

...не сходства, а различия сходны здесь между собой.

[Леви-Стросс 2008: 106, выделено в ориг.]

II. РУССКИЕ
РЕПРЕЗЕНТАЦИИ
И ПРАКТИКИ

4. Христос в России, или Практики и разновидности призыва к подражанию

Христианство, конечно, — одно из чистейших проявлений тяги к культуре, и как раз к все новому возникновению типа святого [...].

[Ницше 2013: 223] (пер. с нем. В. Бакусева)

Жизнь христианина <...> во многом ориентирована на прошлое, поскольку именно в прошлом дано было Откровение, Моисеев закон, Христовы заповеди... В прошлое относит нас воспоминание о Рождестве Христовом, земном житии Спасителя, Его Крестном страдании и Воскресении.

[Святославский 2004: 8 и сл.]

4.0. Паренеза

4.0.1. Модель «от» и модель «для»

Земная природа Христа, как мы убедились, концептуализируется христологией воплощения как (несхожее) обретение божественным образа, которое, в свою очередь, становится предметом разнообразных форм и практик и ре-презентируется в метонимиях и метафорах. Такую двойственность отображения и образа Клиффорд Гирц аналогичным образом закрепил в своем понятии двух моделей — назвав их «модель от чего-то» и «модель для чего-то» [Geertz 1973: 87–125]¹.

¹ О понятии модели см. также [Meyer 1995: 91–96].

Точно так же метонимические и метафорические образы, которые были описаны в предшествующих главах (3.2–3.5), являются, с одной стороны, репрезентациями Христа в том смысле, что это отображения, определяемые исходя из прообраза, из восходящих к нему репрезентаций. С другой стороны, отображения, или репрезентации, которые по отношению ко Христу представляют собой, скажем, икону, габитус подражателя Христу, ритуал крещения с его формулой сораспятия и т. п., сами обладают функцией побуждать к дальнейшим репрезентациям, новым отображениям и актуализациям. Отчетливее всего это обстоятельство проявляется у апостола Павла, который подает свои собственные страдания как подражания страстям Христовым и одновременно как образец страданий для последующих подражателей Христу (см. 3.3.2.3).

В этом аспекте в ходе исследования различных реализаций кенотической модели нельзя ограничиться двучленными отношениями отображения А–Б (где А — Иисус Христос, а Б — опирающиеся на него материальные отображения), а необходимо задаться вопросом, каким образом само Б несет в себе призыв отобразиться в В и Г и тем самым вновь актуализировать А. Любая реализация модели, любое изображение, которое подает себя как ре-презентацию первичной самопрезентации божественного в воплотившемся (см. 3.1.9.1), передает своим реципиентам паренезу², заключающуюся в том, что необходимо воспринять ре-презентируемое этой реализацией А (Христа), в свою очередь, как побуждение к новой реализации — будь то персональное следование, новое образное представление или передача с помощью языка.

² Термином «паренеза» (от παραίνεσις) в богословии обозначается речевой акт, содержащий этическое воззвание или увещание; это призыв, не ограниченный одними только языковыми средствами (см. 3.5.3), и не столько отдельный литературный жанр, сколько прием, который используется в самых разных жанрах и практиках вплоть до личного примера (ср. [Popkes 1995: 737]); в Новом Завете это слово имеет доминирующую грамматическую форму «императива» и «основополагающего образца» (ср. [Schulz A. 1962: 303b и сл.]). Меланхтон в поздней редакции своей гомилетики (*De officiis concionatoris*, 1529) первым предлагает особый залог — «[genus] paraeneticum, quod ad mores hortatur» («паренетический залог, взывающий к добродетели») [Melanchthon 1929: 6]; ср. об этом [Schnell 1968: 65].

Если мы преследуем культурно-историческую цель, то будет мало просто описать, как Христос говорит, согласно Евангелию от Матфея: «ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἕφ' ὑμᾶς, καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῖός ἐίμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ»³, и тем самым кульминацию всего своего Евангелия Матфей сосредоточивает на Великом поручении Христа (Мтф 28:19 и сл.). Также недостаточно установить факт, что паренеза смирения становится центральным топосом христианской — и в особенности русской православной — гомилетики. Ибо череда моделей «от» и «для» выходит за пределы речевых актов, эксплицитно выражающих паренезу. Так, например, прослеживается связь между первым значимым старцем из Оптиной пустыни Леонидом (он же Лев), проживающим это смирение, например, в скромной форме питья пива, неофитом Климентом Зедергольмом с его трудом «Жизнеописание старца Леонида (в схиме Льва)» (см. 5.3.6.5.) и, наконец, с «убогостью» и похмельем ерофеевского пьяницы Венички, который предлагает в образцы для подражания самого себя (см. 9.5.2). Различные медийные пути переплетаются в паренезе подражания Христу (см. также 5.3.9), отталкиваясь от нее, моделируются в зависимости от нее и сами становятся пригодными для подражания моделями.

4.0.2. Непрерывность паренезы

В зависимости от того, является ли тот, к кому обращена паренеза в виде речевого акта, в том или ином аспекте последователем Христа, можно различать первичную паренезу, то есть побуждение к конверсии, и повторное ободрение, направленное на интенсификацию, улучшение, расширение. В дальнейшем тип конверсии интересует нас по той причине, что паренеза в истории русской культуры, даже после «крещения Руси» около 988 года (см. 4.2.4), еще в течение долгого времени не могла быть обращена ни к какой определяемой христианством стабильной общественной ситуации. Однако поскольку в городских центрах и в амальгаме народной религии христианство представлено, хотя бы частично, на-

³ «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем...» (Мтф 11:29).

чина с XI века, самое позднее — с XVI века, большинство русских паренетических актов относятся к категории повторяющейся паренезы. Вообще паренетический речевой акт — как у Павла, так и у других — использует по большей части «традиционные и неоригинальные» топосы, см. [Perdue 1981: 242], чтобы путем повторения обеспечить константность групповой идентичности и легитимацию общественного порядка [там же: 254 и сл.], причем основной момент закрепления заключается в том, что все ориентировано на *единственный* пример Иисуса Христа⁴, а именно на его социальное самоуничужение (Флп 2:7) [Schoonenberg 1966: 28–32]⁵. Более поздняя критика трактовки (Флп 2:5) как указания подражать примеру Христа [Schrage 1961: 24] (ср. 2.2.3.1 и 3.2.6.3) ничего, по сути, не меняет в том, что этот вводный стих к перикопе о Христе из Послания к Филиппийцам может быть прочитан как паренеза следования и подражания [Schulz A. 1962: 274], и на протяжении около 1880 лет именно так и читался.

При этом всегда важна также и рецепция паренетических актов, которая, если трактовать ее в духе Мишеля де Серто, вполне может оказаться лишь наполовину дисциплинарной, вплоть до антидисциплинарной. Само по себе присутствие паренетических актов свидетельствует о сопротивляющейся реальности (ибо то, что является естественной практикой, не нуждается в проповеди). Таким образом, традиция паренезы должна быть неизбежно традицией контрафактности, ср. [Levin E. 1993: 31] (см. 4.2.2). Следовательно, непрерывность христианской *практики*, как бы ее ни провозглашала — и провозглашает — православная церковь, никогда не была доказуемой. Иначе обстоит дело с попыткой культурологов продемонстрировать непрерывность спорности. Довольно сдержанный аргумент, который при этом приводится,

⁴ Как отчетливо показывает М. Хальбвакс, для христианской памяти важно не реальное историческое наличие следа, а указание на то, что этот след именно от Христа; только то, что может пониматься как поучение, призыв, паренеза, обладает мемориальной действенностью [Halbwachs 2008: 163 и сл.].

⁵ Здесь — как, впрочем, и всегда в этой работе — речь идет не обо всех возможных ракурсах следования Христу (скажем, в виде сана первосвященника), а о подражании модели самоуничужения.

состоит всего лишь в следующем: в истории русской культуры — в возрастающих объемах, с кульминацией около 1900 года (4.2.4) — были и остаются разнообразные медиальные носители призыва к кенотическому следованию Христу — и не существует такого промежутка времени, когда бы не действовали хотя бы некоторые из этих носителей⁶. Тезис Г. П. Федотова о непрерывности на уровне практики (1.1.6) должен быть модифицирован по одним только методическим причинам из-за необозримого океана данных, требующихся для его проверки: необходимо показать существование — в русской истории никогда не постоянное, но всегда отчасти наличествующее — жанров и практик, которые несли в себе паренезу следования. Приемлемой такая непрерывность паренетических актов могла при этом стать прежде всего за счет взаимных связей, которые соединяют разные жанры и практики между собой; они сплетаются в настоящую сеть метафор и метонимий о Христе, которые сопровождаются мнемонической интенцией, как это происходит с мультимедиальной паренезой монашества (см. 5.3.9).

4.0.3. Жанры и практики паренезы

Каковы материальные носители, «информационные каналы» паренезы кенотического подражания Христу? Это жанры священных текстов, богословия, литургии и их внедрение в повседневность, а также иконы или другие наглядные изображения (4.3–4.6)⁷. Особую роль играют персональные модели (5); в цепи

⁶ «...принцип подражания или уподобления Христу составляет одну из основ христианского мировоззрения в целом, а потому реализуется в различных формах во всех областях христианской культуры...» [Руди 2003: 131].

⁷ На то обстоятельство, что все это не является прерогативой религиозной науки, но точно так же рассматривается и в церковной назидательной литературе, указывает труд священника Б. Балашова «Христос и мы» [Балашов 2007], где к «хронологическому» повествованию от (Иоан 1:1) вплоть до воскресения [там же: 59–649] приложена паренетическая глава «Церковь Христова», в которой рассматриваются все изучаемые здесь же медийные средства — начиная от литургии, включая семейные будни и вплоть до икон и монашества [там же: 674–852].

подражаний персонализированным образцам отчетливее всего проявляется парность модели «от» и модели «для» (4.0.1).

Некоторые из названных каналов оказались в истории культуры более устойчивыми (скажем, литургия), чем прочие (Иисусова молитва, старчество, но особенно — мученичество). Меньшинство из обсуждаемых информационных каналов описывают практику, большинство — норму, отношение которой к потенциально считываемой социальной практике оказывается сложным, так что подчеркивание некоей нормы по большей части указывает на практику, идущую вразрез с этой нормой, см. [Uffelmann 2002]. Предпринятое в данной главе описание спектра жанров и практик паренезы является поэтому в большей степени историей предостережений, — зачастую речь идет даже о скрытом предостережении, — нежели историей состоявшейся интернализации (притом что последнее, естественно, не исключается, но займет подобающее этой оценке место в следующей, пятой главе). При этом ни в коем случае нельзя ожидать, чтобы эксплицитные жанры автоматически оказались и самыми действенными; паренетическая проповедь (4.3.5.3) скорее часто воспринимается как навязчивая⁸, в то время как тихие и даже молчаливые формы габитусных действий с ориентацией на образец⁹, такие как монашеское отшельничество, зачастую производят несравненно более сильный паренетический эффект, причем их действенность выходит за пределы христианской среды.

При последующем описании различных каналов паренезы проводится второе основополагающее различие: большинство жанров и практик рассматриваются как канонизированные, повторяющиеся культурные институции (особенно литургия, Иисусова молитва), в то время как другие (философия религии,

⁸ Между перформативным речевым актом и габитусной практикой зияет пропасть; поэтому Дж. Батлер предпринимает попытку мысленно совместить габитусную теорию П. Бурдьё и то, как Ж. Деррида трактует проблему «неудач» перформативных речевых актов Дж. Остина [Butler 1997: 153].

⁹ Формативный эффект которых не стоит недооценивать (ср. [Butler 1997: 155]).

литература) нуждаются в индивидуализированном подходе и приводятся в качестве примера¹⁰. Что касается вопроса о частотности присутствия паренетических актов, то применяемый в большинстве исторических обзоров привычный уклон в сторону произведений первого ряда, выделяющихся из общей массы своей оригинальностью, оборачивается в сторону маловариативных, но количественно превосходящих остальные по репродуктивности готового образца (см. особенно 4.5.3): мнемонически продуктивным является в древнерусской литературе отнюдь не «Слово о полку Игореве»¹¹, а богослужебные книги и Четьи минеи.

4.0.4. *Формы присутствия и латентность*

Третье важное разграничение следует проводить между присутствием «кенотического мотива» в догматике, с одной стороны, и практикой веры и ритуала — с другой. В богословии дело, несомненно, обстоит так, что в определенные времена в одних конфессиональных традициях фигура кенозиса подвергалась менее явной рефлексии, нежели в других (скажем, во времена высокой значимости кенозиса в протестантизме XIX века); соответствующим образом обстоит дело, например, и с римско-католической теологией, в которой, особенно в Средневековье, догматика¹² реже отчетливо обращалась к кенозису и к (Флп 2:5–11); но «сам мотив кенозиса продолжал жить как основная тема в проповедях, богослужениях, гимнах и вероучительных наставлениях» [Dawe 1963: 64]. Следовательно, кенотический момент может, преодолев определенные фазы, практиковаться неэксплицитным образом, чтобы затем вновь внедриться в сознание. Это, например, касается католицизма: «Однако было бы ошибкой

¹⁰ О повторяемости и творческом подходе в культурных процессах см. [Znanięcki 1991: 934].

¹¹ Если это вообще не подделка Нового времени.

¹² Может показаться, что в XIX и XX веках кенозис также менее значим для католической традиции, нежели для лютеранской или для русской православной традиции; однако существуют такие важные исключения, как Г. Шумахер (см. [Dawe 1963: 145]), П. Схооненберг или Х.-Й. Рёриг (причем вдохновителем последнего является М. М. Тареев).

считать, что кенотический мотив был незаметен в римско-католическом благочестии и проповеди, несмотря на его неизменное место в богословии» [там же: 146].

Если в греческой христологии кенозис занимал центральное место, то повсеместно слабое развитие догматики в древний период русского православия до XIX века привело к тому, что в форме трактата о кенозисе писали скорее редко. Капитальные перемены наступают в конце XIX — начале XX века, когда кенозис находит свое в высшей степени продуктивное концептуальное осмысление в русской религиозной философии (с некоторыми оригинальными, то есть «неправославными» дополнениями; 4.4.4). В предшествующие столетия в православном мире было шире распространено практическое направление, то, что П. Г. Форсайт называет «морализаторством догмы» [Forsyth 1909: 239]¹³. Тропологический смысл в этот период ценился выше, чем догматический литеральный смысл. К этой моралистической практике самоуничужения добавляется также ранняя русская рецепция Фомы Кемпийского.

Если шире посмотреть на временной диапазон, то прав М. М. Дунаев, подчеркивающий в православии момент морального смирения:

Святые отцы *терпение, кротость* постигали как великую духовную ценность. *Терпение* мы, следуя им, должны мыслить в его неотделимости от *смирения*, вне которого не может быть достигнуто и *спасение*. Об этом помнит каждый православный [Дунаев 2002: 743, выделено в ориг.].

Впрочем, нормативный тезис Дунаева, что «каждый православный» действительно помнит о смирении, столь же недоказуем, как и несостоятелен; в этой работе, привлекая разнообразие имеющихся жанров и практик паренезы подражания Христу, будет показано, что во все времена истории русской культуры

¹³ До и Ннамани также перенимают этот взгляд от Н. Городецки [Dawe 1963: 149 и сл.; Nnamani 1995: 110 и сл.].

этот *призыв*, в различных его формах, был и остается¹⁴. Свой, вероятно, далеко не малый вклад в обеспечение кенотического мотива в его латентном виде внесли — особенно значимые с точки зрения литературоведения — иллюкционнно-иконические репрезентации кенозиса на риторическом или нарративном уровне, которые вычитываются из различных, в том числе из неязыковых жанров и практик.

4.0.5. «Русский Христос»?

Ничто не нанесло больший урон пониманию восточной церкви, чем легковесное приложение к религиозным формам выражения ее духовной жизни некоей расплывчатой этнопсихологии, и нет ничего абсурднее, чем поспешное наклеивание ярлыков на те или иные проявления набожности в качестве предполагаемых форм выражения «русской души».

[Benz 1963: 14]

Даже если речь идет не столько о том, был ли в русской культуре разработан образ Христа, обладающий своей сигнификативной спецификой¹⁵, сколько о том, существовали ли и суще-

¹⁴ Даже подтверждение правильности модифицированного варианта тезиса Г. П. Федотова об особом статусе кенотической фигуры в истории русской культуры не может охватить весь период с 988 года до наших дней; попытка таким образом диахронически доказать непрерывность, даже в пределах одного жанра или одной практики, прорвала бы все рамки. Суть предлагаемого ознакомительного курса, посвященного жанрам и практикам паренезы подражания Христу, напротив, касается преимущественно ее широкого распространения.

¹⁵ Претензия на то, что существует якобы «русский Христос», как об этом заявляет прежде всего Ф. М. Достоевский (см. 5.1.3), уводит в культурно-националистический закуток, который, хотя и должен стать предметом историографии культуры, не имеет права становиться ее ключевым пунктом. У Федотова (ср. 1.1.4) обсуждение кенотической традиции имеет своей целью паренетические побочные эффекты и таким образом утверждает культурные ценности сами по себе, чего никогда нельзя полностью исключать в качестве побочного эффекта, но что выходит за рамки (дескриптивной) ключевой компетенции культурологии.

ствуют ли в русской культурной традиции устойчивые образы Христа — в соединении с конгломератом метонимий Христа и метафор Христа, — в которых кенотические мотивы и практики унижения занимали бы важное место, — в любом случае обсуждение такого рода тезисов необходимо. Скажем, оправдана ли следующая эмфаза П. Н. Евдокимова?

Существует также русский Христос, который в кенотическом аспекте кроткого брата униженных несет в себе нечто по сути соответствующее Евангелию, тот, который всегда с бедными, слабыми и страждущими [Evdokimov P. 1970: 41].

Оборотной стороной патетического сингуляра Евдокимова «русский Христос» — и эта угроза постоянно сопровождает тезисы о культурной специфике — является исключение других традиций. Утверждать такую исключительность было бы научно-историческим анахронизмом в рамках современной культурологии, стремящейся нащупать дисперсии и диссеминации взамен упора на оппозиции и руководящие образцы, стоящие в центре некоей культуры. Здесь же — сделаем соответствующий жест культурно-исторической скромности (некий обязательный для культуры так называемого «постмодерна» кенозис познания; см. 3.5.5.7) — кенотическая традиция будет документально исследована как релевантная, однако без исключения других релевантных проявлений и без попыток хотя бы охарактеризовать их как второстепенные¹⁶. В противовес такому сужению цель этой главы — обрисовать весь диапазон нормативных кенотических образцов подражания, начиная с самого Христа, через метонимии Христа и заканчивая метафорами Христа в различных жанрах и практиках истории русской культуры.

¹⁶ В этой книге о них, однако, будет говорить лишь спорадически для контраста, как, скажем, будет затрагиваться исихастская концепция обожения и одухотворения.

4.1. Тенденции истории русской культуры

Жанры и практики, в которых запечатлен, воспроизведен и представлен призыв подражать Христу, образуют отрезок русской истории средств коммуникации, который относится к раннему периоду — во всяком случае, согласно традиции, — тогда как количественное значение эксплицитных отсылок ко Христу падает в советское время, чтобы испытать не менее резкий подъем в постсоветский период.

Медиальный аспект истории русской культуры, да и вообще истории восточноевропейских культур, как справедливо сетуют Ю. Мурашов и Г. Витте [Murašov/Witte 2003: 7], может быть лишь поверхностно затронут в контексте специфического фокуса паренезы хриstopодобия. Вместо некоей материальной истории русских средств коммуникации здесь прежде всего предлагаются некоторые ключевые слова по поводу тех культурно-социологических условий, в которых существовали жанры и практики паренезы подражания Христу — причем всякий раз прослеживается развитие от ранних к более поздним вариантам развития.

4.1.1. Традиция заимствований

Языческие («поганые»¹⁷) истоки культуры восточных славян (лишь позже размежевавшейся на русскую, украинскую и белорусскую) скрываются во мраке, или же затенены христианской традицией, заслонявшей собой эти истоки начиная с X века. Важнейшие шаги по христианской инкультурации славян принимались вне восточнославянского ареала, в Великоморавской державе, которая в 863–865 годах подверглась миссионерству

¹⁷ В связи с тем, что никакая теория «языческого» здесь не рассматривается, под кодовым наименованием «поганое» следует понимать описание всех тех религиозно-мифологических концепций и обычаев, с которыми боролось официальное православие, притом что некоторые из них подспудно были восприняты и усвоены. Ср. [Levin E. 1993: 36 и сл.].

так называемых славянских апостолов Кирилла и Мефодия, ради чего они создают азбуку¹⁸. Первые письменные свидетельства в восточнославянском ареале являются списками болгарских текстов, восходящих к византийским источникам.

Речь идет о текстах нормативного характера (церковное право и типиконы), с помощью которых христианство было импортировано в ходе так называемого «крещения Руси» в 988 году, прежде всего в качестве социального института. Поскольку мотивация, не только со стороны Византии, но и со стороны киевских князей, в существенной степени состояла, по-видимому, в обеспечении политического «закрепления» [Schreiner 1995: 532; Rothe 2000: 62] территории с помощью церкви как приводного ремня центральной власти, флагманскую роль провозвестников играли нормативные жанры церковного права, ср. [там же: 37], и богослужебные книги. Переведенный еще Кириллом и Мефодием «Номоканон» был дополнен моравским гражданским законом [Onasch 1981: 208]. В восточнославянском ареале клир получает полномочия, выходящие за рамки византийских, см. [Rothe 2000: 39], и вообще касающиеся организации повседневной жизни [Goehrke 2003: 79].

Если церковное руководство (митрополиты) вплоть до XV века всего за двумя исключениями состояло из греков, см. [Smolič 1966: 143; Birnbaum 1984: 6], то среди руководителей светской власти на рубеже тысячелетий доминирует скандинавская варяжская элита. Навязанная Петром I европеизация России в начале XVIII века повторяет тот же сценарий импорта также и в отношении элит — на этот раз инженерных и естественнонаучных. Царский дом Романовых начиная с Петра I все больше и больше смешивается с немецким дворянством, а в лице Екатерины II на русский трон восходит дочь князей Ангальт-Цербстских.

¹⁸ Тот факт, что это была глаголица, а не кириллица, представляется между тем доказанным. См. об этом [Алексеев 1999: 146]. О Кирилле и Мефодии см. также 5.3.4.1.

4.1.2. Канон и цензура

Итак, старославянский канон начинается с исходно заимствованных в Византии пособий вроде «Каноника»¹⁹. Интенция нормирования распространяется впоследствии с правильного отправления богослужений (ортопраксии) на всю, сильно канонизированную в целом, старую восточнославянскую культуру, см. [Вушков 2001: 185]. Особенно бросается в глаза строгость нормирования иконографического канона, призванного обеспечить мнемоническую стабилизацию: «Если образ как целое служил прежде всего пробуждению психики, канон внутри него действовал как символ архетипа, как носитель традиции» [там же: 190]. Конечной целью канонической «эстетики тождества» [Лотман 1992: 244] является автоматизация восприятия; место новой информации занимает восстановление в памяти [там же: 246] имеющихся опорных фигур воспоминания.

Опорой этого канона служит его придаток, см. [Assmann A./ Assmann J. 1987], — цензура, причем — духовная. Это дитя канона в истории русской культуры пережило времена христианского по содержанию изначального духовного канона; царская политическая цензура (см. 6.7.2) находит достойного преемника в соответствующей советской институции (см. 8.7.3.). Цензура как институт практически во все эпохи истории русской литературы (со сравнительно либеральными интермеццо с февраля по октябрь 1917 года и с примерно 1990 по 1999 год) играет столь важную роль, как почти ни в одной другой европейской литературной традиции.

4.1.3. Эффекты перевода, опоздания и расщепления

Центростремительное действие цензуры являет собою не в последнюю очередь отражение того обстоятельства, что история русской культуры предстает как череда заимствований: если

¹⁹ Речь здесь идет о справочнике как для монахов, так и для мирян, с литургическими и паралитургическими молитвами. См., например, [Каноник 2003] (ср. 4.3.6).

в ранний период христианство пришло из Византии, а навыки торговли и мореплавания — от варягов, то позже барокко было заимствовано из Польши, Просвещение — из Франции, романтизм — из Англии и Германии и т. п. Освоение чужих достижений культуры и цивилизации сопровождалось фактами некоторого исторического опоздания как в появлении тех или иных жанров и практик, так и во вводе технических средств коммуникации.

Привносимые элитами процессы освоения порождают значительные эффекты отторжения, что ведет к смешению освоения и отторжения [Kissel/Uffelman 1999]. Навязываемые привнесения извне и реформы вызывают недовольство у значительной части населения и отвергаются им, приводят к горизонтальным и вертикальным расщеплениям в русской культуре, что почти всегда «прорастает» и в религиозных вопросах: в расколе XVII века никонианам противостоят староверы; против петровских реформ бунтует взятая в 1721 году под узду церковь; в XIX веке противостояние прозападного направления и традиционной православной культуры вылилось в дебаты между западниками и славянофилами; советская власть в 1918 году начинает уничтожение православной церкви, вынуждает к эмиграции и бросает в лагеря оппозицию и интеллектуальную элиту. Уже существовавшее внутрисословное размежевание жизненных миров [Goehrke 2003], которое пролегало между (немногими) европейскими городами (ганзейским Новгородом, начиная с XVIII века — Петербургом, постсоветской Москвой) и отсталой провинцией с аграрной доминантой не исчезло даже после коллективизации сельского хозяйства и урбанизации. Постсоветская деиндустриализация отдаленных окраин (особенно северных) и ограничивающийся Москвой неокapиталистический бум вновь углубляют эту пропасть.

4.1.4. Практика и габитус побеждает абстрактную аргументацию

Религиозная вера участвует в формировании менталитета и габитуса. Таким же образом она воздействует на изводы образа жизни, который представляется весьма далеким от всего религиозного...

[Graf 2000: 11]

Если в хронологическом ракурсе та роль провозвестника, которую в христианизации Руси сыграло богослужение, в литературной историографии Нового времени была предана забвению (4.3.1), то все-таки православное самосознание прорастает в примате литургического опыта (см. 4.5.1) над догматическим богословием; практическое воплощение в церковной культуре Руси имеет более высокую ценность, нежели (индивидуальная) рефлексия. Первый собственный трактат русского православия — это «Просветитель» Иосифа Волоцкого (1502–1504; ср. 4.4.2.3). Слабость богословско-догматического дискурса²⁰ подается как достоинство, например, в теореме И. В. Киреевского о внутреннем, целостном знании и в его негативных клише о схоластике — подхватывающих мотивы критики Фомы Аквинского, выдвигаемые Нилом Кавасилой [Makrides/Uffelman 2003: 117]. Личный пример — для Киреевского это Амвросий Оптинский (см. 5.3.6.7) — противопоставляется теоретической концепции. Даже теория познания, формулируемая в этом ключе, «заземлена» тем самым в культурной полемике [Uffelman 1999: 159–228]: абстрактной гносеологии и формальной логике противопоставляется целостное бытие личности²¹. Персоналистский

²⁰ Недопустимое игнорирование богословских трудов русских авторов в немецком «Лексиконе богословских трудов» (*Lexikon der theologischen Werke*) [Eckert 2003] в этом плане симптоматично.

²¹ Скажем, у А. И. Герцена и Н. А. Бердяева (о понятии *личности* у Бердяева см. [Ebert 2002: 9]). Личностный принцип задействован еще у В. И. Ленина, когда тот, борясь с Г. В. Плехановым, вновь вводит в марксизм «субъективный фактор», притом что такой персонализм делает его самого новым Мессией (см. 7.10, 8.6.4).

образ мышления способствует продвижению персональной кенотической модели.

Жесткая цензура препятствует открытому политическому противостоянию²² и вытесняет критику в сферу художественной литературы; брешь закрывает вымысел: эзоповские иносказания в художественных текстах в течение долгого времени служат заменой цензурированных политических дискурсов. Тем самым литературные образы способствуют оформлению социальных концепций. Литературные просопопеи для истории русской культуры вплоть до конца XIX века остаются более определяющими, чем теоретические выкладки, а религиозный и историко-литературный аспекты сплетаются в доминировании практики и личного габитуса по сравнению с абстрактной аргументацией.

Кроме того, что касается подражания Христу, не стоит переоценивать паренетическое воздействие аргументативных текстов (невзирая на их мнемоническую интенцию). Довольно слабо представленное в России до XIX века абстрактное богословие, так или иначе, не приводит к исчезновению «любимой богословской темы» «следования Христу» [Podskalsky 1982: 277] в гомилетике и паренетике [там же: 274].

4.2. Постепенная христианизация

4.2.1. Перепад между городом и деревней

В ранний период существования Руси после ее «крещения» в 988 году разграничение городской и сельской жизни означало также разграничение зарождающейся христианизированной городской формы жизни и продолжающей свое существование

²² Политические конфликты зачастую переводились в практическую сферу, и в меньшей степени — в концептуальную; так, раскол — в вопрос о крестном знамении (см. 4.5.9.4), петровские реформы — в вопрос ношения бород, и точно так же противостояние Октябрьской революции вылилось среди прочего на одну арену борьбы, которую нельзя недооценивать, а именно в то, что противники революции от нескольких лет до нескольких десятилетий не подчинялись большевистской реформе орфографии.

языческой повседневности на селе. Распространение христианизации на большие пространства длится веками — точно так же, как и у большинства народов [Власов 1988: 14]²³; как установил Е. В. Аничков еще в 1914 году, «христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.» [Аничков 1914: 306]²⁴. На конец X века помимо клира христианство исповедовал сначала только киевский двор [Goehrke 2003: 136]. По всей видимости, вплоть до XIII века жители соприкасались с христианством только в непосредственной близости к городам [там же: 135]. Более-менее плотная сеть церковных приходов документально подтверждается только с конца XV века [Goehrke 2003: 193]²⁵. Но и тогда у сельского населения

...помимо основного костяка церковного года, главных для цикла земледелия святых и дней их почитания, умения правильно осенять себя крестным знамением, представления о Троице и образа Богородицы <...> религиозные знания были отнюдь не в ходу [там же: 193].

На этом фоне прогрессом кажется общепринятая в XVII веке «практика религиозной жизни», которую констатирует К. Гёрке, хотя она и была ограничена лишь небольшим разнообразием габитуализированных алгоритмов действий:

Целованием иконы, правильным крестным знамением, регулярным участием в церковной службе и, так или иначе, еще и восклицанием «Господи Иисусе, помилуй мя, грешного!» исчерпывались, как и прежде, религиозная практика и религиозные познания простого народа даже в городах. Уже «Отче наш» мало кто знал, не говоря уже о самом рудиментарном знании Библии [там же: 339].

²³ Однако за структурной аналогией скрываются существенные различия. См. [Levin E. 1993: 41].

²⁴ Ср. также [Власов 1988: 14]; еще категоричнее: [Levin E. 1993: 33].

²⁵ Различие между городом и деревней в отношении христианской практики оборачивается в Новое время нарастающей европеизацией (позднее советизацией) больших городов.

4.2.2. Контрафактная паренеза

Христианское (кенотическое) толкование насильственной смерти Бориса и Глеба (1.1.2) — если рассматривать его с этой социальной, во многом языческой подоплекой — происходит контрафактным образом, причем в двух смыслах: сами по себе оба княжеских сына погибли с большой степенью исторической вероятности без христианской мотивации — и стали христианизированы (кенотизированы) только в ходе рецепции. Для своего времени эта модель была чем угодно, но только не репрезентативной; она насаждается скорее как паренетическая норма, направленная *против* некоей иначе организованной практики; при этом она, так или иначе, очень быстро приобретает популярность [Obolensky 1975: 46 и сл.]. Паренеза подражания Христу утверждает традицию контрафактного призыва. Кенозис остается лейтмотивным образом, который нуждается во все новой пропаганде, направляемой против инстинктивного сопротивления. Ведь в витальном («естественном») земном контексте самоуничтожение, на первый взгляд, не должно никого привлекать.

Там, где в практическую жизнь по преимуществу языческого населения вмешивается институт церкви, желая насадить в качестве социальных норм моногамию, супружескую верность, гетеросексуальность, он неизбежно наталкивается на сопротивление. Как показывает М. де Серто, то, что имеет институционально-официальную интенцию, на практике не остается без изменений [Certeau 1990] (ср. 8.2). Несмотря на то что неизбежное повторение контрафактных норм, с одной стороны, только выстраивает модель — здесь модель Христа, — с другой стороны, оно одновременно способствует ее дестабилизации. Свидетельства из повседневной истории это подтверждают; например, Гёрке, обращая внимание на массовое рекрутирование в XV веке священников, которых приходилось буквально «доставать из-под земли», задается риторическим вопросом:

Кого удивляет тот факт, что большинство из этих местных священников сами вряд ли могли передавать церковное богатство веры? Что многие из членов общины считают для

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru