophy*  
*Lugansk State Academy of Culture and Arts*  
*named after M. Matusovsky*

## **THE ROLE OF THE THEME OF ESCHATOLOGICAL EXPECTATIONS IN THE PERIOD OF THE CULTURAL DIALOGUE OF RUS AND BYZANTINE**

**Abstract.** In the article focuses on the cultural theme of eschatological expectations, shows its role in the four-level Russian culture of the period of dialogue between the cultures of Russia and Byzantium, and also determines the significance of the theme as a marker of structural changes in Russian culture in the 17th century. The paper also deals with the marginalization of the topic of eschatological expectations in Russian culture occurred after the end of the Russian-Byzantine dialogue of cultures, when Europe assumed the role of transmitting culture, and Russia began to master new sociocultural practices that were in demand in the structural transformation of the culture of the canon into the culture of the paradigm.

**Keywords:** eschatological expectations, the third Rome, Peter the Great, intercultural interaction, Russian culture, dialogue of cultures, Russia, Byzantium, Europe, cultural theme

Культурный диалог Руси и Византии продолжался несколько столетий. В ходе диалога культур Русь заимствовала у Византии эсхатологические ожидания, которые в русской культуре стали культурной темой, интегрирующей разные сферы общественной жизни в единое целое. Культурная тема эсхатологических ожиданий ушла на периферию русской культуры в XVII веке, когда диалог Руси и Византии был окончен. В этот период происходит культурная трансформация русской культуры от четырехуровневой канонической к трехуровневой парадигмальной, и начинается диалог культур России и Европы. Рассмотрим роль культурной темы эсхатологических ожиданий в этом процессе.

Византийское влияние осуществлялось в рамках межкультурной коммуникации Руси и Византии, которая происходила в модусе диалога культур, впервые описанного Ю.М. Лотманом. Хронологические границы диалога культур охватывают период от Крещения Руси в IX веке до падения Константинополя в 1453 году. Во время диалога культур с Византией Русь имела четырехуровневую культуру, ориентированную на канон – систему непроявленных культурных смыслов, оформляющих и регулирующих культурное творчество. В XV веке Русь находится в третьей фазе диалога культур, когда ориентация культурного пространства уже поменялась, и бывший центр воспринимается как культурная периферия, а центр культуры и истории переносится на Русь. Именно в этот период на Руси формируется понимание России как третьего Рима, сменившего второй Рим, Константинополь, не сохранивший православной веры и подпавший под турецкое владычество.

В XVII веке происходит сложная социокультурная трансформация русского общества, в процессе которой четырехуровневая структура культуры меняется на трехуровневую, диалог культур с Византией заканчивается и начинается диалог культур с Европой. Социокультурные трансформации этого периода можно проследить на примере культурной темы эсхатологических ожиданий, заимствованной из Византии, структурирующей русский культурный космос вплоть до XVII века. В допетровскую эпоху тема эсхатологических ожиданий маргинализуется, маркируя конец византийского влияния в модусе диалога культур.

Диалог культур, структурный анализ которого впервые дал Ю. М. Лотман, является одним из механизмов межкультурной коммуникации. При рассмотрении межкультурной коммуникации он предлагает заменить неточный термин «влияние культуры» термином «диалог культур», который отражает основные параметры ситуации взаимодействия [4, с. 122]. Лотман показывает, что диалогический

механизм не только лежит в основе функционирования культуры как таковой, определяя механизм межкультурного взаимодействия.

Диалог структурируется попеременной активностью передающей и принимающей культуры. Когда один из участников передает некоторые культурные объекты, второй выдерживает паузу и находится на приеме. Вторая важная черта диалога – выработка общего языка общения, что происходит поэтапно. Сначала принимающая сторона осваивает язык чужой культуры и учится правилам создания текстов, культурных объектов и культурных систем на этом языке. На следующем этапе происходит принципиальное изменение – чужая традиция трансформируется в соответствии с культурными механизмами принимающей стороны и становится своей, инокультурные системы включаются в собственную социокультуру, часто коренным образом меняя свой облик. В этот критический момент меняется направление культурного влияния, и поток текстов принимающей стороны может многократно превосходить тот, который она усвоила на первом этапе диалога. Замечательно, что ответ в диалоге культур может получить вовсе не та культура, которая инициировала изменения.

На начальном этапе диалога передающая культура считает себя культурным центром, носителем смыслов и ценностей, воспринимая все остальные культуры как периферию. Принимающая культура на этом этапе усваивает такую структуру культурного пространства, прилагает к себе инокультурный язык описания и воспринимает себя как периферию, подчеркивая свои качества новизны, энтузиазма, порыва к истинным культурным ценностям. После критического момента смены ролей, когда интериоризация чужих ценностей уже произошла, отношение к культуре-донору меняется: принимающая культура в центр культурного пространства помещает себя, находя важные и ценные культурные объекты в собственном культурном пространстве, осваивая с этой точки зрения собственную историю, находя истоки своего нынешнего культурного состояния в автохтонной культурной традиции. На этом этапе отношение к культуре-донору меняется, теперь уже эта культура воспринимается как периферия, искажившая истинные ценности, которые порождаются собственными культурными механизмами принимающей культуры [4, с. 128]. По рассмотренному образцу строится межкультурная коммуникация социокультурных систем в течение длительных исторических периодов.

На последнем этапе воспринимающий участник диалога начинает работать на трансляцию собственных смыслов: культура-донор перестает усваивать инокультурные элементы и активно производит собственные, развивает новые формы, творчески перерабатывает заимствованные культурные ценности. Происходит своеобразный творческий взрыв, приемник и передатчик меняются местами, при этом трансляция

культурных ценностей может идти в любом направлении и влиять на другие культуры, а не только на исходную культуру, запустившую процесс диалога.

В настоящее время мы живем в ситуации культурного диалога русской и европейских культур. Этот диалог был начат в эпоху Петра Первого, когда было положено начало русской модернизации. Началом и основой русской модернизации считаются социокультурные трансформации русского общества в XVII веке, в период преобразований Петра Первого [12]. В этот период диалог культур с Византией сменился диалогом культур с Европой.

Начальная ситуация диалога культур после крещения Руси характеризуется мощным стремлением приобщиться к греческой учености и усвоить себе истинную веру. На Русь хлынул поток текстов как византийских, так и ранее христианизированных славянских литератур. Эти тексты усваивались и перерабатывались, осваивалось умение создавать тексты такого типа, как на чужих языках, так и на своем. Центром культурного влияния, бесспорно, была Византия [4, с. 127].

Характерно, что уже скоро наступает второй этап диалога культур, когда центральное место греческой культуры в культурном пространстве ставится под сомнение. Возникают мифологемы о крещении Руси от апостола Андрея Первозванного и о происхождении русской письменности. Поэтому уже «в XIII в. на горе, где апостол давал свое благословение Киеву, была поставлена церковь Воздвижения креста Господня» [10, с. 17].

Мифологема о крещении от апостола Андрея Первозванного позволяла Руси не только обосновать независимость от греков в религиозном и культурном плане, но даже и претендовать на центральное положение в общехристианском культурном пространстве, поскольку фигура апостола Андрея имеет особую значимость как первого из призванных Христом учеников. В процессе диалога культур центр и периферия культурного пространства меняются местами – русская культура и русское православие воспринимаются как образцовые. Накануне раскола в XVII веке эта смена культурных ориентиров уже состоялась, и русскому православию в значительной части общества отдавалось преимущество перед греческим.

Переориентация русского культурного пространства была свершившимся фактом к началу XVII века, когда интенсифицировалась межкультурная коммуникация России и Европы. Межкультурное взаимодействие России и Европы длилось не одно столетие, однако, как отмечает Ю.М. Лотман, самой по себе плотности контактов недостаточно для возникновения культурного диалога: и тесное общение в течение веков, и даже мода на какую-то культуру в течение нескольких

десятилетий не гарантируют начала ситуации межкультурного диалога [4, с. 124–125].

Культурная экспансия и военная агрессия – характерные черты европейской культуры на протяжении всего периода ее развития и во всех ее конкретно-исторических проявлениях. Россия сталкивалась с Европой и католической, и протестантской, однако ситуации диалога культур не возникало, и вплоть до эпохи Петра Европа не становилась образцом для подражания. Таким образом, до XVII века активное межкультурное взаимодействие России и Европы как двух социокультурных целостностей не сопровождалось межкультурным диалогом.

Как мы видим, в культурологической парадигме XVII век оказывается периодом смены передающей стороны диалога. Для русской культуры эту роль начинает играть Европа, а Византия как транслятор ценностей отходит на второй план, переходит в ситуацию сосуществования культурных систем. Этот процесс наглядно выражается в истории усвоения и отмирания культурной темы эсхатологических ожиданий.

Культурная тема выделяет, объединяет и воспроизводит во времени свойственную данному обществу систему представлений о ключевых, важных для самоидентификации моментах, к которым относятся нерешенные проблемы общественной жизни, видение прошлого, общественные идеалы [5, с. 368]. Культурные темы составляют основу для консолидации разных социальных групп в кризисных ситуациях, поэтому культурные темы присутствуют во всей истории данного общества до тех пор, пока оно сохраняет свою культурную идентичность.

В культурной теме эсхатологических ожиданий, заимствованной из Византии, соединились интегрирующие представления о связи человека и Бога, о месте человека в мире и обществе, о роли самого общества, о месте Церкви в обществе и в культуре.

Эсхатологические ожидания, то есть представления о Страшном суде, и их роль в русской культуре подробно анализирует А.Л. Юрганов в своей книге «Категории русской средневековой культуры», четвертая глава которой называется «Страшный суд: время и место» [18, с. 306–437]. Этой теме была посвящена и вышедшая в 2020 году статья О.В. Розиной, в которой исследователь отмечает, что «эсхатологические ожидания всегда обостряются в период социальных потрясений, когда многие начинают ощущать свою незащищенность перед неизбежной реальностью» [11, с. 537]. При этом «ожидание Страшного суда и поиск его предпосылок («знамений») было характерной чертой средневековой ментальности, как на Руси, так и в Византии, откуда отчасти и было воспринято: христианская экзегетика обращалась к этой проблеме уже со II–III веков». [11, с. 538]

Представление о конце света является одним из важнейших в христианской религии. Именно это представление распрямляет историю,

позволяет уйти от цикличности мифологического времени, задает направление развития всего мира в целом. В рамках представления о конце света историческое время становится временем литургии, священнодействия, и таким образом история включается в сферу сакрального [14, с. 181]. История в этой концепции является Священной историей, то есть представляет собой христианизацию всего мира и всех живущих в нем народов. Когда слово Христа будет проповедано всем без исключения народам (Мф. 24:14), тогда придет время конца света и Второго пришествия Христа, которое называется Парусия.

Конец света упоминается и предсказывается в Новом завете. Первые христиане ожидали застать его лично, потому что сам Христос говорил о Своем возвращении во славе: «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет» (Мф. 24:34–35). Взятие Иерусалима римскими войсками Веспасиана в 70 г. н.э. поначалу было воспринято как ожидаемый конец света [17, с. 203]. Осознание того, что падение Иерусалима есть событие гораздо меньшего масштаба, чем ожидаемая Парусия, стало одним из этапов самоосмысления христианства как универсальной мировой религии, не ограниченной рамками одного этноса.

Интеллектуальные усилия христианских мыслителей, которые пытались понять, почему же конец света не наступил и когда он наступит, привели к выработке герменевтической стратегии, основанной на словах: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф 24: 36). Тем не менее, попытки разгадать загадку, узнать точный срок и как-то подготовиться к событию никогда не прекращались в рамках христианской культуры, и разного рода толкования становились популярными в разное время как в Римской империи, так и позже, в европейской католической культуре [2, с. 127] и в русском старообрядчестве [13, с. 313–317].

О конце света и его предполагаемой дате писали такие христианские мыслители, как Иринея Лионский (II век), Ипполит Римский (III век), Великие Каппадокийцы (IV век). Эти авторы предвидят конец света через шесть тысяч лет от его начала, то есть в зависимости от принятой даты сотворения мира примерно в конце V века н.э. Эсхатологические ожидания в тот период являются важной составляющей мира христианской культуры, а поскольку именно в это время Церковь из гонимой становится торжествующей, то есть легализуется в Римской империи и в свою очередь легитимизирует ее существование, эсхатологические ожидания приобретают большое значение во всем римском мире.

Когда шесть тысяч лет по всем известным системам христианской хронологии прошли, стали ожидать конца света через семь тысяч лет, то есть ориентировочно в конце XV века. Эти ожидания были распространены в Византии и были восприняты Русью вместе с греческой культурой [18, с. 308].

Для концепции конца света чрезвычайно важна идея соотношения времени и вечности. Вечность понимается как целокупный охват всех содержательных моментов, а время – как образ вечности в нашем мире. Даже если существование мира будет длиться бесконечно во времени, оно не будет вечным, так как не будет содержать сразу всех своих моментов. Такая смысловая цельность возможна только для Бога, в нашем же мире все события только временны.

Один из первых литературных памятников Руси, «Повесть временных лет», содержит время в своем названии, подчеркивая ту оформляющую идею, которая и создает цельность произведения и отраженного в нем мировоззрения [18, с. 316–317]. Стремление представить историю Руси как часть Священной истории, идущей от грехопадения ко Второму пришествию, задает смысловое пространство тем, образов и моделей поведения, которые используются для описания и структурирования реальности. Согласно этому мировидению, Святополк Окаянный – русский Каин, первый братоубийца [7, с. 123], Владимир и его бабка Ольга в структурном и семантическом плане повторяют императора Константина Великого и его мать Елену [8, с. 152], и в то же время Владимир до крещения осмысливается как царь Соломон Ветхого завета, сочетающий мудрость и богатство с распутством и отступлением от истинного Бога [3, с. 38]. Такое соотнесение русской истории с историей библейской приводит к сакрализации самой русской истории, к созданию собственной системы сакральных образцов [6, с. 328–333].

Таким образом, вхождение в культурный континуум восточно-христианской культуры постепенно происходит на Руси на всех уровнях и продолжается несколько столетий. В течение этого времени значение эсхатологических ожиданий не уменьшается, оказывая влияние через всеохватывающую религиозную сферу на область собственно культурную, обыденную и политическую.

В 1523–1524 годах в письме русского богослова и церковного деятеля старца Филофея дьяку Мисюрю Мунехину впервые излагается концепция России как третьего Рима: «Яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [9, л. 112]. По своему происхождению, контексту и смыслу данная концепция является еще не политической, а религиозной, но в ее рамках происходит осмысление политических событий того времени, равно как и ситуации в современной автору России.

В послании Филофея падение двух Римов представляет собой вовсе не завоевание Рима варварами в V веке и не завоевание Константинополя турками в 1453 году.

Падение первого Рима – это отпадение римской церкви в Апполинариевскую ересь – добавление в символ веры об исхождении Святого Духа слов «и от сына» (знаменитое филиокве). Это отпадение Филофеем условно относит к VIII веку, потому что в VIII веке состоялся

последний Вселенский собор, когда Церковь еще была едина и являла свою волю как целое. Падение второго Рима, то есть Константинополя, – это Флорентийская уния 1439 года, на которой греки предали свою религию, согласившись пойти в католичество, после чего их политическое крушение было предопределено. Это произошло ориентировочно еще через семьсот лет после падения первого Рима, что придает картине красивую симметричность.

Таким образом, первый Рим пал духовно (стены стоят, а православных в нем нет), а второй – политически (после того, как помощь против турок не поступила, греческая церковь вернулась к православию, отвергнув унию; вера в результате сохранилась, но под властью турок). В России же есть и то, и другое, потому Россия является третьей реализацией идеального Ромейского/Римского царства.

Вечность Римского царства гарантируется тем, что в нем родился сам Христос («вписался в римскую власть», как в те времена трактовали перепись при Августе) [13, с. 235–237], а присвоение этого достоинства царству русскому основано на том, что Рюрик происходил от кесаря Августа, а император Константин Мономах прислал свою шапку князю Владимиру того же имени [13, с. 237–246]. Это важнейшие точки непротиворечивой культурно-исторической системы отсчета того времени, которые позволяют осмыслять политическую реальность как проявление религиозной идеи.

Таким образом, в концепции третьего Рима Россия осознает себя как последнее православное царство на земле. Восприятие Московского царства как третьего Рима возможно только при условии сохранения правильной веры.

Падение второго Рима воспринимается в этом контексте как признак грядущего конца света. XV век осмысляется в русской культуре как последнее время, век маловременный [18, с. 320–321]. Когда в 1408 году нужно было составлять новую пасхалию (расчет дат празднования Пасхи на каждый год), ее составили только на 84 года [18, с. 325]. В XV веке, после победы царя Ивана III на Угре и свержения татаро-монгольского ига, в России начинают чеканить собственную монету с именем царя Ивана и новым символом русского государства – всадником, убивающим дракона [16, с. 451]. Этот всадник позже будет переосмыслен как Георгий Победоносец, и такое толкование живет до наших дней, однако в первоначальной версии этого символа изображался мифический царь Михаил, поражающий Антихриста перед концом света [18, с. 329–341]. Вместе с тем, как отмечает О.В. Розина, «во всей христианской истории трудно найти более устойчивый и выразительный символ единения власти и религии, чем образ Георгия Победоносца, поражающего Змея» [10, с. 43].

Когда ожидаемый конец света не состоялся в 1492 году, дата переносилась еще несколько раз. Делалось это на официальном церковном

и государственном уровне, с обоснованием и широкой проповедью. Последняя дата конца света, которую еще провозглашали церковные иерархи, – 1666 год. К этому времени русская культура пережила уже два века напряженных ожиданий, когда каждый день и каждый год мыслились как последние. К середине XVII века напряжение начинает спадать, и тема маргинализируется. Последняя предсказанная дата пришлась на эпоху церковного раскола, который начался в 1650-е годы. В период раскола и происходит окончательная маргинализация эсхатологических ожиданий: на официальном и государственном уровне больше не рассчитывают даты, не ищут признаков, не ожидают Антихриста. Конец света не наступил, и русская культура проникается мыслью, что ждать его не надо. Несколько веков ожидания и верности закончились, нам остается век маловременный, и человеку должно устраиваться во времени, в этом мире [18, с. 420–424].

Отказ от эсхатологических ожиданий уничтожил религиозные основания концепции третьего Рима, которая вследствие этого была полностью забыта до такой степени, что Ф.И. Тютчев, работавший над философским осмыслением истории в 1848–1850 гг., в поисках теории перемещения центра мировой истории обращается к учению о четырех империях и даже не упоминает учение о третьем Риме [13, с. 16–21].

В набросках к неоконченному трактату «Россия и Запад» Ф.И. Тютчев пишет: «Вселенская монархия – это Империя. Империя же существовала всегда. Она только переходила из рук в руки... 4 империи: Ассирия, Персия, Македония, Рим. С Константина начинается 5-я империя, окончательная, империя христианская» [15, с. 95]. Таким образом, для Тютчева первый и второй Рим разделены принципиально, как языческое и христианское государство, и Россия наследует Константинополю, но не Риму.

Таким образом, осмысление истории в период после главной трансформации русской культуры проходит в русле светских политических теорий, причем некоторые принципиальные моменты конструируются заново, а не берутся из традиции. Учение о третьем Риме возникает в публичном пространстве и становится предметом дискуссий после публикации писем Филофея в 1863 году, то есть переоткрывается, настолько прочно оно было забыто с уничтожением религиозной его основы в ожидании конца света.

Центральная идея ожидания конца света является базовой для системы представлений, которые связывают историю, религию и человека, определяют место России в историческом и религиозном развитии человечества, задают эстетические нормы и типы социального взаимодействия во всех зонах социокультуры. Таким образом, эсхатологические ожидания представляют собой культурную тему, оформляющую и структурирующую все общество в целом как социокультурную систему.

Культурная тема эсхатологических ожиданий структурировала и конституировала русскую культуру вплоть до раскола и способствовала утверждению образа России как третьего Рима. Маргинализация этой культурной темы переформатирует весь русский культурный континуум.

Согласно исследованию М.Н. Виролайнен, в XVII веке происходит первая и самая серьезная из культурных трансформаций русской культуры последнего тысячелетия, а именно переход от четырехуровневой культуры к трехуровневой.

Виролайнен рассматривает русскую культуру как изначально имеющую четыре уровня бытия. Уровень, непосредственно данный в ощущениях в любую эпоху, она называет уровнем непосредственного бытия [1, с. 26]. Этот уровень является одним из полюсов реализации культуры, а на втором полюсе находится уровень канона [1, с. 31].

Канон представляет собой «непроявленный, неформализуемый, не подлежащий воплощению и фиксации активный принцип организации» культуры [1, с. 30]. Он проявляется в традиции, однако этими проявлениями никогда не исчерпывается. Канон представляет собой сложные системы смыслов, которые существуют латентно. Несмотря на принципиальную невоплощенность в конкретном культурном феномене и в конкретный момент времени, эти системы служат источником самоформирования культуры [1, с. 31].

Конкретные проявления канона в культуре М.Н. Виролайнен называет уровнем парадигмы. Под парадигмой понимается модель, образец для подражания. Явленный в парадигме канон задает ориентиры социальной и культурной деятельности, любой культурный феномен из парадигмальной сферы несет в себе множество смыслов и структурирует определенную культурную систему. Парадигмальное событие или парадигмальный феномен является образцом, на который люди ориентируются в повседневной деятельности, вырабатывая стратегии поведения и творчества. В то же время парадигма принципиально ограничена. Парадигма есть явленное. Ее преимущество в реализованности, но за это она расплачивается потерей смысла. Вместить все разнообразные смыслы культуры в конкретное явление и даже в систему явлений невозможно. Будучи манифестированной, парадигма закрыта для трансформаций и развития, не может работать в меняющемся культурном континууме. Источником новой парадигмы является только канон.

Следующий уровень культуры М.Н. Виролайнен называет уровнем слова – уровнем текстуальной актуализации канона или парадигмы [1, с. 32]. При культурологическом подходе текст нужно рассматривать как носитель культурных смыслов, а таковым является не только текст на естественном языке, но и любая система ментифактов, реализуемая в каком-либо артефакте или их совокупности. В конкретном явлении уровня непосредственной данности сосуществуют все три уровня, ни один нельзя

исключить, хотя некоторые из них могут быть выражены по преимуществу [1, с. 35]. Таким образом, М.Н. Виролайнен получает четырехуровневую структуру культурного континуума: канон – парадигма – текст (система ментифактов) – непосредственная данность.

Канон задает возможные и допустимые варианты не только принципов формирования текстов и культурных явлений, но и типов социального взаимодействия, а как следствие и социальной структуры общества. Парадигма есть одна из возможных реализаций канона, как на культурном, так и на социальном уровне. Конкретная текстуальная актуализация парадигмы или канона возможна на уровне систем ментифактов и артефактов, которые включают и нормы социального действия. Таким образом, допустимо использовать выявленную структуру культуры для описания социокультурной системы, то есть общества как целого.

Четырехуровневая система русской культуры существовала со времен Киевской Руси. В XVII веке происходит первая и самая значительная культурная трансформация, которая предопределила все последующее развитие русской культуры, – замена четырехуровневой культуры на трехуровневую. Данный процесс «может быть описан через замену канона парадигмой, которая вместо него заступила на иерархически верховное место и постепенно упразднила его, реформируя культурные механизмы» [1, с. 209]. Именно начало формирования парадигмальной культуры политически выразилось в явлении раскола и последовавших за ним петровских реформ.

В этот период на смену принципу вариативности приходит принцип регулярности. Вариативность возможна при ориентации сразу на два уровня – канона и парадигмы, в то время как исключение канона из иерархии и ориентация исключительно на проявленную парадигму гарантируются регулярностью [1, с. 211]. В эпоху парадигмы культурным ориентиром служит «та зона реальности, которую удалось подчинить идеальному самоосмыслению» [1, с. 212]. Именно в этот период культура теряет тождественность со всем миропорядком и устройством общества и становится одной из сфер общественной жизни.

Происходит также смена культуuroобразующего института, который лучше всего выражает канон, занимает ключевое место, представляет за целое и актуализирует полноту его связей. В эпоху канона таким культуuroобразующим явлением был обряд, в котором проявляется не только содержание культуры, но и ее формообразующие принципы [1, с. 39]. В результате культурной трансформации XVII века эта роль переходит к государству [1, с. 212].

В целом устранение канона с верхней ступени в иерархии и замена его парадигмой проявляется во всех сферах одинаково: отсекается и пресекается связь с традицией, уменьшается вариативность, задается

строгий образец, которому требуется следовать неуклонно, что и становится признаком культуры, социально одобряемым поведением. Как указывает М.Н. Виролайнен, культурный континуум парадигмальной культуры замкнут в себе, оберегает свои границы и не допускает неупорядоченности, то есть все хаотическое, неоформленное, неявленное исключается из культуры. В этом и проявляется слабость парадигмальной культуры. Она организует мир, но не способна к самоорганизации. Зона порядка держится только на предъявленном, поэтому тратятся усилия на постоянную манифестацию. Парадигмальная культура не может опереться на память, ведь память – это то, что существует, но не предъявлено. Петровские реформы не отменили ни народной культуры, ни церкви, но они лишили данные сферы всеобщности [1, с. 215–216].

Именно в процессе структурной трансформации русской культуры оказываются востребованными те европейские философские и этические системы, которые обосновывают сужение сферы действия прежних культурных систем, то есть традиционных для России социальных общностей церкви и рода. Наряду с этим оказались востребованы и способы социального действия, в которых реализуется новая культурная структура. Потребность русской культуры в легитимации парадигмального принципа привела к началу диалога культур с Европой, в процессе которого и были усвоены новые социокультурные практики.

Итак, византийское влияние в допетровской истории проявилось в усвоении культурной темы эсхатологических ожиданий, которая в период диалога культур с Византией интегрировала русское общество, задавая регулятивные принципы социальной деятельности и культурных практик. Социокультурной деятельности в эпоху канона в плане должного была связана с православием, задающим ориентацию на спасение как высшую цель человеческой деятельности. Отдельный человек и общество в целом трудились для спасения души в виду предстоящего конца света. Церковными идеями охватывались все сферы общества, и важнейшим культуuroобразующим явлением был обряд.

В XVII веке тема эсхатологических ожиданий маргинализуется и теряет свой статус. Начиная с этой эпохи, эта тема перестает интегрировать всё общества, и на смену ей приходят другие культурные темы. Теряется целостность социокультурной жизни, церковь выделяется в отдельную сферу, а светская жизнь строится на других основаниях. Культура трансформируется в парадигмальную, важнейшим культуuroобразующим явлением становится государство. Русско-византийский диалог сменяется русско-европейским диалогом, который продолжается до сих пор.

Маргинализация темы эсхатологических ожиданий является маркером целого комплекса трансформаций, охвативших Русь в XVII веке. Уход эсхатологических ожиданий из актуальной культурной памяти означает

смену четырехуровневой культуры канона на трехуровневую культуру парадигмы и начало диалога культур с Европой.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Виролайнен М.Н. Исторические метаморфозы русской словесности. СПб. : Амфора ; ТИД Амфора, 2007. 495 с.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1984. 350 с.
3. Данилевский И.Н. Дискурс власти в «Повести временных лет» // Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. Средние века. Новое время. М. : Наука, 2008. С. 37–50.
4. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Избранные статьи в 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 121–128.
5. Орлова Э.А. Понятийный аппарат культурной антропологии // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю.М. Резника. М.: Академический Проект; Культура; Киров: Константа, 2012. С. 362–384.
6. Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 13–410.
7. Ранчин А. М. «Дети дьявола»: убийцы стратотерпца // Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М. : Нов. лит. обозрение, 2007. С. 121–127.
8. Ранчин А.М. Хроника Георгия Амартола и Повесть временных лет: Константин Равноапостольный и князь Владимир Святославич / // Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М. : Нов. лит. обозрение, 2007. С. 152–164.
9. РНБ, Q. XVII. 50, л. 104 об. – 113.
10. Розина О.В. Духовные основы русской культуры: пособие для учителей: [со словарем: в 3 кн.] / Пед. акад. последипломного образования, Московский гос. обл. ун-т. М.: Наука и Слово, 2009. Том. Кн. 2. 223 с.
11. Розина О.В. Мифы о Конце Света в контексте российской истории // Миф в истории, политике, культуре. Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С.537–542.
12. Самохин К.В. Процессы модернизации в послепетровской России XVIII века [Электронный ресурс] // Современные исследования социальных проблем. 2012. № 9 (17) [Электронный ресурс]. URL:

Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/protsessy-modernizatsii-v-poslepetrovskoy-rossii-xviii-veka> (дата обращения 10.12.2020).

13. Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.). М. : Индрик, 1998. 416 с.
14. Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 161–205.
15. Тютчев Ф.И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. М., 1988, т. 97, кн. 1. С. 183–252.
16. Чернявский М. Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь / сост. А.Ф. Литвина, Б.А. Успенский. М. : Языки славян. культуры, 2002. С. 442–456.
17. Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса: Кн. 1 и 2: пер с нем. М.: Республика, 1992. – 528 с.
18. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М. : МИРОС, 1998. – 448 с.