

М.В. Дмитриев

## ПРАВОСЛАВИЕ - РОССИЯ - ЗАПАД: В ЧЕМ ПРОБЛЕМА?

Мне представляется, что общий вопрос о своеобразии русских культурных традиций по сравнению с "Западом" (Западной Европой?) или "Востоком" (кочевым? арабским? китайским?) должен быть по необходимости преобразован в длинный ряд намного меньших по масштабу и более конкретных и емких по содержанию. Один из главнейших, очевиднейших и все еще неприемлемо огромных вопросов - вопрос о том, в чем же все-таки состояли незападные черты перенятой из Византии восточнохристианской традиции, и, если эту традицию именовать православием, как православие сказалось на разных сторонах культурного процесса и на порожденных им институтах и субъективных установках деятельности. Хотя на эту тему, казалось бы, очень много написано, попытки собственно исторически (т.е. с точки зрения эволюции русского православия от эпохи к эпохе) и исторически конкретно (здесь самым существенным было бы сравнение разных сопоставляющих опыта русского христианства с опытом католицизма и протестантизма на Западе) взглянуть на роль православия в русской культуре очень немногочисленны. Книга Г.П. Федотова "The Russian Religious Mind" была первой и, кажется, последней попыткой подойти к этому вопросу более или менее систематически и доказательно. И трудность именно в том, что сравнивать нужно непременно два или несколько конкретных явлений, а не конкретное с чем-то абстрактным и тем более (это было бы совсем безнадежно) не что-то абстрактное (русская культура) с чем-то столь же абстрактным (западная культура). Станным образом, признавая, что без православия русскую средневековую и более позднюю культуру не понять, мы тем не менее до сих пор не думаем о хотя бы предварительном консенсусе относительно того, что же в конце концов можно и нужно понимать под выражением "специфика православной (восточнохристианской, византийско-православной) традиции". Наверно, наша странная рассеянность есть лишь отклик на намеренное или ненамеренное молчание историков (не теологов!), занимающихся Западом, о том, как они понимают специфику "латинского" христианства по сравнению с византийским. Разумеется, для историков культур и обществ речь идет не столько о догматах, церковных институтах и литургии, сколько о христианских идеологиях, ментальностях и ритуалах.

Всем специалистам и многим неспециалистам известно, в чем состояли внешние вероучительные, церковно-институциональные и обрядовые особенности "латинского" и "греческого" христианства, например <sup>к</sup>исходу средних веков. Но каково было собственно историческое, т.е. социокультурное и свойственное той или иной эпохе и тому или иному региону Европы измерение этих отличий? Как конфессия превращалась в культуру? Насколько глубоко догматические расхождения ска-

зывались на религиозных ментальностях? Как конфессионально различные христианские ментальности влияли, например на политическую деятельность? На каждодневную жизнь? Иначе говоря, что такое православная (восточнохристианская) традиция, с одной стороны, в ее нормативной, а с другой - в исторически осуществленной функции?

Внешне вопрос чрезвычайно прост, по сути - необыкновенно сложен. Кроме того, это огромный вопрос. Но обойти его в разговоре о конкретно-исторических измерениях специфики русской культуры и ее месте "между Востоком и Западом" никак нельзя.

В таком общем виде, однако, историк (в отличие от социолога, философа, теолога) этот вопрос принять не может. Он потребует уточнений: что имеется в виду под религиозной традицией в целом? Каковы особенности теологии, принятой ученой элитой духовенства той или иной страны в ту или иную эпоху? Каковы особенности сложившихся "здесь и теперь", "там и тогда" церковных институтов? Каковы особенности отраженных в текстах религиозных ментальностей и насколько особенности нормативного, "предписанного" христианства превратились в особенности "христианского переживаемого" (*le christianisme vécu*), если воспользоваться термином, введенным в широкий оборот Жаном Делюмо?

Очередная сложность состоит в том, что доктринальная, вероучительная специфика православной или католической традиции к XVI в., т.е. конфессиональная специфика "предписанного христианства" в их конкретных выражениях, касалась не только *filioque*, примата папы или формы причастия, но и представлений о грехе, спасении, смерти в конце времен, роли мирян в церкви, о путях и методах толкования Священного писания, об иконе и многом другом. А ведь мы до сих пор, по сути, почти ничего не знаем, как именно русское православное духовенство, скажем в XV в., понимало эти вопросы и как именно истолковывало их прихожанам. Еще меньше мы знаем о конфессионально детерминированных особенностях "переживаемого" христианства и религиозного этоса русского общества этого времени и других веков. Обнадешивает, однако, то обстоятельство, что на западном материале многие из этих вопросов очень хорошо изучены. Правда, без каких бы то ни было попыток сравнивать этот религиозный опыт с православным.

Как легко предугадать, наш вопрос поднимается всякий раз, когда речь заходит о разделении церквей в XI в. и попытках их позднее воссоединить. При этом иногда (например, И. Конгаром или И. Мейендорфом) ставится вопрос о различиях в христианских ментальностях как одной из главных причин разделения Запада и Востока. При этом православные богословы (например В.Н. Лосский) и историки церкви в противоположность католическим и протестантским считают, что различия в христианских ментальностях Запада и Востока порождены различиями догматическими. Однако чаще всего, как и сотни лет назад, различия православия и западного христианства сводятся по-прежнему к обрядам, а в "обрядоверии" часто все еще видят особенность русской

христианской культуры, хотя в столь же привязанных к обрядам византийцах, полухристиан-полуязычников, почему-то не видят.

Что касается самоочевидных отличий православного и католического вероучений, то русские учебники по полемическому богословию к концу XIX в. предлагали (наряду с такими центральными вопросами, как исхождение Святого духа, примат папы и опресноки) следующий перечень: признание авторитета дейтероканонических книг, ошибочная концепция "первородной праведности", неправильное толкование первородного греха, учение о непорочном зачатии Богоматери, учение о сверхдолжных заслугах и благодати, накопленной святыми, учение о недостаточности заслуг одного Христа для спасения, признание действительности таинств ех орего operate, отрицание необходимости эпиклезы во время освящения священных даров, представление о временном наказании грешника даже в том случае, если его грехи отпущены священником, учение об индульгенциях и чистилище, неизбежность посмертного наказания еще до Страшного суда, невозможность<sup>2</sup> развода и celibat, пробабиллизм. Некоторые книги содержат и иные обвинения в адрес католиков Это характерно в том отношении, что даже внешние, эксплицитно выраженные отличия двух традиций (каждое из которых имеет свои историко-культурные, религиозно-антропологические импликации) очень глубоки и значительны и не сводятся к вопросу о папе, filoque, celibatu и различиям в обрядах. .

Исторически и "идеологически" же все они, различия, выросли из отличий в развитии патристики на Западе и Востоке христианского мира. И хотя, как никто не отрицает, различия между двумя ветвями патристики во многих отношениях были весьма глубокими, в исследованиях по истории русской культуры почти всегда поразительным образом игнорируется тот факт, что фонд нормативного чтения и соответственно материал для нормативного мышления в Древней Руси был совсем иным, чем на Западе.

Идеологические и культурные (а потому - и социальные) последствия различий двух патристических традиций были, наверняка, очень весомы. Но историки ими до сих пор как-то не заинтересовались... И наверно, для анализа и понимания отличий православной культуры от за-паднохристианской в том, что относится и к нормативному христианству и к ментальностям, необходимо обратить особое внимание на то, как понимались и решались вопросы христианской антропологии и этики. Если поставить вопрос с предельной прямоотой, можно спросить наши источники: а в самом ли деле грех, спасение, смерть, воскресение и вытекающие из них представления о добром, злом и должном понимались в средневековой Руси более или менее так же, как на латинском Западе? И если различия существенны, то можно ли ими пренебрегать, как это чаще всего делается до сих пор, говоря о других сторонах русской культуры, а равным образом о социальной и политической истории России?

Второй вопрос - риторический, а с первым историки (да и теологи) пока еще не разобрались. Тем не менее ясно, что грехопадение, грех и

природа человека в восточной и западной патристике и в учениях двух христианских церквей понимались по-разному. Специфически католическое понимание грехопадения и его катастрофических последствий для человека восходит к Августину, влияние которого на западную теологию и опосредованно на религиозную ментальность латинского мира переоценить невозможно, хотя сводить всю антропологию средневекового католицизма к одному лишь августинизму было бы неверно. В каком именно смысле человек наследует грех Адама, согласно доминировавшим на Западе в средние века представлениям? «Человек обладает грехом Адама не тем, что "подражает" этому греху, не тем, что на нем лежит то же формальное обязательство обладать дарами благодати, а он не может ими обладать по вине Адама, но самым реальным образом, по реальной связи с прародителем, выражаемой телесным происхождением от него»<sup>3</sup>

Воздействие специфически западнохристианских представлений о грехе на ментальность католиков и позднее протестантов трудно преувеличить, столь же трудно не допустить, что и западная культура в целом, в отличие от культуры византийско-православного мира, обрела свой облик и своеобразие под "давлением" такой антропологии. Стоит подчеркнуть и другую очевидность: представления о спасении, т.е. главный этико-религиозный регулятор деятельности человека в доиндустриальных обществах, выстраивались в зависимости от того, как понимался грех. Отсюда - сотериологический "пессимизм" средневекового западного христианства со всем многообразием социокультурных последствий. Православная вероучительная традиция решала эти вопросы иначе, и есть все основания думать, что это напрямую влияло на ментальность православных прихожан. Однако разобраться во всей многосложности того, как именно выражалась специфика двух традиций в культуре и какое это имело значение для исторической эволюции обществ Западной и Восточной Европы, т.е. ответить на "веберовский" вопрос через сравнение, например Московской Руси и Запада, можно будет только после большой серии специальных и очень трудоемких исследований. Пока же они не проведены, приходится, с одной стороны, отказываться от скороспелых обобщений, с другой - довольствоваться отдельными исследовательскими экспериментами, так сказать, зондажами доступной нам в источниках эмпирической базы<sup>4</sup>

Разумеется, отличия и нормативного и "переживаемого" христианства в Европе, в России и на Западе касались не только учения и представлений о грехе и спасении. Существенно различались и эсхатологические представления, и познавательные (гносеологические, эпистемологические) установки, и понимание церкви и роли мирян в ней, и взгляд на границу между сакральным и мирским, и понимание обряда и иконописи, и, по мнению некоторых авторов, даже восприятие времени и пространства<sup>5</sup>

Как быть историку перед лицом всех этих различий, констатируемых богословами, философами, социологами и культурологами? Если, . . .

например, нас интересует русское и украинско-белорусское православие XIV-XVI вв. или польский (французский, испанский) католицизм <sup>то</sup>го же времени, или воздействие православия на русскую культуру XIX в., на культуру Франции, Италии и Испании в ту же эпоху?

Ясно, что мы не можем довольствоваться абстрактной постановкой вопроса. Поэтому возникает нужда разобраться в исторических или культурно-исторических, а не собственно конфессиональных или вероучительных особенностях православия и католицизма. И тут становится очевидным, что едва ли не все вопросы индивидуальной и общественной жизни находили в какой-то степени разные ответы в православной и западной культурах, поскольку все они так или иначе были связаны с гносеологическими, антропологическими и сотериологическими аспектами христианского вероучения (социология и эстетика оказываются в подчиненном положении). В этом всеобъемлющем спектре вопросов можно выделить разные группы - семья, деньги, право, справедливость, смех, одиночество, красота, смерть, счастье, страх, насилие, познание, наука, образование и пр. Если удастся показать, что восприятие ценностей и реалий жизни было различным в культуре восточно- и западнохристианских обществ, то обнаружится, что, скорее всего, существовал человек православный и человек католический (или "западнохристианский", "латинин", если хотите). Но как посмотреть ему в глаза и заглянуть в душу, как понять, описать антропологические структуры соответствующих европейских культурных традиций, не впадая в спекуляции и дискредитирующие саму идею упрощения? Задача необыкновенно сложная, но решаемая.

<sup>1</sup> Можно исходить из разных определений идеологии. То, которое вслед за Аль-тюссером использует Ж. Дюби, ничем не хуже других и вполне инструментально: идеология - "имеющая собственную логику и структуру система представлений [образцов, мифов, идей и концептов], которая существует и играет историческую роль в данном обществе" (Duby G. *Ideologies in Social History // Constructing the Past. Essays in historical methodology* / Ed. by J. Le Goff, P. Nora. Cambridge, 1985. P. 152).

<sup>2</sup> Jugie M. *Le schisme byzantin: Aperçu historique et doctrinal*. P., 1941. P. 313, 377.

<sup>3</sup> Карсавин Л.П. *Католичество*. Пг., 1918. С. 73-74.

<sup>4</sup> Пример удачного научного "эксперимента" в этой области — диссертация и книга М.А. Корзо (Корзо М.А. *Образ человека в проповеди XVII века*. М.: ИФ РАН, 1999).

<sup>5</sup> Sartorius B. *L'Englise Orthodoxe*. P., 1968. P. 74-82.