

Памяти Уве Уффельманна (1937–2008) посвящается

Предисловие

Настоящий научный труд был представлен в 2005 году в Бременском университете в качестве докторской диссертации. А начат он был в 1999 году в Эрфуртском университете при кафедре религиоведения (православное христианство) под руководством Василиоса Макридеса, которому я благодарен за помощь и поддержку на раннем этапе моего исследования. Работу удалось продолжить начиная с 2002 года в Бременском университете в рамках кафедры по истории культуры Восточной Европы под руководством Вольфганга Кисселя, который предоставил мне заслуживающую высочайшей благодарности значительную свободу действий для создания моего труда и совместно с Хольтом Майером (Эрфурт) и Кристофом Ауффартом (Бремен) отрецензировал мою работу. Всем трем рецензентам я благодарен за терпение во время многочисленных обсуждений и за конструктивные консультации. Важным советчиком и благосклонным критиком на всех этапах был также ушедший из жизни в 2019 году Клаус Штедтке.

Я от души благодарен Бодо Зелинский (Кёльн) за принятие к печати в издательстве «Бёлау» моей книги, а также Университету Пассау — за поддержку издания немецкого оригинала 2010 года. Благодарю также Игоря Немировского за инициативу к переводу книги на русский язык, а также Фонд им. Фрица Тиссена, Министерство Иностранных дел Германии, общество VG Wort, Биржевое объединение германской книготорговли и Гисенский университет им. Юстуса Либиха за финансовую поддержку перевода.

Значительно продвинули работу своими компетентными советами и внимательным чтением корректуры Вернер Форнеберг

(Бремен), Йенс-Мартин Крузе (Гамбург) и Уве Уффельманн (Гейдельберг), а также мой секретарь-референт в Пассау Моника Хильберт. Бесценную помощь в придании работе совершенства формы при создании печатного варианта и при его индексации оказали мои стажеры Хеннинг Хорх (Бремен) и Тереза Фаттер (Пассау). Магдалена Шых (Гисен) приготовила библиографию для русского издания. Я особенно благодарен Ирине Алексеевой (Санкт-Петербург) за чрезвычайно компетентный, точный и одновременно гибкий перевод этой непростой книги. Александр Пономарев (Пассау) внес свои богословские познания в работу над терминологией и перевел цитаты с английского на русский.

Мне пришлось принципиально отказаться от иллюстраций — из-за невероятного объема материала, который потенциально мог быть здесь представлен, прежде всего к частям 4 и 5; местонахождение каждого из упоминающихся при обсуждении изображений указано в примечаниях.

Некоторые фрагменты предлагаемого исследования восходят к уже опубликованным ранее журнальным статьям. Если подразделы, посвященные своеобразной риторике уничтожения (см. 3.5.7–3.5.9 в [Uffelmann 2008в]), Ремизову (см. 4.3.9.4 в [Уффельманн 2004]), Висковатому (см. 4.6.8.3 в [Uffelmann 2007a]) и фрагмент о Гоголе (см. 5.3.7.1 в [Uffelmann 2008б]) представляют собой краткое изложение более пространных работ, то подробные интерпретации в главах 6–10, напротив, являются расширенными версиями прежних статей: Чернышевский (см. 6 в [Uffelmann 2003a]), Горький (см. 7 в [Uffelmann 2003в] и [Uffelmann и 2007б]), Островский (см. 8 в [Уффельманн 2005] и [Uffelmann 2008a]), Ерофеев (см. 9 в [Uffelmann 2002a]), Сорокин (см. 10 в [Uffelmann 2003б]).

Пассау, октябрь 2009 г., Гисен, январь 2021 г.

1. Введение: Самоуничжение Христа и его трансформации

Субъект вечного возвращения не одинаковый,
но различный, не сходный, но несхожий...

[Делёз 1998: 159]

1.1. От Николая II назад к Борису и Глебу

1.1.1. Канонизация Николая II в 2000 году

14 августа 2000 года Архиерейский Собор Русской Православной Церкви Московского Патриархата¹ постановил причислить к лику святых вкпе с 1154 прочими новомучениками² последнего российского императора Николая II, его жену Александру и их пятерых детей, которые были расстреляны большевиками 16 июля 1918 года в Екатеринбурге. Русская Православная Церковь Заграницей осуществила соответствующий шаг еще 31 октября 1981 года, но натолкнулась тогда на противодействие Церкви Советского Союза [Seide 1983: 115–117; Stricker 1983: 133–136]³. Первая попытка Московского Патриархата канонизи-

¹ В дальнейшем РПЦ МП.

² В их числе 1090 новомучеников и исповедников XX века, перечисленных в [Деяние 2000: 57–67] и [Губанов 2004: 336–374]. Царская семья, в отличие от протокола канонизации 1981 года в Русской Православной Церкви Заграницей [Stricker 1983: 11], не занимала в перечне РПЦ МП исключительного первого места.

³ В других православных церквах тоже поднялся протест, ср. [Stricker 1983: 129–132].

ровать Николая II в 1997 году провалилась, поскольку последний царь, как заявлял тогда Священный Синод, не явил миру подтвержденных чудес. Далее, весь склад его жизни также не давал оснований для канонизации: находясь через свою супругу Александру под влиянием странствующего старца-мистика Распутина, проводя реакционную политику, кульминацией которой оказалось подавление Первой русской революции, так называемое Кровавое воскресенье, Николай со всеми своими «деяниями» такого рода, казалось, мог быть рожден для чего угодно, но только не для причисления к лику святых⁴. Затем, после 1997 года, от сторонников канонизации стали приходиться сообщения, согласно которым мироточили иконы с изображениями императора Николая II, а также другие свидетельства о чудесах и благодатной помощи по молитвам, которые собирали в поддержку нового прошения о канонизации [Stricker 2000: 1193; Krivulin 2000]⁵. Архиерейский Собор в августе 2000 года учел эти доказательства в меньшей мере, нежели отдельно стоящий, неоспоримый факт: насильственный характер смерти Николая и его близких, см. [Osipov 1999: 20]. Этот аспект подается как центральный и в последовавших откликах в медийном пространстве⁶.

⁴ Ср. [Stricker 1983: 132]; [Pospelovsky et al. 1997: 29; Krivulin 2000].

⁵ Губанов приводит список объемом более 100 страниц, где перечисляются чудеса [2004: 158–271]. Будин анализирует житийную литературу, возникшую, впрочем, только впоследствии, где доминирует мотив страдания [Bodin 2007: 238 и сл.], однако имена преступников не называются [там же: 235].

⁶ Публицистическая трактовка имеет широкий спектр — от апологетической документации самого Архиерейского Собора ([Деяние 2000], в онлайн-варианте некоторые документы были доступны уже 16 августа 2000 года [Определение 2000]; [Прославление 2000]) до популярной литературы церковного обихода [Бонецкая 2001] и, наконец, до объемистых собраний документов, посвященных процессу канонизации, с приложением акафиста «Царю-страстотерпцу» и текстов молитв [Губанов 2004: 381–407]. Также и представители Русской Православной Церкви Заграницей, которые в предшествующий период относились к канонизации критически, такие, как Гернот Зайде (см. об этом [Stricker 1983: 116]), в 2000-е годы примкнули к ее сторонникам [Seide 2000]. Впоследствии собрание житийной литературы о святых пополнилось новомучениками XX века (см. (Филарет (Черниговский) 2000). Знаменательно, однако, что в шеститомном собрании житий святых [Жития 2000] Николая среди новомучеников еще нет.

1.1.2. Генеалогия Бориса и Глеба

Случаи канонизации, основывающиеся на одном только факте насильственной смерти, составляют, как отмечает Георгий Петрович Федотов [Федотов 1996–2013, 10: 103], специфику Русской Церкви. В качестве яркого примера Федотов приводит муромских князей Бориса и Глеба, убитых в 1015 году, которые вскоре после этого были причислены к лику святых⁷ и которых упоминали в различных литургических (службы в честь святых⁸) и внелитургических жанрах (житие, хроника, сказание⁹) и вокруг реликвий которых развился целый культ¹⁰. Политические обстоятельства убийства младших братьев из числа князей в ходе междоусобной распри, в том виде, в каком их описывает «Повесть временных лет», ср. [Kissel 2004a: 6], мало интересуют авторов «Сказания» и «Чтения»; в значительно большей степени речь идет о схожести убиенных с Христом¹¹.

Что касается позитивизации насильственной смерти Бориса и Глеба путем приписывания им хриstopодобных качеств, то здесь, когда речь заходит о хвалебных жанрах и практиках, имеются в виду парадоксальные восхваления (энкомии, см. 2.10.3). Самые частотные эпитеты в них при описании Бориса и Глеба — «страстотерпцы» и «святые мученики»¹². В завершающем отрыв-

⁷ Вокруг года канонизации у исследователей идут споры; диапазон датировок простирается от 1020 до 1072 года (о спектре версий см. [Lenhoff 1989: 14–38]; [Хорошев 1986: 15–17]).

⁸ См. в сб. [Абрамович 1916: 122–150].

⁹ Ср. [Maczko 1975]; [Lenhoff 1989: 101–121]. О классификации жанров см. [Ing-ham 1983], о мультимедийной паренезе к подражанию — 4.8.

¹⁰ Ср. [Lenhoff 1989: 48–54]; [Лидов 2006: 336 и сл.].

¹¹ Мотив послушания старшему брату может быть истолкован как политический долг и эксплуатироваться как проявление героизма [Федотов 1996–2013, 10: 98], но также может увязываться с самоуничтожением Христа (Флп 2:8) (см. 2.2.3.4) [Федотов 1996–2013, 10: 97]. Однако за внешним игнорированием реального политического контекста может скрываться выдающаяся религиозно-политическая стратегия — в случае с Борисом и Глебом не в меньшей степени, чем с Николаем II. О политической составляющей канонизации Бориса и Глеба см. [Хорошев 1986: 11–36].

¹² Оба эпитета ср., напр., у Абрамовича [1916: 1].

ке «Чтения о житии и о погублении блаженных страсотерпцев Бориса и Глеба» выражается требование навеки сохранить в памяти пример их жизни («до века память имуще») и подражать их кротости («покорение») «Иисуса ради Христа» [Абрамович 1916: 25 и сл.]¹³.

Русский историк религии, эмигрант Г. П. Федотов, опираясь в основном на сказания, приходит к выводу, что единственной выдерживающей критику причиной канонизации Бориса и Глеба была «освящающая сила страдания» [Федотов 1996–2013, 10: 108]. Тем самым утвердилась некая специфически русская модель стяжания святости через насильственную смерть, для которой не существовало предшествующих агиографических примеров [Федотов 1996–2013, 10: 103]¹⁴. По его словам, главной оказывается «гибель безвинных, и, в то же время, религиозное толкование добровольной жертвенной смерти» [там же: 97], которая превращает убиенных в жертвенных агнцев [там же: 99]. Не ограничиваясь христологическим топосом жертвенной цели самоуничтожения Иисуса (см. 3.0.4), Федотов называет еще целый ряд других моментов, которые перекликаются со страданиями и человеческой природой Христа (см. 2.7.1). В своем хождении по мукам Борис — подобно Христу в Гефсиманском саду (см. 2.7.1.2) — был охвачен чисто человеческим малодушием. «В нем [Борисе] идет непрерывная борьба двух чувств: жалости к себе и возвышенной радости соучастия в страданиях Христовых» [Федотов 1996–2013,

¹³ Далее о приписывании Борису и Глебу *imitatio Christi* — и о повсеместности этой трактовки в русской агиографии см. 4.3.7.2.

¹⁴ Тезис Федотова впоследствии был опровергнут, поскольку кенотическая модель в случае с князьями Борисом и Глебом не нова и является не автохтонной русской, а имеет чешский (св. Вацлав) и западноевропейские прототипы [там же: 1, 11], да и вообще лежит в основе христианской святости [там же: 12 прим. 2]; уровень новейших исследований отражен в [Ранчин 1994]. Борис Успенский, напротив, смог доказать, что описание Федотова соответствует намерениям историографов того времени представить Бориса и Глеба как первых *русских* святых [Успенский 2000: 42, 47]. В более поздней литургической практике богослужение в память св. Вацлава 28 сентября устанавливает «духовную связь» со страсотерпцами Борисом и Глебом, а также с Андреем Боголюбским [Миняя Сентябрь 1978: 736]; ср. 5.2.2.

10: 100]¹⁵. В подтверждение своего суждения Федотов неоднократно указывает на парадоксальный характер достижения святости через нанесение вреда (через непротивление насилию); он видит в «чине «страстотерпцев» парадоксальнейший чин русских святых» [там же: 104]¹⁶. Тем самым достижение святости создает направление, противоположное (насильственному) унижению, на котором оно парадоксальным образом сосредоточено.

1.1.3. «Страстотерпцы» и «страдальцы»

В случае с Борисом и Глебом, как и в случае с последним царем Николаем, которого начиная с 2000 года на соборных иконах новомучеников XX века изображают с ними вместе¹⁷, для агиографов подчиненную роль играет тот факт, что их насильственная смерть вряд ли была следствием принадлежности к радикальным последователям Христа, ради которого они готовы были бы принять мученическую смерть и удостоиться звания «веротерпцев»; указанные ранее мотивы были приписаны им позже¹⁸. Для целей очевидной в обоих случаях религиозно-политической инструментализации — во враждебном христианству мире¹⁹ —

¹⁵ В героической интерпретации этого убийства в ходе распри, которая содержится в хронике, данный момент, подчеркиваемый «Сказанием», отступает на второй план [Федотов 1996–2013, 10: 102].

¹⁶ «...парадоксальный факт, что два князя, павшие в усобице, стали первыми признанными святыми новой Церкви недавно крещеного народа» [Федотов 1996–2013, 10: 96]. Те же соображения касаются также и почитания этого типа святых, «парадокс культа мучеников» (Капитанчук, цит. по: [Krivulin 2000]).

¹⁷ Пер-Арне Будин обращает наше внимание на это наведение мемориальных мостов с помощью икон нового типа — «Собора святых новомучеников Российских» [Bodin 2007: 246]. Наглядным примером может служить размещенная в церковном онлайн-календаре на 2006 год на странице 23 января репродукция иконы Зарубежной Церкви, где Борис и Глеб располагаются в правом верхнем углу, а царь Николай с семейством — внизу посередине (URL: <http://arch-gavril.bsu.edu.ru/Calendar/Images/im23.htm/> (30.08.2009)).

¹⁸ См. [Руди 2003: 124]; о запоздалости — 4.3.7.3.

¹⁹ Ср. 4.2.4–4.2.5 и 10.10.2.

такого редуцированного варианта мученичества²⁰, такой минималистической версии хриstopодобия было достаточно. Кроме того, при канонизации не придавалось значения тому, что ни в случае с Борисом и Глебом, ни в случае с Николаем II смерть не являлась их *добровольным* выбором, что они не принесли *добровольную* жертву, как в обязательном порядке полагалось для самоуничтожения Христа и мученичества его последователей²¹. Федотов тоже затрагивает тему значимости приписывания добровольности: «Добровольное страдание — подражание Христу, совершенное исполнение Евангелия» [Федотов 1996–2013, 10: 99]. «С православной точки зрения добровольное, жертвенное непотворение — необходимое условие, чтобы жертва насилия озарилась светом страждущего уничтоженного Христа» [там же: 108]²².

Что касается еще более очевидного отсутствия добровольности жертвенного страдания Николая II, см. [Stricker 1983: 120], то Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский, выдвигает в ответ на доводы против канонизации Николая II на Архиерейском Соборе РПЦ МП 14 августа 2000 года следующее предложение:

²⁰ Оболенский говорит о некоем «своего рода неконвенциональном взгляде на мученичество» [Obolensky 1975: 17].

²¹ Классическое определение, в котором добровольность уничтожения стоит на переднем плане, дает Кирилл Александрийский: «...ἐθελοούσιον ὑπὲρ ἡμῶν ὑποκεινὰς κένωσιν» («...ради нас он подверг себя добровольному самоуничтожению») [PG 77,612A]. Для Филоксена Маббутского добровольность («voluntarie» [CSCO 10.77.32]) самоуничтожения Христа является прямо-таки неизменным сотериологическим условием (о сотериологии см. 3.0.2). В «Чтении о житии и о погублении блаженных стратотерпцев Бориса и Глеба» говорится о Христе: «...смерти вкуси волею страстию своею...» [Абрамович 1916: 2].

²² Тем самым пацифистское обобщение непотворения согласуется с русской национальной чертой: «...непотворение злу является национальной русской особенностью, подлинным религиозным открытием новообращенных русских христиан» [там же: 103]. Сколь ошибочным ни было бы такое обобщение — оно наводит на мысль, которую Лев Толстой популяризировал на весь мир (см. 4.2.4 и 5.2.7.2).

Одним из главных доводов противников канонизации Царской Семьи является утверждение о том, что гибель Императора Николая II и членов его Семьи не может быть признана мученической смертью за Христа. Комиссия на основе тщательного рассмотрения обстоятельств гибели Царской Семьи предлагает осуществить ее канонизацию в лике святых страстотерпцев [Ювеналий 2000]²³.

Знаменательно в этом обосновании то, что Ювеналий практически не привлекает общехристианские формулировки, а опирается на особое русское восприятие святости и на особый термин *страстотерпец*²⁴:

В богослужебной и житийной литературе Русской Православной Церкви слово «страстотерпец» стало употребляться применительно к тем русским святым, которые, подражая Христу, с терпением переносили физические, нравственные страдания и смерть от рук политических противников [там же].

Не в последнюю очередь при этом наверняка руководствовались кенотическим тезисом, описанным Федотовым. По его словам, сама по себе насильственная смерть, см. (Апок 5:9), заложенное в ней унижение и делают человека, ставшего мучеником, достойным канонизации. Как в случае с Борисом и Глебом, здесь также срабатывает парадоксальность включения в традицию подражания Христу: «...позорный конец царской семьи [был] одновременно великой милостью Господней... убиенные [царская семья] сделались братьями “первородного Сына Божия”» [Seide 2000: 25]²⁵.

²³ [Ювеналий 2000]. К предыстории процесса канонизации ср. [Канонизация 1999].

²⁴ См. [Johannes 1998: 1]; [Thon 2000: 14]). Словосочетание «страстотерпец» со смысловой точки зрения представляет собой плеоназм.

²⁵ См. [Krivulin 2000]; [Stricker 2000: 1193]; по поводу оспариваемого Ювеналием политического аспекта как этого, так и других актов канонизации ср. 5.0.4. Среди молитв, приведенных Губановым, следует отметить молитву с анти-семитскими намеками и просьбой «о восстановлении православного и самодержавного царства русского» [Губанов 2004: 407].

1.1.4. Тезис Федотова о кенозисе как русском национально-культурном достоянии

Таким образом, Николай II оказывается вписан в специфически русскую традицию святости: «Святые мученики испокон веку почитались... в России более истово, нежели обретшие святость в ходе духовного самосовершенствования» [Krivulin 2000]. Николаус Тон говорит о результате своего рода «русификации»:

Масштабная «русификация» святцев на протяжении ряда столетий привела к тому, что в сознании не только большинства верующих, но и большинства священнослужителей рядом со святыми апостольских времен прочно закрепились почти исключительно национальные подвижники веры, тогда как почитание раннехристианских мучеников, а также многих святых отцов древней Церкви, напротив, отступило на задний план [Thon 2000: 10].

Эта замена греческих мучеников русскими страстотерпцами не помешала, однако, тому, чтобы Николая — подобно Борису и Глебу — в полуофициальных документах именовали не только «страстотерпцем», но вдобавок еще и «царем-мучеником» [Бонеецкая 2001]²⁶. Тем самым Николай — невзирая на это «высокое отличие» — вписывается в схему канонизации, которую Федотов называет «кенотической».

«Может быть, не случайно, что величайшие из древнерусских святых и первые, канонизированные Русской Церковью, принадлежат к тому особому национальному типу, который может быть назван “кенотическим”» [Федотов 1996–2013, 10: 95]²⁷.

Согласно Федотову, к Борису и Глебу восходит та русская модель восприятия, которая протянулась через столетия, все время возобновляясь. В них заложен был тот образ страдальца, который людям был памятен совершенно особым образом, говорит Федотов [там же: 103]. Роль Бориса и Глеба в качестве «небесных

²⁶ Зарубежная Церковь делала это с самого начала [Stricker 1983: 96].

²⁷ Ср. также [Evdokimov P. 1970: 35].

заступников» [там же: 104] навязывалась многим насильственно убиенным на Руси, например Андрею Боголюбскому, который сам отличался кровожадностью [там же: 106]²⁸.

1.1.5. Трансформация и метафоризация модели кенозиса

Начиная с Андрея Боголюбского, еще в 1702 году, хриstopодобие через насильственную смерть обретает совершающий насиллие (а не жертва в чистом виде, как это было с малолетними Борисом и Глебом): «Только его насильственная смерть... послужила причиной посмертного почитания его» [Федотов 1996–2013, 10: 107] (ср. 5.2.2). Первоначальная модель добровольного самоуничужения Христа, которой следовали раннехристианские мученики и которая в случае с сомнительной добровольностью страданий Бориса и Глеба претерпела свою первую трансформацию, теперь подверглась дальнейшей трансформации. Не отменяя того факта, что это может быть истолковано как «снижение уровня кенотической святости» [Федотов 1996–2013, 10: 107], приписывание хриstopодобия насильственно убиенным продолжает оставаться продуктивным. Не менее существенное «пере-рождение» произошло в случае с Николаем II — и тем не менее образец Бориса и Глеба, то есть кенотическая модель, здесь также принимался в расчет. Применение самоуничужения Христова к ситуации, в крайней степени с ним не схожей, не ограничивает традицию такого применения. Наоборот.

Федотов сам прибегает к метафоризации собственной концепции кенозиса, усматривая его возвращение в секуляризованных, политических контекстах XX века (ср. об этом [Kissel 2004a: 276 и сл.]). Когда христианам в Советском Союзе извне насильственно навязывалось страдание, то они испытывали «культурно-политический кенозис» [Федотов 1992: 225]. Однако, руководствуясь своей последовательно парадоксальной логикой, Федотов

²⁸ Конкурирующие модели святости, такие как богоугодный образ жизни, аскетизм, безбрачие или даже «ангелоподобная жизнь», которые менее подобают «святому мученику», нежели «святому монаху» [Clasen 1970: 49], отступают в таком случае на второй план (ср. 3.3.3.4 и 5.0.4).

считает, что христианство только укрепилось благодаря внешним притеснениям (последователь Христа, какие бы потери он ни испытывал, очевидно, может от этого только выиграть — парадоксальным образом он представляется непобедимым).

И все же она [Россия] сохраняла подспудно свою верность — тому Христу, в которого она крестилась вместе с Борисом и Глебом — страстотерпцами, которому она молилась с кротким Сергием [Радонежским] [Федотов 1992: 49].

1.1.6. Модификация тезиса Федотова

Это исследование ставит перед собой цель пойти по стопам Федотова и проверить, в какой мере мог быть состоятельным этот его тезис о постоянном присутствии в истории русской культуры примера уничтожения, приписываемого Христу Павлом (Флп 2:7). Неужели можно посредством некоего «первоначального эпизода», каковым был кенозис, действительно охватить столь разительно различающиеся явления, существовавшие в абсолютно разных контекстах?

Ясно, что обилие потенциально подходящего материала и отразившиеся в нем перемены не позволяют осуществить строгую селекцию и тем более — классификацию по признаку подлинности, здесь уместно разве что выявление исторического движения от концепции кенозиса Христа к все новым и новым, не похожим на предыдущие граням позитивного самоуничтожения. Если Федотов предлагает панхронистскую стабильность, то здесь именно перемена в рамках частичной преемственности должна оказаться в центре внимания. Провокация, исходящая для православной историографии от несхожих дополнений, ср. [Slenczka 1980: 500], обладает для культурологии и литературоведения даже привлекательностью. Попытка нащупать нить обретения различий (нем. *Unähnlich-Werden*) и является главной задачей этого исследования.

С учетом этой поправки мы на самом деле отстаиваем здесь тезис Федотова: начиная с Бориса и Глеба и вплоть до Николая II, в истории русской культуры на протяжении тысячи с лишним лет возникали все новые феномены по одной и той же модели,

цитирующей черты униужения Христа²⁹, — и в любом случае они не представляли собой некоей последовательности от начала и до конца, а появлялись волнообразно. Не пострадав от этого, традиция, описанная Федотовым, сохранила свою продуктивность до наших дней. Например, митрополит Ювеналий, в непосредственной связи с восприятием членов царской семьи как «страстотерпцев», развивает свою мысль: «В истории Русской Церкви такими страстотерпцами были святые благоверные князя Борис и Глеб...» [Ювеналий 2000]³⁰, — закономерность, которая в контексте канонизации Николая становится топосом (см., напр., [Johannes 1998: 2]) и практически не встречает сопротивления³¹.

²⁹ Противоположный (имплицитный) тезис Лосского [Лосский 1989: 8–199], Майендорфа [Meuendorff 1981], Флогауса [Flogaus 1999] и Мацейны [Мацейна 2002], согласно которому связь с Христом в православии и конкретно в России осуществлялась прежде всего «мистически», в глубине души (с упором на обожение: [Лосский 1989: 11]), в то время как «подражание» не играло практически никакой роли (ср. 4.4.1.3), а представляло собой западно-внешнюю концепцию, — все это опровергается исходя из культурологического взгляда на зафиксированные и подтвержденные знаки и практики принадлежности к Христу (см. 4.4.1.2).

³⁰ Определенно, не случайно после 2000 года Борис и Глеб вновь оказываются в фокусе научных публикаций [Милютенко 2006]; [Бугославский 2007].

³¹ Впрочем, Поспеловский в 1997 году провозглашает аргумент относительно терпения, а также генеалогию Бориса и Глеба несостоятельными: «Никакого смысла не имеет тот аргумент, что Николай II можно канонизировать как “страстотерпца”, мол, в конечном счете ведь и ранее канонизировали тех лиц, которые вели жизнь какую угодно, но только не богоугодную и “которые в строгом смысле слова не были мучениками за Христа”. В качестве примера приводят среди прочих князя Андрея Боголюбского (XII век), который по жестокости и кровожадности сопоставим лишь с Иваном Грозным. Андрей Боголюбский был кем угодно, только не святым — и тем не менее был канонизирован: это произошло в 1702 году по распоряжению Петра I и было тогда чисто политическим решением, которому нет необходимости сегодня обязательно подражать. Вместо того чтобы продолжать бесчестную традицию политически мотивированных канонизаций... надо бы наконец-то подвергнуть экспертизе факты канонизации прошлого и решить, какие из них на сегодня по-прежнему можно оправдать — стоит только вспомнить хотя бы так называемых Святых Воинов» [Pospelovskiy 1997: 29]. Однако

Впрочем, что касается этой традиции, то речь здесь идет в большей степени о *традиции нормативной модели*, чем о практической традиции. Если в истории русской культуры можно констатировать непрерывное сохранение наставления о подражании Христу, то тогда это неизбежно влечет за собой в качестве обратного вывода, что то, о чем говорилось в наставлении, как раз-таки и *не являлось* всеобщей практикой (см. 4.0.2). Христианизация восточных славян длилась столетиями (см. 4.1.4), а самой широкой повесткой общества, призывающей подражать Христу, она обернулась только примерно лет через девятьсот, на рубеже XIX и XX веков, то есть в то время, когда произошла социализация Федотова (и для которого секулярное противодействие христианству было уже очень сильно), и тем самым его тезис 1946 года сам по себе является частью особого исторического контекста³².

Кенотической модели самой по себе, ее тысячелетней истории, и в особенности ее крайне разнородным воплощениям в различных сферах — от христологического догмата до церковной практики³³, от габитусных моделей и концепций литературных

Бориса и Глеба — хотя здесь отсутствуют некоторые надежные даты — нельзя ассоциировать с этой негативной традицией: «Личная жизнь и деятельность князей Бориса и Глеба были святыми и безупречными, чего нельзя сказать о последнем правителе» [Osipov 1999: 20].

³² По поводу историко-социальной подоплеку тезиса Федотова в контексте эмиграции см. 5.4.4.3.

³³ Тезис Флогауса [Flogaus 1999: 307] о том, что все православие «триадоцентрично» и в большей мере, чем другие конфессии, подчеркивает божественность Христа, уже в узких стенах истории догматики верен лишь в относительной степени (см. 4.4.1.2), но в примыкающих к ней культурных практиках не применим вовсе. Если взглянуть на догматику саму по себе, то может возникнуть соблазн считать кенотику каким-то специфическим (немецким, английским или русским) явлением XIX века. Это противоречило бы гипотезе Федотова; конечно, при сосредоточении внимания на христологии преэминентность со времен патристики в XIX веке любят оспаривать. А в предлагаемой работе, напротив, выдвигается тезис о том, что догматические реимпорты XIX века в русской религиозной философии (см. 1.4.2) образуют не более чем один кирпичик в волнообразном процессе истории призывов к хриstopодражанию, который происходил по большей части вовне догматического дискурса (см. 4).

персонажей, включая также иконографические образцы³⁴, и вплоть до риторик и поэтик³⁵, начиная с речей о кенозисе в узком христологическом смысле до метафорически широких — всему перечисленному посвящена эта работа. Связь двух ветвей — христологически суженной и более широкой, практической (в которую вливаются внехристианские источники, например славянский фольклор) с терминологической точки зрения осуществляется следующим образом.

1.2. Терминологическое разграничение

1.2.1. Кенозис

Термин *кенозис* восходит к производному от глагола «κένωω» греческому этимону «ἡ κένωσις, -εως», для которого Этьенн приводит значения *exinanitio* и *evacuation*, то есть «опустошение» [Estienne 1831–1865, 4: 1442]. В то время как «κένωω» или, соотв., ионическая форма «κεῖνώω» могут использоваться как переходные («делать пустым»), употребление глагола в Новом Завете и в Септуагинте ограничивается пассивным значением «опустошаться», «вымирать», «исчезать». В известном месте из Послания к Филиппийцам (Флп 2:7), где о Христе говорится «ἐαυτὸν ἐκένωσεν», с помощью возвратного местоимения, тем не менее подчеркивается активность процесса, добровольность: «но уничтожил Себя Самого». Соответственно, сориентированы также и расхожие версии перевода существительного «κένωσις» на активно-возвратное значение κένωω: это «опустошение» представляет собой «самоопустошение»³⁶, «самоотречение». Оно выступает как на-

³⁴ В качестве примера можно взять сюжет о Борисе и Глебе [Onasch/Schnieper 2001: 198].

³⁵ О продолжившейся конъюнктуре присоединения Бориса и Глеба свидетельствуют, например, более поздние тексты, такие как [Буйда 1997], [Чулаки 2004].

³⁶ Каноническое определение Кирилла Александрийского, не дающее ничего, кроме общей ориентации, гласит: «Σμικρὸν μὲν γὰρ ὁμολογοῦμένως αὐτῷ τὸ γενέσθαι καθ' ἡμᾶς καλεῖται· γὰρ κένωσις» («Общезвестно то, что, как утверждают, он сделался ничтожным, как мы, это и называется кенозисом») [PG 77,741A].

меренное действие, как целенаправленное *самоотречение*³⁷ от чего-то определенного, а не как спонтанное опустошение. Такому целенаправленному нисхождению из наполненного состояния А к опорожненному Б приписывается положительная ценность, которая по-разному обосновывается (как жертва, как выкуп, как обретение видимого состояния и т. п.: см. 3.0–3.1), но в особенности — мотивируется с помощью подразумеваемого почти всегда возврата от Б к А (возвышение, освобождение, воскресение, обожествление; см. 2.6.2).

1.2.2. Синонимы и переводы

Наряду с термином «κένωσις» и его латинским соответствием *exinanitio*, в известных христологических текстах стоят другие лексемы, порой синонимичные, порой же — с легким сдвигом значения: в греческом «ταπεινωσις», или также «συνκατάβασις», в латинском *evacuatio*, *miseratio*, *humiliatio*. Да и в русском обиходе, когда речь идет о самоуничижении, отнюдь не всегда используется термин *кенозис*, или типичное для богословского дискурса его соответствие *самоуничижение*. Если акт самоуничижения рассматривается в понятийном смысле, то наряду с конкретно-христологическими терминами в узком смысле слова вспыхивает целая метафорическая палитра, начиная со слова «самоопустошение», включая «самоуничтожение», «самоупразднение», «саморазрушение», «самоотвержение», а также «истощение» и «обнищание», и заканчивая «нисхождением»³⁸.

³⁷ По признаку *самоуничижения* Христа разграничивается павлианское утверждение от повествовательных схем греческой Античности, закрепляя своеобразие и новаторский вклад Павла [Fisk 2006: 65, 73].

³⁸ См. [Портянников 2001: 67 и 143 и сл.; [Седакова 2008: 151 и сл.]. Подобная двойственность встречается и в других языках: во фр. наряду с терминами *kénoсе* и *anéantissement* встречаются *abaissement*, *miseration*, *humiliation*, *dépouillement*, в англ. наряду с *kenosis* также *self-limitation*, *diminution*, *humiliation*, *humbling* или *condescension*.

1.2.3. Расширение понятийного узуса

Кенозис — это один из христологических мотивов в ряду других³⁹, причем такой мотив, который изначально не столько привязан к конкретным событиям жизни Христа, сколько описывает принципиальный вектор самоуничужения второй Ипостаси Троицы — причем предельно абстрактным образом (см. 2.2.5), что, несомненно, способствовало тому, что христологическое понятие кенозиса стало столь широко обобщаемым и метафоризируемым (см. 1.1.5).

Кенозис может, во-первых, использоваться для метафизического свершения воплощения божественного Логоса. Или же, во-вторых, кенозис становится шифром для всех аспектов приписываемого Христу самоуничужения, и тогда, как это происходит в (Флп 2:8), также и мирские дополнения к метафизическому унижжению — от социального унижения вплоть до смерти, и даже до мученической смерти на кресте (см. 2.6.1) — становятся этапами многоступенчатого процесса унижжения.

К этому расширенному представлению о позитивном самоуничужении Христа примыкают, в-третьих, со своим постулатом подражания Христу (Флп 2:5) также и нормативные моральные категории, такие как смирение или скромность (ср. 3.2.3), и образцы поведения, такие как отречение, аскеза, жертва или мученичество. В-четвертых: в конце концов, положительный пример самоотречения может продолжать свое действие и вовне христианской сферы. В таком случае кенозис будет шифром для моторики унижжения, которая оценивается в аксиологическом плане обратным образом и как победа. Если нехристианские практики тоже понимаются двойственным образом с учетом модели страдания и ее позитивизации и таким же образом могут

³⁹ Тех, которые упоминаются здесь по преимуществу лишь вскользь: такие христологические темы, как наставническое и пастырское служение Христа (см. 3.0), созданное им сообщество, или же Второе пришествие Мессии, точно так же как определенная связь христологии и пневматологии, а также прочие разделы догматики в дальнейшем интересуют нас лишь в малой степени.

читаться как трансформация христианской концепции кенозиса (см. 5.6), то возможен даже «секулярный кенозис». Граница расширения понятия кенозиса достигнута, если, в-пятых, аксиологическая составляющая ликвидирована и унижение регистрируется просто как вектор (см. 10.9).

1.2.4. Смежные категории и конкурирующие понятия

С помощью приведенных ранее понятий (см. 1.2.2), которые можно счесть приемлемыми в качестве вольных переводов слова «кенозис», открывается целый спектр категорий, с помощью которых выявляется самоуничтожение и которые по большей части в той или иной степени обогащены (частично) позитивными включениями⁴⁰. Сюда относятся:

1) понятия, синонимичные слову «кенозис» в большинстве контекстов, или способные замещать его метафорически — *тапейносис*, *синкатабасис*, *благоволение*, *humiliation*, *status exinanitionis*⁴¹;

2) выражения, которые связаны с ним метонимически, — *agneц Божий* и *жертвенный агнец*, *слуга Божий* и *Сын человеческий*, *крест*, *мученичество*, *смирение*⁴²;

3) понятия, конкурирующие со словом «кенозис», такие как *превращение* и, соотв., *метаморфоза*⁴³;

4) богословские термины на метауровне, такие как *кенотическая христология*, *христология кенозиса* или *кенотика*⁴⁴;

⁴⁰ Иначе, чем это выглядит, например, в герметической концепции принудительного самоуничтожения [*Poimandres* 1: 12–15]; ср. [Henry P. 1957: 9–42].

⁴¹ По поводу *тапейносис*: 2.2.3.4; по слову «(син-)катабасис», (*Syn-*)*Katabasis*: 3.5.5.2; по словам *благоволение* (*Kondeszendenz*), *humiliation*, *status exinanitionis*: 2.6.3.

⁴² По поводу *agneц Божий* и *жертвенный агнец*: 3.0.2.2; к *слуга Божий* и *Сын человеческий*: 2.7.1.1; по поводу слова *крест*: 2.7.1.4; по слову *мученичество*: 3.3.3.4; к слову *смирение*: 3.2.3.

⁴³ По поводу *превращение*, и, соотв., *метаморфоза*: 2.3.

⁴⁴ Сведение понятий *кенотическая христология* или *кенотика* к высшей конъюнктуре мотива кенозиса в немецкой, английской и, наверное, также в русской догматике XIX века — слишком эксклюзивно. В отличие от специальных работ по исторической догматике XIX века [Dawe 1963]; [Breidert 1977], здесь эти понятия не применяются для того, чтобы квалифицировать какую-

5) научные понятия, которые применяются в различных социологических и культурологических дисциплинах, среди них:

а) этнологические и религиоведческие — *аскеза*⁴⁵, *жертва*⁴⁶, *священное*⁴⁷;

б) социологические как *расточение*⁴⁸ или *суицид*⁴⁹;

в) психоантропологические — *подавленная агрессивность*⁵⁰, *меланхолия*⁵¹, *мазохизм*⁵²;

г) философские — такие как *диалектика* или *автонегация*⁵³;

б) термины, так или иначе обозначающие сопоставимые концепции или практики из других культур и религий, — буддийское *отрицание*, индуистское *освобождение*, каббалистический *цимцум* или шиитский праздник *мухаррам*⁵⁴;

7) специфические шифры исследователей русской культуры — такие как «рабская душа»⁵⁵, для отдельных эпох русской культур-

либо конкретную историческую страту в качестве «собственно кенотической», или, не дай бог, установить антитезу между «кенотическим» и «ортодоксально христологическим», см. [Davis 2006]. «Кенотика» или «кенотическая христология» означают здесь все частные аспекты христологических рассуждений, которые обращаются к кенозису Христа — будь то точно или систематически, с ортодоксальных или же с еретических позиций (относительно этого типологического применения понятия ср. [Moltmann 1972: 190]).

⁴⁵ 3.2.4.3, 4.4.3.1–4.4.3.2 и 8.3.1.

⁴⁶ К слову *жертва*: 3.0.2.2.

⁴⁷ По поводу амбивалентности священного см. [Agamben 1995: 85–89].

⁴⁸ Батай [Bataille 1979: 317] устанавливает диалектическую связь между христианским смирением и дворянской расточительностью. Об экономии позитивированных утрат см. также 3.0.1.

⁴⁹ Ср. 3.3.3.4, 4.5.2.10.2 и 6.4.6.

⁵⁰ См. 2.7.2.1 и 5.2.7.4.

⁵¹ По поводу *меланхолии*: 9.5.3.

⁵² Ср. 8.3.2 и [Haverkamp 2004].

⁵³ См. 2.11.6 и 8.3.2.

⁵⁴ По поводу этих далее больше не затрагиваемых вопросов см. [Kuhn 1968]; [Canetti 1982: 165–175]; [Abe 1995]; [Горелов 1997: 398]; [Münch 1998]; [Lounibos 2000]; [Hoffmann A. 2008: 65–259].

⁵⁵ *Slave Soul of Russia* Панкур-Лаферьера в [Rancour-Laferriere 1995]; ср. к исто-рии этого стереотипа [Uffelman 2005a].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru