

СПЕЦИФИКА РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ В РУССКОМ ПРАВОСЛАВИИ (XV–XIX ВВ.).

Исследуется проблема отношения Московской церкви к культурному наследию прошлого, рассматриваются противоречивые тенденции в осуществление этой церковью культурологической миссии, анализируются причины последующей культурной изоляции православия в России.

Ключевые слова: *схоластика, исихасты, православное богословие, Патриархат, мистицизм.*

Вселенское православие лишь условно считается единым, тогда как спецификой его организационного строения есть наличие автокефальных самостоятельных церквей, функционирующих в отдельных государствах. После падения Киевской Руси (XIII в.) и Византии (XV в.) крупнейшей православной церковью стала церковь Московского (позже – Российского) государства, куда постепенно перемещается и центр восточно-христианской мысли. Специфика ее социально-исторического развития обусловила особенности отношения православия к “миру”, философии культуре, что имело существенное влияние на духовную жизнь общества

Стремясь обосновать исключительное значение российского православия, церковь в Москве рассматривала себя как наследницу церкви византийской. Уже в начале XVI в., вскоре после падения Константинополя, игумен Псковского Елеазаровского монастыря Филофей выразил эту тенденцию в виде концепции “Москва – третий Рим”, которая обосновывала мировое значение Московского государства тем, что оно провозглашалось “главой” восточно-христианского мира, а Московская церковь – единственной хранительницей подлинного православия в его наибольшей чистоте и целостности, преемницей благочестия и силы древней вселенской церкви. Своими последующими акциями, например, решениями известного Стоглавого Собора (1551) или реформами патриарха Никона (1652–1667) по установлению единообразия в богослужебных чинах и книгах, церковь пыталась подкрепить эту тенденцию. При этом, нарушая подчас традицию, православные обставляли свое отступление казуистическими ссылками на традицию, верность традиции и т.д.

Сильная оппозиция христианству со стороны приверженцев языческих пережитков издавна обусловила адаптацию православия к местным историческим и культурным традициям. В итоге новая религия представляла собой некую амальгаму, своеобразный синтез верований и культа – христианских и языческих, синтез, получивший название “двоеверия”, “православного язычества” либо “бытового православия”.

Наглядную картину народных верований дает Стоглав, эта энциклопедия российской действительности XVI века: “Еще же мнози от неразумия простая чад православных во градах и в селех творят еллинское беснование, различные игры и плясания в навечерие праздника Рождества Христова, и против праздника Рождества Иоанна Предтечи в нощи, и в праздник вес день, мужи и жены, и дети в домех по улицах отходя, и по водам глумы творят всякими играми и песнями скаредными ... с великим кричанием, аки беснии омываются водою, и егда начнут заутреню, тогда отходят в дома своя и падают аки мертви от великаго клоктания” [11, с. 141, 261].

Вынужденно легализуя в христианизированном виде одни элементы “язычества”, богословы не уставали поносить не поддающиеся христианскому воздействию другие пережитки славянского политеизма как “лесь идольскую”, “празднование кумирное”, а после – за присутствующие в их учениях пережитки язычества или светские элементы – подвергать гонениям реформационные движения (ереси, старообрядчество), клеймить “латинство”.

Однако единодушие богословов по отношению к такому явлению, как “обмирщение” веры, не всегда приводило их к согласию в определении методов и средств защиты и обоснования “веры отцов”. А это отразилось на их подходе к различным пластам культурного наследия, пусть даже оно зависело от оценки восточного и западного исповеданий, разделение религий на “истинные” и “ложные”.

В московском богословии (по аналогу с византийским) на протяжении практически всей его истории наблюдается противостояние двух основных тенденций – умеренной (иосифляне и др.) и радикальной или мистико-созерцательной (радонежские монахи, “нестяжатели”, “старцы” и др.). Так, умеренные допускали возможность ограниченного, но конструктивного использования дохристианского наследия, считались с научным знанием, признавали высокое предназначение разума и таким образом развивали идеи “рационализма” (подчас под прикрытием символично-аллегорической экзегезы библейских текстов). В то же время представители радикального крыла фактически отбрасывали наследие “языческой” культуры, негативно относились к науке и с мистических позиций нигилистически отрицали “рационализм” в делах веры. Сопутствовавшее этому всеобщее “очернение латинства” благоприятствовало длившемуся несколько веков процессу “ограждения” России от западной и светской культуры. Лозунг богослова XVIII века Игнатия (Брянчанинова) – “Устраним от себя все ложные учения и деятельность по ним” [6, с. 16] – можно безошибочно соотнести едва ли не с любым периодом дооктябрьского богословия в качестве его ключевой идеи.

Бурный рост монастырей в XIV–XV вв. обозначил в России эпоху “монашеского возрождения”, проходившего преимущественно под знаменем занесенной из Афона идеологии исихазма. Последняя, сложившись на волне

антилатинской кампании в качестве мистико-аскетической реакции на “рационалистическую” теологию, в России все более вовлекается в орбиту борьбы с наукой и “мысленными согрешениями”, которые, по мнению исихастов, рождаются из “любви к чувственному миру”. Поэтому отрицание мира и всего человеческого составило сердцевину исихастской теологии, что отчетливо выразил ведущий идеолог “нестяжательства”, Нил Сорский (Майков) (ок. 1433–1508): “Где красота и наслаждение мира сего? Не все ли есть злообразие и смрад? И се всечестная и вжеленная мира его отнюдь всепотребство быша, и яко цвет увядше отпадоша, и яко сень мимогрядет, тако разрушися все человеческое” [9, с. 106]. Отвергая разум в процессе “богопознания”, исихасты не столько благоприятствовали новым идейным построениям, сколько возрождали старые.

Однако трудно согласиться с мнением В.Н. Лазарева, что учение об исихии “ничего принципиально нового русским людям в XVI в. не дало” [8, с. 307]. Нельзя проводить абсолютной параллели между византийским паламизмом и его вариантом на российской почве. Ибо процессы, происходившие в XV в. в агонизирующей Византии, существенно отличались от тех процессов, которые наблюдались в период складывания централизованного Московского государства и роста национального самосознания России и которые побуждали исихастов проявлять интерес к насущным проблемам дня (достаточно вспомнить общественно-политическую деятельность радонежских монахов или “нестяжателей”). И хотя отношение представителей российского исихазма к культуре укладывалось в рамки мистико-аскетической традиции, они оказали заметное воздействие на развитие зодчества, живописи, литературы.

Крайнему мистико-созерцательному направлению православного богословия противостояла рационалистически-схоластическая тенденция, возрожденная после некоторого перерыва в учении “иосифлян”. Однако, последние, противопоставляя “внешнее делание” “умному деланию” нестяжателей, выступали с позиций воинствующей церкви, и в союзе с правительством расправлялись с рационалистическими ересями, утверждали в обществе дух религиозной нетерпимости. Поэтому хотя они и мало дорожили византийской традицией, однако же, мало благоприятствовали и культурному подъему России. Сам глава “иосифлян”, Иосиф Волоцкий (Санин) (ок. 1440–1515), по словам Г. Флоровского, был равнодушен к культуре. Или точнее сказать, в культуре он только то приемлет, что подходит под идеал благочиния и благолепия, но не самый пафос культурного творчества [15, с. 19].

Предпринятая “иосифлянами” переориентация на западноевропейскую схоластику не прошла бесследно для русской мысли, которая в XV в. развивалась изолированно (если не считать архаического влияния афонских монахов) и не могла вырваться из оков византийского богословия. Закат

“нестыжательства” и учреждение Московского патриархата (1589), знаменовавшего официальное подтверждение провозглашенной еще в 1448 году автокефалии Московской церкви, обозначили кризис византизма на новой почве и временное “выпадение” православного богословия из “святоотеческой” традиции, с которой начинает конкурировать проникающая с Украины схоластическая система.

Переезд в Россию таких выходцев из Киево-Могилянской академии, как Симеон Полоцкий (1626–1680), Стефан Яворский (1658–1722), Феофан Прокспович (1681–1736) и других, знаменовал собой утверждение в российском богословии схоластической системы, господствовавшей на протяжении XVIII века. В этих предкризисных для православного богословия условиях церковь по своему “духовно преображала и исправляла недостатки Петровской реформы” [10, с. 20], ведя борьбу не с причинами, а со следствием. В качестве реакции на европейское духовно-культурное влияние, признанное “отцами” российской церкви в качестве единственного виновника западных систем богословия, с начала XIX века был взят курс на возврат православного богословия в лоно “истинно-православной” византийско-патристической традиции, к “древнеправославному преданию”. Прежде всего предпринимаются попытки “изгнать” из духовных школ светские дисциплины и схоластику, в чем особенное усердие проявляли митрополиты Московские – Платон (Левшин) (ум. 1812) и Филарет (Дроздов) (1782–1867). В православном богословии утверждается дух мистицизма, хотя, впрочем, он никогда окончательно и не терял своего влияния. Идеи мистицизма, отвергающего вмешательство разума в чисто религиозную сферу, пронизывают все православное вероучение, составляя его внутреннюю основу.

Наиболее последовательно эта линия проводится в сфере монашества, где в конце XVIII – начале XIX вв., после некоторого упадка, в движении “старцев” начинает возрождаться исихастская практика (“второе монашеское возрождение”) с ее радикально-патристическим курсом по отношению к светской культуре. Инициаторами нового движения “старчества” как древнего “святоотеческого” пути христианского подвижничества явились епископ Тихон Задонский (1724–1783) и ученики схииеромонаха Паисия (Величковского) (1722–1794). Центром движения в XIX веке стала Козельская Введенская Оптиная пустынь, где подвизались великие “старцы” – иеросхимонахи Леонид (Наголкин) (1768–1841), Макарий (Иванов) (1837–1911), Амвросий (Греков) (1812–1891), Иосиф (Литовкин) (1837–1911) и другие. Под влиянием идей исихазма находились также епископы Игнатий (Брянчанинов) (1807–1867) и Феофан Затворник (1815–1894), поддерживавшие контакты с Оптиной.

Вышеотмеченные коллизии между различными течениями в православном богословии не носили абсолютного характера, ибо при решении культурологических проблем “отцы” Российской церкви исходили из одних и

тех же оснований. Так, по отношению к внешней “мудрости” они руководствовались патристическим принципом “согласия с Писанием”, и только мера этого “согласия” не всегда совпадала.

Приверженцы византийской ортодоксии со своих мистических позиций сурово относились к “ложной” мудрости. Этот подход был закреплен уже Стоглавым собором, который постановил, чтобы христиане “богомерзких книг еретических у себя не держали и не чли ... а которые учнут у себя впредь такие книги держати и честь, или учнут иных прельщати и учити, и им быти от благочестивого царя в великой опале и в наказании, а от святителей, по священным правилам, быти в отлучении и в проклятии” [11, с. 140]. При строгом отборе источников “достойными” чтения признавались лишь те, которые сообразовались с “духом” евангельских заповедей. Правда, любовь к книге преподносит Нил Сорский – “Взрашествови же помысл чтению паче прилежати”, однако при этом он считает, что для интуитивного “прозрения” богооткровенной “истины необходимо удаление от “соплетений мирских” и “лукавых помыслов” [9, с. 49, 50]. Не случайно идеология нестяжательства оказалась уделом образованных, но экзальтированных людей.

Продолжали руководствоваться лишь авторитетом “богодухновенных” книг и “грекофилы”, которые, с высокомерным презрением относясь к науке, не имеющей прямого отношения к богословию, стремились оградить народное просвещение в рамках церковно-византийской культурной традиции, поскольку, по их мнению, кто по латыни научился, тот с правого пути сбился.

В противовес им “западники”, которым чужды были косность и фанатизм, повели дело к перестройке образования не только на основе византийской традиции, но и латинской, западноевропейской, преимущественно светской. В то же время по некоторым вопросам позиции “западников” и “грекофилов” (равно как “иосифлян” и “нестяжателей”) сближались. Все они выступали как апологеты православной догматики апеллировали к авторитету “святых отцов”.

В конце XVIII–XIX вв. богословы-мистики и аскеты-отшельники возрождают обличения против философии, выдвинутые еще апологетами-радикалами в период раннего христианства – ее происхождение от дьявола и содействие ересям, отсутствие истины ввиду “раздробленности” философских систем и препятствие достижению “спасения”. Поэтому ей противопоставляется “мудрость Писания”. “Философия, будучи исчадием падения человеческого, льстит этому падению, маскирует его, хранит и питает, – писал Игнатий (Брянчанинов). – ...Состояние, в которое приводится философиею дух наш, есть состояние самообольщения душепогибели... Истинная философия (любомудрие) совмещается в едином учении Христовом” [6, с. 638].

Под именем “плотского” и “внешних прелестей” Игнатий (Брянчанинов) отрицает все земные ценности как не согласующиеся с православной традицией. Отечество христиан “не от мира сего”, они – странники и пришельцы в этом мире, поэтому и наследие их не на земле, но в мире ином, “на небеси”. Разумеется, желающий получить небесную премудрость, должен отречься от собственной премудрости, земной. Игнатию (Брянчанинову) чуждо богословское теоретизирование; даже, по мнению православных авторов, он был противником Эллады, в его писаниях звучат ноты отрицания ценности культуры. Но при этом свою миссию он видел в том, чтобы стать “водителем немощных и слабых, особенно блуждающих в потемках философских и теософских учений и направлений” [7, с. 57].

Под влиянием господствующей идеологии своими лекциями по нравственному богословию всячески стремился дискредитировать секулярную культуру и Феофан Прокопович после своего переселения в Россию. Вместо “блужданий в потемках разума” он советует “испрашивать хлеба на день, показывая, что мы, по христианской философии, помышления о смерти делаем предметом жизни своей, необходимо стоя мыслию у предела естества еще прежде настояния смерти и отпевая сим способом душу от попечения о тленном, чтобы оно не прилеплялось к тленному...” [14, с. 40]. Аналогичным образом в плену мистики мыслил Тихон Задонский, хотя он и отличался более высокой эрудицией. Науки и знания объявляются им вредными, поскольку, ведя к удовлетворению земных потребностей, они способствуют “оскудению веры” и не дают возможности познать настоящую истину. А значит, “кто к мирским и суетным вещам прилепляется сердцем, в том нет любви Божией” [12, с. 83].

Бурную деятельность по изданию богословской и аскетической литературы развернули в тот период оптинские “старцы”, стремившиеся установить контакты с представителями философского идеализма, а также сплотить ортодоксальную интеллигенцию в деле пропаганды идей смирения и покорности.

В остром противоборстве с “идолопоклонством” и внеправославными влияниями осуществляет церковь преемственность в области художественной культуры (иконописи, зодчества, музыкального искусства). В то же время богословы всячески пытались ограничить самостоятельность живописцев, втиснуть их творчество в жесткие рамки канона и, таким образом, использовать в “прагматических” целях. В лучшем же случае, они видели в иконе лишь культовый предмет, выполненный по византийским образцам. Так, Стоглав постановил: “Писати иконописцам с древних переводов, как греческие иконописцы писали, и как писал Андрей Рублев и прочие пресловущие иконописцы, и подписывати святая Троица, а от своего замышления ничто же претворяти” [11, с. 128].

Однако неумолимо проникновение в искусство светских элементов продолжалось, что побуждает Никона и его преемников на патриаршем престоле развернуть решительную борьбу с “фряжским” направлением (в зодчестве это привело к запрещению шатров и возвращению к “освященному” пятиглавию), с “латинскими и лютеровыми погаными образами”. И, как свидетельствуют православные авторы, в результате послания патриарха Иоасафа II (1667–1672) “приостановилось вторжение в русскую иконопись западной манеры письма и был узаконен древнерусский стиль иконописи, по старинным подлинникам” [1, с. 12].

За дальнейшее усиление религиозных основ искусства выступал и Игнатий (Брянчанинов), считавший, что искусство, утратившее “духовные корни”, не создает подлинных икон. По его мнению, “искусство должно быть откровением духовной жизни Церкви, откровением Божественной красоты Бытия. Принцип духовности и церковности искусства есть незыблемый критерий его истинности и подлинности духовной красоты. Но чтобы быть таковым, церковное искусство должно восприниматься в свете откровения Божия...” [2, с. 22]. Болезненно воспринимая отход в искусстве от православных традиций, он видит в этом симптомы “гибели религиозного искусства. Если человек, – считал Игнатий, – будет руководствоваться своим вдохновением, он будет издавать не чистый свет, но “смешанный”, “обманчивый”.

При этом, продолжая выполнять свои социальные функции, церковь с XVIII века в качестве одного из средств насаждения верноподданнических чувств паствы возрождает предпринимаемые еще в допетровские времена попытки изображения царствующих особ на панагиях, в храмовой живописи.

Будучи силой, консервативной, в социально-политическом и религиозно-церковном плане, русское православие не поспевало ни за темпами исторического развития России, ни за ростом самосознания масс. В то время, как католическая и протестантская церкви, где наблюдалась тяга к логическим доказательствам, были искушены и вооружены в борьбе с атеизмом и свободомыслием, Российская православная церковь, пользуясь поддержкой царизма, тешила себя надеждами на монополию в сфере духовной жизни. Поэтому и новые веяния в жизни общества, особенно ускорившиеся с 60-х гг. XIX в. вследствие дальнейшего развития капиталистических отношений, встретили резкое противодействие со стороны деятелей православия. Связь церковной иерархии с царизмом и феодально-помещичьими кругами привели, в конечном счете, к тому, что кризис самодержавия неизбежно вызвал и кризис церкви и углубил кризис веры.

Правда, некоторые церковные деятели осознали, что крайности традиционного богословия в отношении к культуре и ее наследию лишь отпугивают массы от религии и углубляют процесс секуляризации. Поэтому в

последней трети XIX века отдельные богословы обратились к вопросам “мирской” жизни, которые ранее обходились стороной как не имеющие отношения к сотериологической миссии христианства. “Обновленческие” тенденции подобного рода привели к формированию в противовес мистико-аскетическому направлению “нового” либерального богословия, в рамках которого в лице Н.П. Гилярова-Платонова (1824–1887), архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) (1822–1871) и ряда деятелей духовных школ заявило о себе “богословие культуры”. Его представители стремились повернуть православие и к нерелигиозным ценностям, освятить светскую культуру, придать ей религиозный оттенок. “Задача мудрости, науки, – заявлял А.М. Бухарев, – созерцать и узнавать, что и как любовь Отца, сияющая в Единообразном со всеми силами, Св. Духу открывает и совершает... Задача искусства – в том, чтобы художник в чем бы то ни было, действительно или возможно, своим так называемым творческим дарованием сколько-нибудь ощутил силу и державу любви Отца... и чтобы отобразил это в своем создании...” [13, с. 222].

Подобное стремление растворить культуру в религии было направлено на укрепление позиций последней, о чем более открыто провозглашал Н.П. Гиляров-Платонов: “Грамота для народа есть дело, в некоторой степени, священное: она есть дверь, отверзаемая к уразумению Божественного Писания. Книжная мудрость, в народном словоупотреблении, почти разнозначительна богословию” [3, с. 128]. Именно поэтому он без колебаний “первоначальное обучение народа” готов передать духовенству.

Но даже такие робкие проявления “обновленческих” тенденций решительно пресекались высшими церковными властями, которые, игнорируя реалии дня, неизменно держались векового православного консерватизма, стояли на страже патристического и исихастского наследия. И не случайно вплоть до текущего века в богословской среде либо наблюдается индифферентизм по отношению к культуре, либо раздаются “филиппики” в ее адрес. Резкий крен церкви вправо, достигшие своего апогея мистицизм и клерикализм, смыкание представителей иерархии с черносотенством создавали благоприятную почву для деятельности таких фигур, как протоиерей Иоанн Кронштадтский (1829–1908), автор погромных статей и проповедей, выдержанных в духе ненависти ко всему мирскому, к инакомыслию, культуре.

Подобная деятельность церкви осуществлялась в ущерб народному художественному творчеству, дохристианскому культурному наследию. Представители духовенства и монахи, в “лучших” традициях византизма, безжалостно уничтожали “капища” и “кумиров” (как проявления “паганства”), истребляли народные традиции, фольклор, преследовали скоморохов и т.д. А такие миссионеры, как Стефан Пермский (ум. 1386), Иннокентий (Кульчинский) (ум. 1731), Иннокентий (Вениаминов) (ум. 1879) и другие, распространили подобную практику и на земле народов Поволжья, Сибири и

Севера. Так, Макарий, архиепископ Новгородский, “отправил к суеверам (ижорянам И. М., В. К.) священника для наставлений, повелел разорять их капища, мольбища, самих их кропить святой водой, как осквернившихся, упорных требовал к себе, а местному духовенству внушал заботиться об очищении вверенной ему паствы” [5, с. 69]. А просветитель коми (зырян), Стефан Пермский, путешествовал “по погостам и селениям, чтобы собственными руками уничтожить находившиеся в них местные кумирни... истреблял в этом огне и все то, что в них находилось” [4, с. 287]. Подобным образом поступал и Тихон Задонский, характеризующийся в православии как “языческих обычаев крепкий искоренитель”.

Но, несмотря ни на что, культура, связанная с религиозной проблематикой, могла развиваться, лишь творчески заимствуя “мирскую” проблематику. Церковь не могла запретить мастерам прибегать к “мирскому”, ибо полный разрыв культурного искусства с действительностью грозил бы церкви утратой эффективного средства влияния на массы. Поэтому в силу соответствующих социально-экономических и политических факторов углубляется процесс секуляризации культуры, приведший в XIX в. к подрыву церковной монополии в духовной жизни российского общества.

Литература

1. Всероссийские патриархи // Журн. Моск. Патриархии. – 1989. – № 10. – С. 10–16.
2. Георгий. Памяти епископа Игнатия (Брянчанинова) // Журн. Моск. Патриархии. – 1983. – № 4. – С. 18–23.
3. Гиляров-Платонов Н. П. Сборник сочинений : в 2 т. Т. 2. – М. : Изд. К. П. Победоносцева, 1900. – 526 с.
4. Голубинский, Е. История Русской Церкви: В 2 т. – Т. 2 / Е. Голубинский. – М. : Унив. тип., 1900. – 919 с.
5. Горский А. В. История Церкви Русской // Журн. Моск. Патриархии. – 1976. – № 4. – С. 69–76.
6. Игнатий (Брянчанинов). Сочинения : в 5 т. – Т. 1. Аскетические опыты. – 3-е изд. – СПб. : Тип. И. И. Глазунова, 1865. – X, 654 с.
7. Ильичева Н. Святитель Игнатий Брянчанинов // Журн. Моск. Патриархии. – 1989. – № 5. – С. 56–60.
8. Лазарев В. Н. Византийское и древнерусское искусство : ст. и материалы / отв. Ред. В. Л. Янин. – М. : Наука, 1878. – 335 с.
9. Нил Сорский. Устав скитского монашеского жития. – М. : Синод. тип., 1820. – 146 с.
10. Русская Православная Церковь / А. С. Бувевский и др. – М. : Изд. Моск. Патриархии, 1980. – 255 с.
11. Стоглав [Текст]. – СПб.: Изд. Д.Е. Кожанчикова, 1863. – 312 с.
12. Тихон Задонский. Творения : в 5 т. – Т. 1. – 3-е изд. – М. : Синод. Тип., 1875. – XIX, 224 с.
13. Феодор (Бухарев). О православии в отношении к современности. – СПб. : Странник, 1880. – 332 с.

14. Феофан Затворник. Истолкование молитви Господней // Журн. Моск. Патриархии. – 1989. – № 3. – С. 40–41.
15. Флоровский Г. Пути русского богословия. – 2-е изд. – Париж : YMKA-Press, 1981. – XVI, 599 с.

Мозговой, И.П. Специфика развития культурно-философской традиции в русском православии (XV–XIX вв.) [Текст] / И.П. Мозговой, В.М. Кальченко // Підсумки й перспективи роботи кафедр соціально-гуманітарного циклу. – Суми: СумДУ, 1997. – С. 96–104.