ЯЗЫК РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В СТОЛКНОВЕНИИ С ЯЗЫКОМ КУЛЬТУРЫ ЛАТИНСКОЙ

Углубившись в первоисточники, исходя из фундаментов русско-православной культуры и культуры латинской можно объяснить сущность языковых кодов обеих культур и их различий. Анализ, проведенный нами, помогает объяснить многие разногласия современного мира. Он способствует открытию границ между культурами, поскольку показывает, что сближает и что отталкивает друг от друга оба мира. Не секрет, что символика и культура языка играют свою особую роль в зарождении и разрешении конфликтов. Греческая и латинская культуры оказали существенное влияние на формирование христианской Европы. В связи с этим представляется существенным для представления этого влияния обратить внимание на некоторые различия между этими культурами. Там, где пролегла граница православно-греческого и римо-латинского миров, история соединяется с эсхатологией для поляков, литовцев, для русских и украинцев. Ведь события отдаленного прошлого вечно живы. Рациональная историография не в состоянии достаточно основательно объяснить все сложности, взаимодействия двух культур.

Основной вопрос, касается проблемы роли и значения русско-византийской культуры в истории Московского государства в сочетании с культурной трансформацией, которая состоялась в Европе во второй половине XVI–XVII столетий. Решая такого рода проблемы, необходимо отделить метафизический фундамент, лежащий в основе данной культуры, от аксиологических условий, определяющих методологию ее интерпретации. Основной конфликт возникает в связи с попытками идентифицировать русскую культуру с византийской, монгольской либо латинской. Избранная перспектива идентификации определяет отношение западного исследователя к самой русско-православной культуре. В подходе к вопросам истории культуры необходимо далее учитывать возможную потенциальность конфликта между историософской и чисто историографической позициями. Характерен тот факт, что никто из историков или типологов культуры не попытался выделить христианскую культуру, принимая во внимание эсхатологический код ее языка. Для размышлений над способом существования культуры важное значение имеет факт, что Иисус Христос с одной стороны оправдал еврейскую традицию, а с другой — ввел в народившуюся христианскую культуру совершенно новый язык. На это обратил внимание Иоанн Златоуст, а затем и митрополит Иларион. Благодаря этому, оба языка не оказались лишь одними из многих исторических вариантов культурных языков. Об этом свидетельствует тот факт, что все пророчества Ветхого Завета сбылись, а язык христианской культуры несет на себе отпечаток эсхатологической перспективы. В нем заключен элемент тайны, а сам он становится событием, которое еще ожидает обсуждения. Историческая перспектива воплощения языка христианской культуры с момента ее возникновения тесно связана с появлением двух основных его разновидностей — православного и латинского.

На христианском Востоке в основу культуры был поставлен мистический реализм Фаворской горы и исихазм, которые имели существенное значение для развития культур южных и восточных славян. Особую роль сыграл там паламизм. Постпаламитская культура стремилась выявить то, что было решено прежде всяких времен (для чего было необходимо содействие Святого Духа). Латинский мир, позднее ассимилировавший язык греческой философии, не стремился к столь радикальным методам преодоления рационального мировоззрения, которые наблюдаются в греческом христианстве, и которые развивает исихазм.

Нет более наглядного примера исихазма, нежели проявившийся в русской культуре своего рода язык православия в виде жития святых. Этот особый способ выражения (житие — жизнь) как язык был укоренен в истории и эсхатологии. Древнерусская культура строилась на фундаменте христианской святоотеческой антропологии и подобно Церкви живет во всей полноте человеческой деятельности. Для этой культуры было характерно равновесие между ожидаемым и исполняемым, поэтому долгому русскому средневековью было незнакомо столь характерное для культуры Ренессанса (особенно греко-византийского) чувство трагизма. Однако

единый язык русской культуры с конца XVI в. претерпевает существенные перемены.

В случае нарушения единства культурного языка характерно появление альтернативного способа мышления и видения окружающего мира. Конверсия русской московской культуры в XVII в. была связана с меняющимся подходом к истории. Но отход от традиции угрожал потерей культурной тождественности. Процесс отчуждения, который имел место в XVII в. стал причиной того, что на этапе быстрых перемен и жестокой борьбы Москва не смогла навести порядок в области традиции культуры. Основная трудность была связана с гегемонией общеевропейского, привитого протестантизмом, убеждения, о необходимости строительства общественно-церковного порядка согласно с принятыми аксиологическими системами ценностей. В этой области русско-православная культура оказалась позади других христианских культур, ибо строилась она прежде всего на фундаменте метафизики богочеловека. По сравнению с другими христианскими культурами того периода ее язык характеризовался монолитностью. Язык же культур протестантских и римо-католических стран имел тогда относительно более сложную структуру. Его семантика строилась по отношению к моральным и эпистемологическим вопросам. Русской культуре эти вопросы были чужды и никто в конце XVI в. не подозревал, что вскоре придется учиться этому новому языку. Язык православной культуры пытался вслед за греками ответить на вопрос чем является бытие тогда как язык культуры латинской стремился получить ответ на вопрос как бытие существует.

С исторической точки зрения поворот в сторону многоликой структуры культуры был вызван ренессансом Палеологов. Греческие элиты усомнились в христианстве и сделали шаг назад, ища убежища в эллинской культуре. Вместе с ними после падения Константинополя в 1453 г. эллинизм перекочевал в Италию. Смесь языков христианской и языческой культуры античного мира с тех пор способствовала возникновению эклектического кода языка культуры ренессанса. Примером может служить описание религии Гемистосом Плетоном, в котором тесно сплетаются христианские и языческие сюжеты. В среде византийских греков наступил поворот к рационализму, но они уже не могли лишиться христианской концепции истории, посредством которой приходит спасение. Это способствовало перемещению человека в центр истории. Он шаг за шагом становиться инженером истории, ее хозяином.

В связи с этим появилась новая существенная проблема. Дело в том, что, с одной стороны, Отцы Церкви подчеркивали пропасть между христианством и языческой метафизикой, а с другой — латинское богословие с времен Фомы Аквинского сделало своим авторитетом Аристотеля. Сложившаяся ситуация оказала огромное влияние на модификацию русской культуры в XVII столетии. Многие аспекты ее латинизации уже проанализированы, однако наиболее существенные остались незамеченными. Когда в эллинском пространстве проходила христианизация античной культуры, в латинском анклаве в период позднего Средневековья, имел место обратный процесс. Русская культура не была участником этих явлений. Она самостоятельно формировалась под влиянием зрелой византийской культуры, которая к тому времени преодолела внутренние колебания. Кульминационный пункт развития древнерусской христианской культуры совпал во времени с углублением богословия человека в византийской теологии, находившейся в оппозиции к возрождающейся неоантичной антропологии византийских интеллектуалов.

Начало ренессанса в Византии и на Западе, а также в Москве в XVI и XVII вв. — это период, когда христианская мысль и античная философия, с одной стороны, защищали свои позиции, а с другой, искали пути соединения. В Византии XIV в. был периодом подготовки к соборной дискуссии с латинским миром. Кесарь Иоанн Кантакузен, паламит и защитник ортодоксии, стремился решать возрастающие проблемы путем соборных рассуждений. Покровительствовал распространению среди деятелей Греческой Церкви переводов латинских богословов. Восхищался он и новым способом прочтения Платона и Аристотеля, христианизацией метафизики античных философов. Был представителем двойных стандартов византийской гуманистической культуры мышления. Писал как богословские произведения, так и философские трактаты. Благодаря его переводам трактатов Фомы Аквинского многие греки обращались в католичество.

Примечательно, что несколько позже Эразм Роттердамский подчеркивал в своей *Параклизе,* что нет ничего общего между богословием и философией Аристотеля. Хрестоматии античной философии называл он «небрежными сборниками». Считал, что признание аргументов греческих мыслителей в христианском богословии является ересью. Философским аргументам в христианском богословии, по его мнению, легко противопоставить противо-

положные аргументы другой философии, противоборствующей христианству. Более существенный вклад в спор христианства с античной культурой внесли византийские исихасты, среди которых был и св. Григорий Палама. Латинский Запад не познакомился с его взглядами. Для Западной культуры более заманчивой оказалась мысль Аристотеля.

Удивительно, что византийская христианская империя накануне своего падения соединилась с Западом узами не христианства, а античной культуры. Возродился неогностицизм, герметизм и теософия, актуальными стали пантеистические концепции Бога. В Русской культуре тоже появились все эти тенденции, но они не имели существенного значения до XVII в. Дело в том, что греческие монастыри, откуда приходили книги, отрицательно относились к двойным стандартам правды. Кроме того в Византии не наблюдался процесса рационализации самого богословия, как это имело место в случае *Суммы* Фомы Аквинского. Византийцы избежали применения силлогизмов для обоснования догм. Богословие не преподавалось в школах. Благодаря этому славянская письменность, следуя византийской культуре, осталась единственной в христианском мире, не имевшей доступа к античной мысли в чистом виде. Имелась только косвенная о ней информации. Таковы, например, *Источники знания* Иоанна Дамаскина, содержащие элементы логики Аристотеля. Трактат был переведен в X в. на Балканах и был поначалу единственным источником философских знаний на Руси. Начиная с XVI столетия, радикализм реформации, споры между номиналистами и эссенсиалистами способствовали распространению синкретического мировоззрения по всей Европе. Теперь греческие священнослужители были выпускниками университетов Падуи, Венеции, Рима, Виттенберга, что, естественно, отразилось на их взглядах. Так, к примеру, катехизис (*Исповедание веры*) Кирилла Лукариса, а также его письма свидетельствовали, что Патриарху были близки некоторые идеи протестантизма.

Одна из существенных причин конверсии культуры православной Москвы XVII столетия обусловлена последствиями разделов Руси, которые обрушились на нее в XIII в. С востока наступали татары, с запада — Литовское Княжество и Польша, а также миссия доминиканцев, укрепившаяся в Киеве, Галиче и Перемышле. Характерной чертой православной культуры польско-литовской Руси XVII в. является то, что направление ее развития было определено иезуитами. Большую роль в дальнейшем ее развитии в Речи Посполитой сыграли инциденты связанные с введением унии иерархами православной Церкви.

Все элементы православной культуры на этой территории, не исключая литургии, подверглись существенным изменениям в духе латинства. Возникло греко-католичество, которое пыталось удовлетворить обе традиции. Это были времена, когда христианские конфессии вели фундаментальный спор, опираясь на философско-богословские исследования собственных школ. В римском католичестве это была схоластика, построенная на философском богословии св. Фомы Аквинского. Схоластический метод в богословии был положен в основу иезуитских школ, боровшихся против реформации. Они и стали оплотом защиты латинской традиции. Их программы и учебники перекочевали в православные учебные заведения польско-литовской Руси, а оттуда несколько десятилетий спустя в Москву.

Этот путь противоречил греко-византийской традиции *пайдеи*. Целью школы такого типа было не стремление к истине, а защита своих конфессиональных позиций. С тех пор и возникла коренная разница между западным и восточным богословием, хотя оба они произрастали из патристики IV в. К тому времени Латинский Запад укрепил основы своего богословия, опираясь на св. Августина и св. Фому Аквината. Этот путь завел в последствии к Картезию и полной эмансипации *ratio*.

Направление восточное определили святые Максим Исповедник, Григорий Палама и последующие исихасты. Его основное отличие вытекает из того, что богословие Григория Паламы является продолжением богоотеческого апофатического богословия. У Фомы же начался поворот к философии Аристотеля, к признанию автономии разума. Логика Аристотеля стала основой методологии латинского богословия. Применение схоластики как единственного метода интерпретации было связано с появлением конфликта между разумом и догмой. Но с точки зрения автономного разума догма была его ограничением. Последствием преодоления такого ограничения стала секуляризация разума. Св. Августин употреблял философскую методологию для объяснения Библии.

В то же время кападокийские Отцы создавали новую, христианскую культуру. Выдвинутая ими христианская *пайдея* отстаивала идею обожения, достигнутого путем сотрудничества человека с

Божьей волей. В результате христианская *пайдея* становится мистической, не интеллектуальной задачей. Человек был убежден, что принимает участие в космическом преображении, цель которого — восстановление изначального порядка в тварном мире. Задачей школы византийского христианства считалось сотрудничество людей и всего Космоса с Богом в восстановлении онтологической истины. Этот динамический процесс, именуемый *theognozis,* воспринимался как постепенное *metamorphosis*. Однако это были цели противоположные тем, какие ставила перед собой древнегреческая *пайдея*. Ее задачей было интеллектуальное постижение правил управляющих Космосом. Сами же правила считались неизменными. Принцип неизменности мира соответствует взглядам св. Августина. Он, к примеру, в отличие от кападокийских Отцов утверждал, что Бог спасет только такое количество избранных, которое заменит падших ангелов. Св. Августин был далек от веры в обожение, преображение всего мира.

Кападокийские Отцы видели возможность реализации христианской *пайдеи* в монастырской жизни. Св. Василий, получивший образование в Афинской академии, заменил *Никомахийскую этику* Аристотеля заступил псалмами. Второй учебник христианской *пайдеи* существует в виде *Послания св. Павла* (в святоотеческой интерпретации Иоанна Хризостома). Св. Павел обращает внимание на необходимость сотрудничества с Богом в области *metamorphosis* (Rz. 12, 2; 2Kor. 3, 18). В связи с этим возникает вопрос: какое значение для латинского мира имела идея христианской *пайдеи*? Ответ можно найти у св. Фомы Аквинского. Он утверждал, что вера нуждается в рациональном объяснении, и поэтому четко противопоставлял мир природы сверхестественному миру. Св. Фома не поддерживал богословия обожения. Он способствовал рационализации латинской богословской мысли в духе философии Аристотеля.

***

Созерцательный способ познания в греческом богословии повлиял на восточную христологию, которая во многом отличалась от латинской. Воплощение не доводится здесь до сотериологии. Св. Максим Исповедник утверждал, что цель Воплощения — это преображениие, и достижение его не зависит от первородного греха. *В мире падшем,* отмечал Г. Флоровский, *Воплощение оказывается Искуплением, спасением. Но изволено оно искони не как средство спасения, но как исполнение тварного бытия вообще, как его оправдание и обоснование*[1]. Такой способ мышления открывал совершенно иную в сравнении с латинской перспективу понимания свободы, истории, человека, вместе со всем тварным миром. Это сугубо индетерминистическая перспектива. Она допускает возможность Воплощения без Распятия, считает, что цель Воплощения имеет чисто онтологический смысл, понимается как акт Божьей творческой воли, направленной на преображение Мира. Она указывает, каким образом человек, пользуясь свободной волей, может повлиять на направление эсхатологии. Взгляды св. Максима имели существенное значение для развития русской гносеологии. Они отразились на взглядах современного русского философа С. Хоружего, который выдвинул постулат возрождения исихазма как созерцания, открывающего истину человека. А живущий на св. Афонской горе старец Паисий говорит о страданиях природы причиняемых ей человеческой греховностью[2].

Все это необходимо учитывать, рассматривая проблему влияния латинского школьного просвещения на русскую православную культуру. Программы школ были построены на основании естественного богословия, которое существенным образом отличалось от православного мистического богословия.

Русская литература, уже со времен Максима Грека, протестовала против гегемонии Аристотеля. В Монастырской школе в центре внимания находился человек и путь его обожения. В латинской же схоластической школе его место заняли рациональные рассуждения, поэтому Иоанн (Вышинский) монах св. Афонской горы, полемизируя с Петром Скаргой, определил схоластический метод как противостоящий Евангелию. Тем не менее в православных школах, в православных библиотеках царствовал Аристотель. Студенты учились по учебникам, написанным согласно указаниям папской комиссии. Как видим, православные противники унии выступали против философских наук, но сами эти науки присутствовали в братских школах. Конфликт между митрополитом Исаей и Петром Могилой возник вследствие различных взглядов на основы христи-

[1] См.: *Георгий Флоровский, прот.* Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 211.

[2] *Паисий Святогорец, блаженной памяти старец.* С болью и любовью о современном человеке. Т. 1: Слова. М., 2002.

анской гносеологии. В Киевской коллегии студенты изучали Аристотеля и Фому Аквинского, Беллармина и Бэкона. Между тем королевская привилегия, на основании которой была открыта школа, запрещала преподавать богословие. И хотя профессора Киевской коллегии Иоанникий Галятовский, Лазарь Баранович, Антоний Радзивилловский полемизировали с иезуитами, они сами были представителями латинского способа мышления.

Латинская система просвещения, которая укоренилась в западнорусском православии, стала причиной того, что русская, в том числе московская, культура формировалась по латинскому образцу. Это касалось и обрядовой сферы. Примером может служить ростовский епископ Дмитрий Туптало, который издал новую версию житий, пользуясь примером *Житий* Петра Скарги. Под влиянием латинской культуры оставались, не только профессора Киевской академии, но также и ее ректоры: Стефан Яворский и Иосиф Кроковский, который преподавал богословие по св. Фоме Аквинскому. Православные коллегии преподавали юношеству в духе схоластического аристотелизма, профессора подчеркивали, что оставаясь на фундаменте веры можно частично извлечь правду из философской мысли.

Православная традиция убеждала, что если древние мыслители даже знали кое-что о физическом мире, то они не имели представления о путях спасения, ибо, по их мнению, человеческий разум не нуждается в спасении. Созерцательно-мистический элемент, имеющий огромное влияние на характер сакрального искусства и литературу, постепенно уступал место рационализму и концептуальности барокко. Киевские духовные элиты стали забывать про исихазм. Ведь философия требовала другого отношения к окружающей действительности, применения других методов ее описания. Киевляне Симеон Полоцкий, Стефан Яворский, Феофан Прокопович приняли активное участие в реформе Русской Православной Церкви при Алексии Михайловиче и Петре Алексеевиче.

XVII в. в истории христианства стал периодом, когда особое его внимание привлекал человек. Такое внимание было обращено на людей, в жизни которых исключительно сильно проявлялся промысел Божий, а также на тех, которые ушли в плен рационализма и эмпиризма. Это было время, когда человек терял свою связь с суровым аскетическим реализмом, привитым монастырской культурой и антропологией. Огромным достижением монастырей того времени было создание цельного образа человека.

Смута стала важным периодом развития русской культуры. Это было время испытаний общенародных идеалов и традиций древней Руси. Наиболее стабильным элементом в русской культуре оказалось единство истории и эсхатологии. Это было византийское наследие, выработанное усилиями греческих богословов. С большим страданием греки вынуждены были сбросить с себя иго космического мышления и заменить его историко-эсхатологическим мировоззрением. Русская культура вместе с греческим христианством восприняла эту утонченную чуткость по отношению к эсхатологии истории. Москвитяне, проживающие на границе двух христианских миров — православного и латинского, были убежденными сторонниками подлинности только одного из них. Концепция человека и его места в истории, в отличие от политических и общественных идей, всегда играла и продолжает играть первостепенную роль в судьбах России. На ней русские строили прочные фундаменты своей культуры.

Смута привела к полному крушению надежд на то, что при помощи права можно построить гармоничное общество. Но отдельный человек, как и общество, является иерархической структурой. Поэтому в условиях смуты первостепенной целью становятся не столько обеспечение нужд всех членов общества, сколько стремление не заглушить высший смысл бытия, заданный Богом. Это тот же самый *промысл Божий*, который насытил своим содержанием всю русскую культуру XVII в. Во время смуты москвитяне убедились, сколь опасно подчинять свою жизнь праву или династической власти, порожденных человеческой волей. Ведь если они вдруг исчезнут или подвергнутся порче, то очень трудно будет направить общественную волю на коллективное спасение. Когда стремления и ожидания начинают противостоять друг другу, возникает смута. Рождается конфликт между ничем неограниченной свободой и сверхустановленным принципом жизни. Индивидуализм берет вверх над соборностью.

Эсхатологический смысл истории Руси открыл св. Сергий. Устанавливая икону Пресвятой Троицы, он утверждал тем самым идеал соборности. Сергий подчеркивал, что не индивидуальный человек, но христианский народ в целом должен стремиться к воплощению своего настоящего образа, к воцерковлению. Ибо только в Церкви существует мис-

тическое начало образа Пресвятой Живоначальной Троицы. И православный народ в состоянии его выявить (εικον τεσ Τριαδοσ, *Trinitatis)*. Богословскую глубину взглядов прп. Сергия выразил Андрей Рублёв в известной иконе.

Во время смуты выразителем этой идеи был прп. Иринарх Ростовский. Исповедальный смысл, какой придал он своей жизни, стал основой возрождения московского общества. Экзистенциальная правда этого общества, которая проявилась в житии преподобного, заключается в преодолении эгоизма. Его биография свидетельствует, что человек, хотя и зависит от земной действительности, но одновременно отражает и сверхисторическое бытие, и с этой высоты он способен увидеть истинную ценность происходящих событий. Его поведение подчеркивает сверхисторические цели и задачи человеческой жизни. Эсхатологическое направление русской культуры на первое место ставило спасение, понимаемое как преображение тварного мира. Такое понимание роли христианского народа способствовало возрастанию его соборности. Но соборность проявляется ни в организации государства, ни в политической активности людей. Она требует внутреннего преображения, которое способствует победе над злом. Смута показала, насколько беззащитна цивилизация по отношению ко злу. Определяя способ существования зла в человеке Зеньковский пишет: «*Грех не лишил человека его образа Божия, начала личности, потому-то и возможно, подобно разбойнику на кресте, «о едином» часе сбросить силу греха и войти в правду богосыновства*»[3].

Опыт смуты опроверг мнение, будто при помощи права можно построить гармоническое общество. Общество, как уже отмечалось, является иерархической структурой. Поэтому во главу угла надо ставить не земные его интересы, а делать все, чтобы не заглушить заданный свыше смысл жизни. Это все тот же самый промысел Божий, с которым сотрудничала русская культура. Подчинение общественной жизни чисто человеческим ценностям, юридическому порядку, династической преемственности, непрерывности государства оказались опасным явлением.

Прп. Иринарх был символом своего времени, но среди историков он остается лицом малоизвестным. Его поклонный крест, вместе с иконой Казанской Богоматери, защищали ополчение Минина и Пожарского. Православная символика смутного времени отражается в Тропарионе посвященном преподобному. Приведем выдержку из него: «*О, великий угодниче Христове, добропроизвольный страдальче, предивный затворниче, преславный чудотворче, преподобный отче наш Иринарше! С верою и любовию к тебе припадаем и молимся прилежно: яви нам, смиренным и грешным, молитвенное твое заступление. Се бо, грех ради наших, не имамы свободы чад Божиих просити о потребех наших Господа и Создателя нашего, но тебе предстателя благоприятного к Нему предлагаем, и просим со усердием многим...*»[4].

Русская историография подчеркивает значение нового начала. Однако с точки зрения истории русской цивилизации XVII в. не принес существенных перемен. В государственной сфере, которая в соответствии с византийским наследием была идеетворческой, проникнутой мессианским началом эсхатологии и и апокалиптики, что было источником творчества, наблюдается лишь налаживание порядка. Только литургическая реформа вызвала творческие реакции.

Соборное уложение (1649) прекратило существование в русской культуре идеи Москвы как третьего Рима. Юридические урегулирования подменили авторитет власти. Это легло в основу конфликта между Алексием Михайловичем и Патриархом Никоном. Оба они вели спор, типичным предметом которого была власть, понимаемая как юридическая категория.

Русская культура, развивающая эсхатологическое христианство, всегда попадала в кризисную ситуацию, когда сталкивалась с латинской культурой, христианство которой было подчинено истории. Поэтому западник — Чаадаев сожалел об отсталости, неисторической России. Лучшим примером отношения русских к понимаемой таким образом истории был уход из нее старообрядцев. Россия со времен Петра I пыталась войти в западную культуру и цивилизацию и удержаться на этом пути. Однако ее усилия не были успешными. Результатом светского отношения к истории зачастую становилось прельщение общественной и политической утопией.

© Ковальска-Стус Х.

[3] *Зеньковский В.* Принципы православной антропологии // Там же. С. 143.

[4] http://days.pravoslavie.ru/Trop/IT1085.htm. 20.11.2006