

М. В. Иванова

**Subtilitas applicandi:
этическо-экологическая проблематика
и развитие догмы**

(на примере западнорусских мыслителей
конца XVI – начала XVII вв.)

Само выражение *subtilitas applicandi*, или искусство применения, взято у Х.-Г. Гадамера из работы «Истина и метод». Гадамером выдвигается следующее требование: «чтобы понять текст, будь то закон или Евангелие, правильно, то есть в соответствии с выдвигаемыми им притязаниями, мы должны в каждый данный момент, то есть в каждой конкретной ситуации, понимать его по-новому и по-иному. Понимание здесь всегда уже является применением». Необходимо «осознать напряжение, существующее между самотождественностью того или иного явления и сменой ситуаций, в которых это явление понимается»¹. Истина приобретает новый статус. Рассматриваемый период рубежа XVI–XVII вв. является показательным: совершается переворот подобный тому, какой произошел в гуманитарных науках со шлейермахеровской переориентацией библейской экзегезы на новоевропейскую герменевтику. Статусность истины не может теперь диктоваться *только* авторитетом Священного писания. Истинность вообще принципиально выходит за рамки корпуса канонических текстов, тем самым предъявляя новые требования к искателям ее. Не вызывает сомнения, что Библия по-прежнему предоставляет для верующего истинные положения и указания, которые необходимо правильно истолковать. Для подлинно верующего сознания священный текст все-таки идеально прозрачен (разумеется, не в смысле легкости понимания, и прозрачность эта достигается использованием нерациональных методов постижения. В этом смысле канонический корпус продолжает функционировать как непререкаемый и неиссякаемый источник истины, максимальное же приближение определяется цитированием на

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988. С. 366, 365.

аутентичном языке оригинала – древнегреческом. Этим гарантируется и правильность ведения проповеди, и эффективность ее воздействия.

Однако в унионную эпоху возникла ситуация, когда одни и те же места из Священного Писания истолковывались по-разному, брались в противоположных контекстах, использовались для антагонистических полемических целей. Таковы, в частности, новозаветные стихи из Евангелия от Матфея, Евангелия от Иоанна и др. Непреложная истинность Писания, преломляясь в сфере конкретных политико-религиозных задач и амбиций (вопросы главенства папы Римского над всей христианской церковью, возможного объединения конфессий), не гарантировала истинности и однозначности восприятия и применения. Истинность стала культурно детерминированной. Дело даже не столько в том, что любая профанизация библейских положений неизбежно вызывает затемнение смысла и непрозрачность знаков, и даже не в том, что Библия стала восприниматься критическим сознанием как исторический источник. Простая ссылка на Писание не оправдывала себя в период униональных стремлений. Выдвигается методологическое требование доказательности. (Сразу необходимо оговорить, что доказательность вовсе не обязательно означала силлогистического построения аргументации. В «Апологии» есть негативное высказывание по поводу одного из идеологических оппонентов Смотрицкого: «Кто, наконец, Острожский Клирик? Дидаскал, подобный Зизанию, проникнутый арианским духом, как то видно из его умствований о происхождении Святого Духа, изложенных силлогистически в его сочинении»¹). Доказательность может апеллировать и к философским положениям как рациональному методу аргументации. М. Фуко, анализируя специфику эпистемы XVII в., отмечает, что в это время комментарий текста уступает место его критике. Для комментария нужна «предварительная безусловность текста», теперь же сам язык теряет свою изначальную целостность, автономность существования. Критика стремится выявить, как *функционирует* язык, существующий в представлении, «она не может... не задавать ему вопрос о его истинности или ложности, о его прозрачности или туманности, то есть о характере присутствия того, что он говорит в словах, посредством кото-

¹ Смотрицкий М. Апология. – С. 113.

рых он это представляет»¹. Текст не «фетишизируется», а исследуется.

Отказ от фетишизации текста проявлялся прежде всего в небывалом размахе полемической деятельности представителей западнорусского ареала с католическими и протестантскими учеными и богословами.

Одним из первых русских мыслителей, взявших на себя нелегкий труд полемики с иезуитами, в частности, с Петром Скаргой, был инок Афонского монастыря Иван (Иоанн) Вишенский. В «Зачашке мудрого латынника з глупым русином» он высказывает свое понимание подлинной науки, которая заключается не в светском мудровании гордого разума, но в смирении, вполне в духе этики исихазма. Спокойному немногословию восточной церкви он противопоставляет «излишние речи» латинян: «А ты, Скарго, с латынским костелом никакже молчати и с/миритися не хочеш, только все говорити, сваритися и возносити». Премудрость в светских науках понимается Вишенским как отступление от духа Евангелия, самопревознесение; разум должен быть «молчаливым и благим, а не велеречивым и самохвальным». Вся земная жизнь рассматривается *sub specie aeternitatis*, с точки зрения вечного спасения или вечной смерти. Каждый шаг человека приобретает предельное значение, любой поступок есть жестокий экзистенциальный выбор. Вишенский предлагает следующие способы спасения, «цветочки зело потребные»: «древо зовомое разумное, не поганского учителя Аристотеля, але православных, Петра и Павла»; «церковцу» «учтивую» и «маленькую песенку церковную, котрой зрозумевши богоразумную мысль, от сладости николиже пети не престанеш»².

У Вишенского в связи с вышеозначенным постоянным экзистенциальным выбором чрезвычайную значимость приобретает проблема этического. Под этической проблематикой следует понимать не смещение философского интереса в сферу наук о морали, но разворачивание структуры субъективного этоса. Человек предельно этизируется, высшей же интегральной характеристикой субъективности признается «целомудрие». «Духовный ест, иже духовное деет, мудрствует и глаголет!», «благочестие есть безиспытно несумненна вера, упование ис-

¹ Фуко М. Слова и вещи. — СПб., 1994. С. 112–114.

² Вишенский И. Сочинения. — М.; Л., 1955. С. 177.

тинно, крепост умнодушевная, здравый помысл, благоговенство к Богу, простота, незлобие конечное».

На самом деле человек вовсе не столь абсолютно проникнут моралью. Мирность человека, его телесность для Вишенского важнейшее препятствие для того, чтобы признать его просветленным, одухотворенным. Тварность, мир не спасаются, а отвергаются: «Нет места целого от греховного недуга – все струп, все рана, все пухлина, все гнилство, все огонь пекелный, все болезнь, все грех, все неправда, все лукавство, все хитрость, все коварство, все кознь, все лжа, все мечтание, все сень, все пара, все дым, все суета, все тщета, *все привидение – сущее ж нест ничтоже...*»¹ (выделено мной. – И.М.). Так, земное бытие становится лишь фантазмом, призраком. В духе последовательного манихейско-богомильского антикосмизма Вишенский полностью дискредитирует и отвергает наличную реальность, обосновывая в итоге концепцию Христа-»мироненавистника»². Все профанное не просто приобретает статус вторичного бытия, оно вообще онтологически опорочено, ему в принципе нет места в бытии. Отец земного – дьявол, а ему еще древние святые отцы приписывали небытийствование. Закономерным является и отвержение всякого светского знания, философского мудрования (паулинизм): «Вместо зас евангельское проповеди, апостолское науки, и святых закона, и ограничена цноты [добродетели], и учтивости сумнения христианского ныне поганские учителя, Аристотели, Платоны и другие тым подобные машкарники и комидийники, в дворех Христа Бога владеют»³. Тотальность этоса переносится в сферу идеального, отрешенного от всего посюстороннего, в связи с чем требования молчаливого разума, смирения, аскетизма и т. д. Разумеется, этот шаг может рассматриваться как попытка преодолеть гетерономию морали, уйти от «проклятого дьявола, миром владеющего»⁴. Но с другой стороны такая позиция присваивает этос только четко определенным точкам пространства, где происходит разрыв в круговороте греха, – Афону, среде ортодоксального монашества. Помимо этих точек разрыва этос не находит себе применения в мире, не оправдывает ничего, ибо все «вшетенство (распутство, разврат), плюгавство и нечистота скверная».

¹ Там же. С. 48–49.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 45–46.

⁴ Там же. С. 21.

В тесной связи с подобным толкованием состоит и учение Стефана Зизания и Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого об идеальной умопостигаемой церкви, о «пресветлом Сионе». В сочинении «Казанье святого Кирилла патриарха Иерусалимского, об антихристе и знаках его» (1596) С. Зизаний доказывает, что папа Римский – антихрист, который уже царствует на земле. Зизаний приводит девять знаков наступления владычества антихриста, среди которых гордыня и самопревознесение высшего церковного властителя в Риме, «мерзость запустения» в духовных делах, *filioque* («учини Отцем Сына Духу Святому... и потому Духа Отцу внуком назваша»). Знаки эти даны, «дабы мы таковых гордых ведали и за антихристов разумели: кои кажутся слугами своими носиться, и вместо Христа главою церкви называются; и не имел быти церкви тела Христова другою главою, ибо вем, могла быти иная церковь тела Петрова, а иная церковь тела Христова: но Христос Свою едину, а не Петрову другую обещал церковь на камне твердом познанную создати». Все сущее наполнено знаками прихода Антихриста, его влияние во всем, даже в церкви, отсюда призыв: «Аще бо рекут вам: се zde Христос, во храмах, не уклонитися от истинны Христовой», «на дол и на землю не смотрите, бо с небеси Владыка придет»¹. Принадлежность к православной церкви может быть лишь видимостью, ведь и сам Антихрист не скажет «верьте мне, а не Христу», но «верьте мне, ибо я – Христос». Церковная иерархия, по мнению С. Зизания, заражена неверием, духом ненависти и предательства: «владыки на владык, клирики на клириков»². Посему подлинное спасение – вне земной иерархии. Так зарождается учение об идеальной интеллигибельной церкви, нашедшее продолжение в образе «пресветлого Сиона» у К. Транквиллиона: «Церковь именую не здания, иди согниваемые стены, яже леты многими тлению подлежат, или огонь в пепел и в ничто обращает, но люди Божие избранные, между нечестивыми языки и еретики живущие, и грешники, и отлученных от всех нечестия и скверны. И сих всех Христову церковь именую. В таком пресветлом граде Сионе Христос Бог живет, и царствует вовеки, и исполняется все хотение Его божества телесне [в душах верных Его]»³.

Следует также отметить особую значимость проповеди в контексте творчества и автобиографии С. Зизания. Речь идет

¹ Раскольничий сборник. XIX в. ОР РНБ. Ф. I. 453. Лл. 254 об., 252, 256.

² Там же. Лл. 253.

³ Там же. Лл. 196.

об особой организации пространства, осуществляемой за счет проповеди, в особом поле напряжения, создающем условия для интенсивной коммуникации. Проповедь ориентирована не только на обеспечение коммуникации человека с Богом, она выходит вовне, в сферу социального, помогая социальной интеграции. Фигура проповедника всегда неотделима от паствы: именно в единении и состоит высшая задача. Причем это единение происходит не в метаистории, оно исторически свершается. В историческом континууме происходит некое уплотнение, «насыщение» времени, в данной точке пространства реализуется максимум бытийной активности, влияющей на реструктуризацию опыта проживания повседневности. Повседневность наполняется онтическим. Самым главным оказывается то, что это насыщение бытием может совершаться вне церкви, хотя известно, что сам Стефан Зизаний после церковного и королевского запретов продолжал проповедовать в Виленском Троицком монастыре¹. Нельзя отрицать и влияния протестантизма, где проповедь, осуществляемая пастором (не священником!), в известном смысле представляет собой конкурирующее действие по отношению к церковным обрядам. Протестантизм, как известно, отрицает пять из семи таинств (в том числе и священство, выдвигая специальных служителей – диаконов, пресвитеров, проповедников, епископов), а также обрядность. Наряду с индивидуальной и коллективной молитвой, пением религиозных гимнов большое значение придается чтению Библии и проповеди: последние и составляют основу богослужения. Х.-Г. Гадамер отмечает: «притязание веры возникает с момента провозвещения и каждый раз заново действует в проповеди. Слово проповеди и позволяет осуществить то тотальное опосредование, которое в других случаях вменяется в обязанность культовому действию, такому, например, как божественная литургия. Мы еще увидим, что слово и в других случаях бывает призвано опосредование одновременности и что тем самым ему принадлежит ведущая роль в проблеме герменевтики»². Проповедь, опирающаяся на действенную силу слова, автономизируется от церковной институции и ее представителей, она тоже может дать чувство *Dabeisein*, присутствия-прибытия, в смысле ощущения полноты божественного присутствия. Коммунион освобождается от влияния ритуала, каждый

¹ АЗР. №№ 144, 145. С. 199.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – С. 172.

верующий может познавать современность ему Христа без посредничества церкви, последняя уже не обладает монополией на сообщение «абсолютного настоящего» и на завершение религиозного мира человека; религия же приобретает не церковный, а логосный характер.

Однако тяготение к протестантской проповеднической модели еще не означало радикальной трансформации этоса, а как уже было отмечено, структура этоса, предложенная И. Вишенским, имеет слишком малые области применимости. Чтобы показать значимость конкретного этоса, необходимо обратиться к Аристотелю. В «Большой этике» Аристотель полемизирует с концепцией блага как общей идеи: мы должны говорить не об общем благе, но о *нашем* благе, «однако люди думают, что, раз зашла речь о благе, надо говорить об идее: надо-де разбирать высшее благо, а оно принадлежит к тому, что существует само по себе, поэтому, считают они, идея – это, пожалуй, и есть высшее благо» (1183a23). В противоположность этому Аристотель утверждает подлинное благо не как существующее само по себе в умном мире эйдосов, но как являющее себя в действиях, поступках человека: «наблюдая за достойным человеком, судят о нем по его делам, поскольку [иначе] невозможно обнаружить, какому выбору он следовал» (1190b2). Добродетель, как свободный добровольный поступок, коренится в выборе, который сопровождается рассуждением (*μετά λόγου*): «всякий раз, когда из предложенного на выбор мы отдаем предпочтение лучшему, а не худшему, уместно, как нам кажется, говорить о выборе» (1189a3, 1189a15). То, что кажется лучшим, выбирают, «исходя из самих обстоятельств» (1189b16). Аристотель спорит с сократовско-платоновской традицией отождествления знания и добродетели – самым важным оказывается не просто знать науку правильного поступания, но «осуществлять, применять и действовать» (1208a37). Но здесь необходимо указать на то, что, хотя наука, дающая лишь обладание знанием, без выражения в добрых делах, бесплодна, все же любой поступок начинается и проводится в соответствии с правильным рассуждением. Для добродетели важен не только естественный порыв (не без влияния нравственных устоев), но и *διανοία* – размышление, разум, мысль. Именно *διανοία* дает возможность человеку совершить выбор наилучшего для него; если какое-либо чувство заранее определяет, что нужно делать посредством него (с помощью зрения – исключительно видеть, с помощью слуха – только слышать), то

разум предоставляет пространство свободы: «он может делать что-то одно, но вместе с тем и другое, поэтому в нем уже уместно обсуждение» (1189b33-35). Таким образом, разум не исключен из этической деятельности, наоборот, он служит ее непременным условием, деятельным образом препятствуя превращению блага в пустую всеобщность.

Развитие новоевропейской мысли доказало, что трактовка блага как идеи опасна хотя бы потому, что в изначально этическую область могут вторгаться внеэтические компоненты, идея может регулироваться, навязываться, содержание ее произвольно варьироваться и т. д. Идея блага чревата идеологией блага, понимаемой или как агрессивный отвлеченный панморализм, или как конструирование легитимными властными дискурсами удобной, приемлемой схемы добро – зло. На такую схему легко ложатся оппозиции свое – чужое, нужное – отвергаемое, выражающее истинность – не выражающее ее, способствующее спасению души – ввергающее в геенну. В рассматриваемой нами ситуации встречи культур имело место оперирование всеми перечисленными бинарными, и каждая сторона стремилась стать тем самым властным куратором дискурса, присваивающим право на дарование идеального всеобщего блага. Соответственно, раз такое благо контролируемо и присвоимо, возникла потребность в формировании неотчуждаемого (от личности и, шире, от культуры как целого) блага, которое, обладая всеми характеристиками подлинно этического, в то же время препятствовало бы изначальному полаганию некоторых областей как неэтических по существу. Так, сменовеовец Ю.В. Ключников утверждает, что «нравственный, добродетельный государственный человек есть внутреннее противоречие», тогда как у Аристотеля этика входит в политику как ее часть и начало (ἀρχή). Первичное семантическое поле древнегреческого слова ἦθος включало в себя не только значения «нрав», «обычай», «характер», «образ мыслей», но и «обычное местопребывание», «жилище людей», «стойло», «хлев животных», «логовище зверей».

Если субъект оптимально сочетает природный порыв с верным рассуждением, то этос не перестанет быть этосом и вне применения к человеку. Абстрагированию этоса противостоит его универсализация. Безусловно, этическая деятельность – принадлежность человеческих существ, но только в смысле истока, инициативы, а не в смысле направленности. Добродетель имеет цель, и предельной абстракцией было бы отождест-

влять эту цель лишь с самой добродетелью (этнос ради самонаслаждения, самодовольное успокоение этноса в собственной идеальности), или с поступающим субъектом (моя цель – это мое собственное благо, «я» как начало и завершение нравственного чувства и доброго поступка), или с человечеством в целом (то, что свойственно мне как представителю человеческого рода должно быть направлено исключительно на благо моего рода; то, что не может быть носителем этического, не может быть и его телосом; по существу, это расширенный нравственный эгоизм, обладающий известным чувством сознательности, чтобы не замыкаться только на своем бытии). Универсальность этноса будет проявляться в расширенной интенциональности, направленность не на человеческое не умаляет нравственное содержание, скорее, при таком подходе сам человек реализуется как подлинно этический субъект.

Обратимся к сочинениям К. Транквиллиона. Транквиллион выходит за рамки традиционного понимания богословия: «Теология святая учит о речах божьских, неведомых, небесных и рассмотрение дарует о земных рассмотревати и познати зачало веков, и съставление мира, связание стихий противных, и рассмотрение времен, и всегда движное коло небеси, преход солнца, луны круг, и звездам рассмотрение, и ветров нужду, възношение на высоту водам, разсуждений скороходного блискания, крепость громов: все убо сия в свете своем являет богословия...»¹. В сферу его интересов входят и география, различные естественно-научные данные, космология. Особое внимание он уделяет проблеме соотношения мира природы и человека, к усладе которого этот мир был создан, в итоге приходя к признанию их взаимопроникновения. «Реша Богословцы, яко человек есть вторый мир малый, великую и дивную премудрость Божию в себе содержай. Есть бо небо и земля подобне. Якже на небеси якже и на земли имать, видимая и невидимая. Како есть человек мир вторыи малыи? От пуца до главы есть аки небо. Паки от пуца вниз аки земля. Ибо сия имат силу радательную... Паки же в горней части, яко на небеси светила, солнце и луна, гром, ветр, сице и в человечестей главе, очи и глас и дыхание, и мгновение ока, яко молния скоростественная. Наипаче же все ум многозрителен, вся ведай видимая и невидимая, и обдержай яко горстию: скоростественен проходя

¹ Там же. С. 74–75.

невозбранно небо и землю, и паки исходит неудержанно»¹. В то время, когда Декарт утверждает, что животные суть высокоорганизованные машины², Транквиллион описывает их чудесные свойства: «Не туне убо аз воспомянух пеликана, се убо есть птица погредку нарицается неясить. О естестве иных глаголюще любомудрецы глаголют быти сию птицу зело чадолюбиву-чудну естеством; ибо егда приводит в мир птенца, то при камени гнездо имать и с змием брань ведет, ибо змий приходит и чада его ядом надышет и уморяет, не сущу ему при чадах. Он же, пришедши, зрит птенцы свои уморены от змия, и зело болезнует, и распалается любовью о чадах, и начинает терзати перси своя и кровь источает над птенца и тою оживляет их, сам же болезнь и смерть претерпевая их ради. Сице сотвори и Христос, пеликан небесный...»³. Упоминает он и про северную птицу алкеон, которая вьет гнездо на морском берегу, и Бог сдерживает ветры, пока она не выведет своих птенцов. Животные, по Транквиллиону, также, как и люди, имеют душу. Пересказывает он и сведения различных «физеолоицев» про острова «Ислендия», «Амбонския» с вулканами, напоминающими геенну огненную и с огнем, не сжигающим дерево.

Разумеется, подобные взгляды могут не выдержать критики со стороны современного корпуса естественных наук. Однако подобная акцентуация натурфилософской проблематики была чрезвычайно важна в этическом и гносеологическом аспектах. В XVII веке западно-русскими мыслителями закладывались основы принципиально отличного от западного рационализма понимания структур человеческой субъективности и границ познавательной способности человека. Так, в кантовской «Критике способности суждения» устанавливается необходимость соответствия природы с нашей познавательной способностью для осуществления структуриации чувственного опыта. Вне такого приписываемого нашей способностью суждения соответствия мы бы воспринимали эмпирическую ре-

¹ *Транквиллион К.* Евангелие Учительное (поучения на воскресные и праздничные дни). Выписки // Сборник религиозно-нравоучительный XVIII в. ОР РНБ. ф. 777, оп. 3, собр. Тиханова П.Н., ед. хр. № 370. Лл. 211 об.-212 (по верхней угловой пагинации).

² *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Сочинения: В 2-х т. Т. 1. — М., 1989. С. 282, 277. Декарт предлагает также несведущим в анатомии разрезать сердце какого-нибудь крупного животного, дабы лучше уяснить излагаемое автором.

³ *Поторжинский М.А.* Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди. — Киев, 1879. С. 179.

альность как хаотическое смешение не связанных между собой фактов. Упорядочивание опыта происходит за счет введения трансцендентального принципа целесообразности природы, соотношенного с нашей познавательной способностью и служащего «априорным принципом для возможности природы ... в субъективном отношении». Существование природы для человека возможно лишь в области теоретического, а упорядоченность природы служит неперменным условием направленности на нее гносеологической активности субъекта: если порядка нет, то рассудок бессилен осуществить ни опыт («согласно всему ее [природы] многообразию»), ни «исследование» (выделено мной. – И.М.) этого порядка¹.

Таким образом, природа выделяется в особую автономную «теоретическую» сферу философии, состоящую в оппозиции со сферой морали, чистой практической философией. Здесь происходит трансцендентальная дискредитация природы. Согласно самой сущности категорического императива, моральное не может иметь ничего общего с каузальностью природы и эмпирическим вообще, а «та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии». Подлинная метафизика нравственности полностью отделяется от физики, а этос от фюсиса. Производителю своеобразное «этическое различие» (по аналогии с описанным Гадамером различием эстетическим), этическое определяется лишь областью чистых разумных понятий, и ничем более. Природа же воспринимается как нечто внеположное, противостоящее, как *ob-jectum*, *Gegen-stand*, в котором, по мнению Лейбница, должен оптимальным образом осуществиться порядок «различимой мыслимости»².

Транквиллион же применяет так называемую технику интеллектуального бриколажа, о которой говорит К. Леви-Строс: «Бриколер побуждаем своим проектом, однако его первый практический ход является ретроспективным: он должен вновь обратиться к уже образованной совокупности инструментов и материалов, провести или переделать ее инвентаризацию; и наконец, затеять с ней нечто вроде диалога, чтобы составить перечень тех возможных ответов (прежде чем выбирать среди них), которая эта совокупность может предложить

¹ Кант И. Критика способности суждения. – СПб., 2001. С. 130–132.

² Лейбниц Г.-В. Порядок есть в природе // Лейбниц Г.-В. Сочинения: В 4-х т. Т. 1. – М., 1982. С. 235.

по проблеме, поставленной перед ней. Обозревая все эти разнообразные предметы, составляющие его сокровище, бриколер как бы вопрошает, что каждый из них мог бы «значить», тем самым внося вклад в определение реализуемой целостности». Используются полуспециализированные элементы: «этого достаточно, чтобы бриколеру не требовалось оборудования и знаний по всем специальностям, но этого недостаточно, чтобы каждый элемент был подчинен точному и обусловленному использованию»¹. Бриколер всегда адресуется к какой-либо подсовокупности культуры, не претендуя на новоевропейский научный универсализм.

Задача в данном случае не состоит в том, чтобы показать идентичность мышления западнорусских религиозно-культурных деятелей начала XVII века со структурами мышления мифологического. Важно показать, что, несмотря на отсутствие таковой идентичности, техники интеллектуального бриколажа успешно функционировали не только на пространстве первобытных культур, но и в российской культуре, демонстрируя альтернативную новоевропейской парадигму научности (если же под научностью понимать строго новоевропейский конструкт, то, следовательно, – альтернативный способ постижения и интерпретации мира). Опыт мира, свершение мира могут быть восприняты вне фигуры профессионального ученого, анализирующего и классифицирующего мир согласно параметрам, изначально заданным спецификой его специализированных научных интересов. Кантовская стратегия выделения человека из природы на основании особого неприродного присущего лишь ему телосу предполагает довольно жесткую оппозицию, которую человек не может нарушить, чтобы не лишиться статуса *homo moralis*. Леви-Строс, говоря о том, что инженер действует посредством понятий, а бриколер – посредством знаков, указывает на сущностную особенность знака: он «допускает и даже требует, чтобы определенный пласт человеческого был инкорпорирован в... реальность»². Человеческий этос здесь возвращается к своей изначальной целостности, включающей в себя непременно наличное место пребывания индивида, экологический топос («ойкос» – дом, жилище). Природа будет выступать не сдерживающим ограничителем познава-

¹ *Леви-Строс К.* Неприрученная мысль // *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. – М., 1999. С. 127–128.

² Там же. С. 129.

тельной деятельности, а продуктивным пространством развертывания проекта бриколера.

Вспомним, что у Аристотеля понятие добродетели неразрывно связано с понятием цели: «разумно думать, что именно дело добродетели ставить цель» (1190a20). Попытки интерпретации этого понятия осуществляются в двух «Казанях на погреб...» – Л. Зизания и М.Смотрицкого и «Беседе» З. Копыстенского. Реализуемый, примененный телос оправдывает жизнь человека. Зизаний полемизирует с Эпикуром, считая, что наслаждение не есть адекватное выражение телоса¹. Смотрицкий дает пять вариантов жизненной программы и умираения². У Копыстенского телос напрямую сопрягается с самопознанием и переживанием опыта смерти (отчасти под влиянием барочной константы *memento mori*): «И як жегляр албо штырник, през море хотячи управити корабель, не на передней части корабля але на задней при маште уседает: так человек през море тое житиа бурное, окрут живота своего управити хотячи, не при памяти о продках своих, албо их зацности, албо о стане щастя нехай уседает, але машт познана самого себе и смерти в руках мыслей своих держати мает»³. Здесь появляется мотив, близкий также и Смотрицкому: телос нельзя укоренять лишь в прошлом. Уже свершившееся помимо нас ничего не прибавляет к нашей добродетели. Наследие отцов, его почитание и толкование начинают пониматься как недостаточные для реализации собственного жизненного проекта. Традиция состоит из чужих целей и чужих стремлений, и нельзя просто примкнуть к ним, назвать их своими. Современность имеет свои цели и свои права перед традицией; во всяком случае, прежние цели требуют осмысления и применения к сегодняшней ситуации, «исходя из обстоятельств». Подобная трактовка чревата историко-культурным релятивизмом – но только тогда, когда исчезают внутренние нравственные скрепы и раскалывается этическая сфера. Именно этос будет служить гарантом целостно-

¹ *Зизаний Л.* Поучение при погребѣ Софiei княгини Чарторьской, чынное от свещенноиереа Лаврентиа Зизанего, протопопы Корецкого // *Крыловский А.* Львовское ставропигиальное братство. – Киев, 1904. С. 54–55.

² *Маслов С.И.* Казань Мелетия Смотрицкого на честный погреб о. Леонтия Карповича. – Киев, 1908.

³ *Копыстенский З.* Беседа киево-печерского архимандрита Захарии Копыстенского, произнесенная им в день годичного поминования по скончавшемся архимандрите Елисеѣ (Евфимии) Плетенецком // Архив юго-западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. Ч. 1. Т. VIII. Вып. 1. – Киев, 1914. С. 381.

сти истории, ее неперемного действительного свершения. В конце концов, для нравственного социально отнесенного сознания история не так уж неуютна...

Согласно Мелетию Смотрицкому, в церковной жизни и в истории вообще просвечивает неколебимый порядок – не тот, который навязывает человек миру, а тот, который дарован человеку в мире. Для Смотрицкого в поздний, униатский период его творчества, гарантом порядка выступает апостол Петр и его приемники-папы: «Все творения рук Господних являют порядок, сохраняются порядком; ужели один дом Божий, ужели одна Церковь Христова, называемая в Св. Писании «устроенным ополчением» (Песнь Песней VI, 9), будет неустроенной? Кто поверит, чтоб Христос, вознесшись на небо и тем лишив Церковь Своего *видимого* присутствия, обрек ее на неурядицу? Другими словами, чтоб он не дал ей такого Правителя, который в качестве Его наместника был бы в церковном чиновничестве, так сказать, звеном между Иисусом Христом и Церковью: относительно Христа – как избраннейший член тела Его, или Церкви; относительно же прочих членов Церкви, как их глава. Конечно, Иисус Христос есть глава Церкви; но Он глава такого рода, что может сказать ногам : *вы мне не нужны*; тогда как Петр, хотя и глава Церкви, хотя и управляет ею, однако ж сказать членам *вы мне не нужны* не может»¹.

Порядок всегда основан на одном начале, которое раскрывает, или воплощает себя в истории. Многоначалие, проявляющееся в принципе церковного пентархизма, противоречит подобному единодержавному архе: «Главою Церкви называется Он (Христос) не как Бог, а как человек. Это главенство принадлежит Ему по праву рождения, то есть потому, что в Нем Божество соединено с человечеством <...> Если Церковь Христова должна была остаться по смерти Спасителя тою же самою, какою была во время Его земной жизни, то она никаким образом не могла обойтись без такого главы, каким поставлен от Христа Св. Петр, а следовательно и измениться в образе правления. Потому что за переменою образа правления неизбежно последовало бы изменение самой Церкви подобно тому, как изменяется государство, в котором монархическая форма переходит в аристократическую или республиканскую. Но при

¹ *Смотрицкий М.* О шести разницах в учении Восточной и Западной Церкви // Кирилло-Мефодиевский сборник. Вып. 2. – Лейпциг; Париж, 1867. С.30–31.

земной жизни Христа образ правления церковного был единодержавным, монархическим и все управление, внутреннее и внешнее, сосредотачивалось в лице Самого Иисуса Христа, ее видимого главы. Из этого следует, что та же самая форма единодержавного правления с видимым главою должна была сохраниться и в отсутствие Христа...»¹.

Постулирование единоначалия позволяет Смотрицкому ввести экуменический проект, сократив девятнадцать различий между православной и католической церквями до шести: «Как будто изменения в обрядах, в церковном благочинии предосудительны для незыблемости веры и посягают в чем-либо на неприкосновенность ее догматов». Но незыблемость веры оказывается решающей перед неприкосновенностью догмы, Смотрицкий использует принцип догмы-в-развитии, «догматического применения» (Valliere). Если о единстве лиц Троицы можно заключать на основании философской аксиомы («Ибо из существенного различия во внешнем действовании божеских Лиц непременно надо заключить о различии их естества на основании философской аксиомы: где одна и та же сущность, там необходимо должно быть одно и то же действие (Quorum est una et eadem essentia, illorum una eademque est essentialis operatio). И наоборот: где одно и то же действие, там, несомненно, одна и та же сущность (Quorum una eademque est essentialis operatio, illorum una eademque est essentia). Стало быть, в Святой Троице у всех трех Лиц одно и то же действие»), то и догму можно постигать и интерпретировать, исходя из наличного исторического момента, не убавляя смысл, а лишь более глубоко его раскрывая: «Несомненно, в Церкви Христовой отнюдь не запрещается уяснять символ веры выражениями более полными. Подобные пополнения должно называть скорее объяснениями, нежели *прибавлениями*»². Церковь не есть нечто ставшее, закоснелое, развитие ее не завершено, поскольку в ней и по сей день раскрывается Святой Дух. Потому догму нельзя понимать исключительно в негативном аспекте – как охранение от ошибок. По словам Валери, она выражает единство церковной традиции, но это единство происходит не из буквы традиции, но из наполненного Духом органического сообщества, в котором укоренена сама

¹ Там же. С. 33–34.

² Там же. С. 47, 14.

традиция¹. Церковь не только интеллигибельна, догма не только внеисторична: они являют себя в истории и вне истории могут превратиться в абстрактное, отвлеченное от человечества, от культуры благо.

Осуществить же этот акт раскрытия-понимания догмы может лишь свободное просвещенное сознание (кантовское *Sapere aude!*): «раб ничего не делает от себя: он не свой; невежда же – слепец; стало быть, один просвещенный и свободный человек может принести пользу как себе, так и другим»². Рабство – это прежде всего неволя гражданская, уничтожающая культуру; когда Византия пала под турецким нашествием, все наиболее образованные люди отправились на Запад, составив цвет западной учености. Московский же народ, по мысли Смотрицкого, хоть и свободен, однако невежествен. Рабство – это еще и интеллектуальная незрелость, неспособность самостоятельно мыслить, стремление найти поддержку у «опекунов» – авторитетных книг, духовных пастырей, у традиции. Тем самым утрачивается всякая возможность самоактуализации. Но культуры и религии могут сосуществовать, если каждая откажется от своих универсалистских притязаний (ни одна изолированная церковь для Смотрицкого не является вселенской и может называться только поместной), «Переход русина из греческой веры в римскую не ущемляет прав и не стесняет свободы тогда, когда переменою своего вероисповедания он не ставит под угрозу наши права и свободу веры, ибо, добровольно оставив свою духовную свободу, которой он пользовался в греческой религии, принимает на себя духовную свободу, которая удовлетворяется в римской религии»³. Выход из состояния духовного несовершеннолетия, отказ от метафизических подпор сопровождается и отказом от ложного пессимизма, от оправдывания себя прошлым: «Они (С. Зизаний, Клирик Острожский, Феофил Ортолог. – И.М) не хвалились бы Сионом, откуда произошел закон, ни Иерусалимом, где впервые была проповедана *благая весть*. Ибо, к несчастью, в Сионе и Иерусалиме с нами стало то же, что и с теми, которые, сидя настороже у пустого фениксового гнезда, утешали бы себя мыслию, что чудо-птица в нем была да улетела».

¹ Valliere P. *Modern Russian Theology*: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. – Michigan, 2000. P. 190.

² Смотрицкий М. Апология. С. LI.

³ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Мн., 1962. С. 181.

«Напрасная похвальба! Напрасная утеха! Это все равно, если бы кто, упавши с воза в грязь, утешал бы себя тем, что *был* на возу; или если бы расточитель, промотавший все имущество, утешал бы себя *былыми* доходами. О дай Бог, чтоб и наше *былое* обратилось в *настоящее*»¹.

Принцип догматического развития содержит в себе квинтэссенцию искусства применения, оказываясь необходимым этапом на пути формирования конкретного этоса. И. Вишенским целостность культуры, этос и религия были соединены неразрывной связью – связью, значимой прежде всего для культуры. Каждая культура вырабатывает собственные техники апплицирования догмы, наполняет этос собственным значимым содержанием. Положение Аристотеля о *нашем* благе можно трактовать как культуросоразмерность, культуросоизмеримость этоса. Таким образом, показано, что речь ни в коей мере не может идти о релятивизации блага; оно не потому применимо, что является абстрактно-всеобщим, но, наоборот, именно потому и может претендовать на всеобщность и значимость, что применимо в ситуациях разных культур, разных конфессий. Такое благо уже не абстрактно нудительно навязывается, но по разумном рассмотрении свободным сознанием должно быть добровольно принято в тело и душу культуры. Богословская полемика о примате римских пап и о *filioque* выходит за рамки церковной институции и становится культурным фактом – в смысле выстраивания универса культуры.

В итоге это означает отказ от антирационалистических устремлений И. Вишенского и реабилитацию разума перед догмой: «Если же и в обиходной жизни мы руководствуемся светом природного разума, то отчего не руководствоваться тем же разумом в делах веры, насколько они доступны нашему разумению»².

Практическую реализацию принципа применимости мы находим в творчестве Лаврентия Зизания, составителя «Большого Катехизиса». В начале XVII века на Руси настойчиво ощущалась потребность в символической книге для верующих. Многие известные люди эпохи переходили в унию; в 1625 г. Густав Адольф основал в Стокгольме славянскую типографию со специальной целью пропагандировать лютеранство посредством печати на русской границе и в самой Москве. К тому же,

¹ *Смотрицкий М.* О шести разницах... – С. 68–69.

² *Смотрицкий М.* Апология. – С. 109.

несмотря на более низкий уровень образованности по сравнению с Европой, на Руси было множество философствующих, занятых религиозными поисками. Любомудрцы спрашивали о «недоуменных вещах: отколе премирному естеству ангелов привиде страсть гордости, не суццу диаволу? Како пребывает в злобе своей при совершенстве природы сравнительно с человеческой? Почему один чин уклонился, а прочие пребывают в служении Богу неуклонно?»¹ и т.д. Велико было влияние различных еретических течений из Польши. О. Левицкий отмечает, что не было в Европе ересиарха, религиозного новатора, политического мечтателя или социального утописта, который бы не побывал и не нашел себе приют в Кракове, известном своей веротерпимостью и защитой религиозных свобод (так что там скрывались от преследований альбигойцы, гуситы, последователи Дульцина и Виклефа)². Эти обстоятельства, а также распространение феодосианства и социнианства, требовали создания для православных единого свода церковных догматов. Для этого московское правительство обратилось к ученым Юго-Западной Руси.

В конце 1626 г. в Москву со своим «Катехизисом» прибыл младший брат Стефана Зизания Лаврентий. Он был радушно принят царем Михаилом Федоровичем и патриархом Филаретом: «Того же дни Коретцкого протопопа Лаврентья тетради, его писмо, каковы взяты из посольсково приказу, и тетрадь же, какову протопоп Лаврентий подал боярину князю Ивану Черкасскому да думному дяку Федору Лихачеву, декабря в 31 день, отнесена к великому государю, святейшему патриарху Филарету Никитичю московскому и всеа Русии... а великий государь святейший патриарх те тетради для переводу отдал богоявленскому игумену Илье»³. 18-19 февраля 1627 г. в Книжной (вариант: Нижней) палате состоялось прение с Л. Зизанием относительно «Катехизиса». Возможно, к тому времени книга была уже напечатана, 2 экземпляра были, якобы, посланы на рассмотрение восточных патриархов. Те отвергли «Катехизис», после чего Филарет Никитич приказал все книги сжечь, видно, сам найдя множество неправославных мыслей. Осталось только 5 дефектных экземпляров. Интересно, что в

¹ *Ильинский Ф.* Большой Катехизис Лаврентия Зизания. – Киев, 1899. С. 21, 23.

² *Левицкий О.* Социнианство в Польше и Юго-западной Руси // Киевская старина. Т. 2. 1882. № 4. С. 126.

³ *Ботвинник М.* Указ. соч. С. 93.

исправленном и переработанном виде эта книга использовалась в качестве символической старообрядцами.

На прении московские справщики обвинили Л. Зизания в антитринитаризме: «Написано у Лаврентея протопопа вопрос: Отец убо боли Сына и Духа Святаго есть, понеже от Него оба имут божество; а в ответе глаголет: Отец Сына Духа Святаго равных себе собра» – «То де перевотчик погрешил, а не я; я де писал: Отець Сына и Духа Святаго изведе, а не собра». Но и слово «изведе» было найдено неканоническим: «ино и то о Святой единосущной Троице не богословно, понеже купно Святая Троица, а ни един, ни единого, ни последи, ни прежде, ни изведе, ни собра».

Далее, в «Катехизисе» были найдены утверждения, противоречащие догмату о равносущности лиц Троицы: «У тебяз в книге, Лаврентие, вопрос: Чим разньствует един от другого Божия состав, сии реч лица? Твой ответ написан: Отец разделен есть от Сына и Духа Святаго изволением». Зизаний признавал, что именно Отец дает «начало» Сыну и Духу, тем самым примыкая к монархианам-динамистам.¹

На вопрос «Что есть человек?» Лаврентий отвечал: «Непостижна сия вещь». Ино так будет уничижено божество пред человечеством». К сожалению, в дошедших вариантах «Катехизиса» исправлены положения автора о самовластии человека: «самовластием человек обращается к добродетели, якоже и злобам, им же почтен бысть исперва Адам от Бога». «Не прямо разумеет природу падшего человека», «прямо не так. Падает человек самовластием, восстает же властью и исправлением Божиим». Вообще, Л. Зизаний прибегает к достаточно свободным метафорам для интерпретации своих положений. Он считает, что в человеке душа связана с плотью, как орел со свиньей, опираясь в этой аналогии на книгу «Езопы, франкского мудреца, баснословителя». Крещение, по его мнению, можно совершать «во обстоянии бываемым: и диякону, и клирику, и иноку, и *мирянину*, аще где попа не будет» и «мочно де человека крестити и не во освещеней воде»². Ф. Ильинский видит здесь особое влияние социнианства: социниане отрицают нравственную порчу человека, полагают,

¹ Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катехизиса // Летописи русской литературы и древности Тихонравова Н.С. 1859. Т.2. Кн.4. С. 81–82, 89–90.

² Там же. С. 96–97, 87, 94.

что учить в церкви может всякий, кто обладает чистотой нравственной жизни и способен к учительству и приписывают крещению значение лишь внешнего обряда, напоминающего о смерти Иисуса Христа.

Особое внимание мыслитель уделяет естественно-научным представлениям, как и К. Транквиллион: «Мы же рехом ему... что было у тебя в книге написано о крузях небесных и о планитах, и о зодиях, и о затмении солнца, и о шибении, и о перуне, о кометах, и о прочих звездах, потому что те статьи ис книги острология, а та книга острология взята от волхвов ельлинских и от идолослужителей, ино туто в книге к нашему правоверию несходна... Лаврентий рече, чего ради несходна. Аз веть не писал кола ни счастья, ни рождения человеческого. Ни по звездам правления жития нашему толко аз написал, ведомости ради, чтобы человек ведал яко то есть тварь Божья, а то и мы о том немудръствуем, чтобы звездами правитися житию нашему»¹.

Но наибольший протест у московских справщиков вызвало зизаниевское толкование соединения состава во Христе и Его крестных мук: «Сама плот умре и погребена бе, по соединению же лица, иже есть состава, *Бог умре и погребен бе* (курсив мой. – И.М.), понеже образ слова во плоти бысть, еже умре; по истинному рождению божества слово сниде с небеси, не плот; по рождению же человечества плот умре, не слово; а по соединении лица, еже есть состава, и слово умре и погребено бе... понеже по соединению состава страдала плот, страдало и божество... Да что же? Или разлучилося, вы мните, тогда божество от соединения по составу, егда Христос страсть претерпе? Бога ради не смущайтесь и ведайте истинну, еже неотлучно было божество от плоти, егда Христос пострада... Прямо у нас в Литве про вас говорит князь: увидиш де, Лаврентие, как московские люди о душах своих мудрствуют, а и не ведают, что о них истинна»².

Подобно тому, как Мелетием Смотрицким был поставлен вопрос о развитии догмы, у Лаврентия Зизания можно проследить проблематику внутренней процессуальности Божества. Христианская догматика, в сущности, наследовала еще традиции античной философии рассматривать первоначало мира как неподвижно-совершенное. Предикат абсолютности, совершен-

¹ Там же. С. 94.

² Там же. С. 82–84.

ства неразрывно связывался с замкнутостью и отсутствием движения. У Парменида единство бытия приобрело вид сферы, шара, исключавшего из себя небытие. Аристотелевский Нус-Перводвигатель статичен: «...некоторая вечная неподвижная сущность должна существовать необходимым образом»¹. В концепции Платона уже учтен диалектический момент гераклитовой философии, Единое эманурует, ничуть не умаляясь в своей совершенной бытийности. Но оно опять же лишь относительно открыто, его самодовление не нуждается ни в мышлении, ни в развитии; Первоединый «пребывает в самом себе неизменно в абсолютном покое или тождестве. Допустить противоположное, то есть что Первоединый сам при этом должен был прийти в движение, значило бы прежде первого движения предполагать другое движение, прежде первой мысли – другую такую же мысль, или, что то же, полагать, что первый акт Первоединого (то есть Ум) есть не совершенный акт, или актуальная энергия, а есть лишь простое, неосуществленное стремление. Но какая надобность Первоединому к чему-то устремляться и как бы чего-то искать...» (V, 3). Христианская концепция Богочеловека предельно подчеркнула активность и интенциональную обращенность абсолюта: Бог проявляет себя в мире, Его любовь направлена на мир и человека, Бог открывается человеку – как в повторяющемся акте молитвы, так и в переживании искупительного подвига. Более того, понимание Христа как совершенного соединения двух совершенных природ сделало невозможным статично-замкнутую интерпретацию абсолюта. При этом опыт христианского постижения Божества связан не только с раскрытием Его благодати, но и с раскрытием *трагедии*.

Так, христианство вводит неприемлемую ранее категорию претерпевания (учение о страстях Христовых, Христос претерпел муки на кресте). У Платона же, например, претерпевание было свойством сугубо пассивной неоформленной материи, хоры («вместилища», принимающего начала). Здесь, однако, следует отметить следующее: христианская догматика четко указывает на субъекта претерпевания – это человеческая природа Христа. Божественная природа не страдает. (С другой стороны, важно уже и то, что вообще стало возможным сказать «субъект претерпевания». Претерпевание отделилось от неперемennого

¹ Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. – СПб.; Киев, 2002. С. 386.

атрибута пассивности, объектности; претерпевать может не только хаотичная неупорядоченная материя, но само высшее начало может манифестировать свою любовь-активность через воление страдать, добровольное принятие на себя страдания).

Но Лаврентий Зизаний радикализирует позицию претерпевания применительно к Богочеловеку, вводя претерпевание не только в человеческую, но и божественную природу Христа. Если каноническая позиция утверждает не только нераздельное, но и неслиянное соединение природ, на основании этого делая возможным не все присущее человеческому во Христе приписать божескому в Нем, то Зизаний последовательно и до экстремума разворачивает принцип «соединения состава», приходя к утверждению, что Бог страдал на кресте, умер и был погребен. Н.А. Бердяев замечает: «В традиционных теологических построениях наиболее непонятной остается психология Бога... Движение боятся приписать Богу потому, что движение указывает на недостаток, на потребность в том, чего нет, в восполнении. Но также можно сказать, что бездвижность есть недостаток, отсутствие качества динамики бытия, драматизма жизни. Трагизм в жизни Божества есть показатель не совершенства, а совершенства божественной жизни, божественной мистерии»¹.

Замечательно, что концепция претерпевания, развернутая Л. Зизанием, во многом схожа с видением страстей Христовых в Слове в великую субботу св. Епифания архиепископа Кипрского, апокрифом, которым пользовался К. Транквилион-Ставровецкий. В первой части «Слова» прославляется Иосиф Аримафейский, просивший Пилата о Христе, снявшего Его с креста ради погребения. «И пришед на Голгофино место, снять Бога в плоти от древа и полагает на земли в плоти Бога нага ... и умервщлен бывает Бог в плоти вскрепшаа и мертвыа». Хотя из общего контекста апокрифа становится понятно, что автор тяготеет к традиционной интерпретации крестной смерти человечества в Христе («сыи выспрь с Отцем, яко Бог неоскуден, доле смертию яко человек воистинну неоскуден»), само литературное оформление (вместо «Христос», «Богочеловек» – «Бог», «Бог во плоти») близко к зизаниевскому пониманию. «какже же убо Божию телу сему страшному твориши погребение. Похвалена убо есть ти любы, но паче похваление души твоей дерзновение, убо не трепещеши ли уже, на руках нося,

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993. С. 41.

егоже трепещут херувимы; коею бо дерзостию божественней плоти тои свлачеши лентии, кацем же благоговением, приять очи трепеща взирати и открыти тела Богу, смирившуся волею». Автор апокрифа обращается к Иосифу: «Убо и водою омываеши тело Богу, измывшему вся и очищение давшу», «и кровь пущающую *Божью Слово* и свесть руце и ноze», «и приложша к устам Иисусовым, и Духа Святого оттуде наполнишимся», и «лице твое приложшемуся к лицу Божью», «херувима Бога на себе носяща», «плащаницею Бога покрывше».

Даже фраза, Иосифа к Пилату «даи же ми сего *мертвого и Бога* да покрыю покрывшаго моа беззакониа, даи же ми сего мертвого да погребу погребшего в Иердани моа грехы»¹ может быть истолкована двояко. Либо имеется в виду страдание и смерть человеческой природы, тогда союз «и» отражает соединение двух природ во Христе: соответственно, одна из них претерпела муку, вторая осталась неизменной. Либо можно предположить, что, поскольку в дальнейшем всегда идет лишь одна номинация (снял Бога, положил Бога на землю и т.д.), то мертвость и божественность парадоксальным образом соединяются в единой Божественной сущности, не умаляя ее в ее всемогуществе, всеприсутствии, что подтверждается во второй части апокрифа, говорящей о сошествии Христа во ад и воскрешении всех праведников. В Слове Епифания, как и в Евангелии от Никодима, подчеркивается, что предельный кенотический подвиг Христа совершается во имя просветления человеческой природы, спасения человека. Так, тема претерпевания дополняется и оправдывается темой антропологической: «и человека постави в первый владыческий сан». «Не сего ради бо ради тя сотворих, да в аде связан еси ... ты бо во Мне и Аз в тебе. Един и неразделим есмы образ. Тебе ради Бог твои бых. Сын твои тебе ради Господь сыи приях зрак рабии... Устраюю же тя уже не в раи, но на небесный престол»².

Помимо богословской тематики необходимо также отметить и важность лингвокультурологической и лингвофилософской проблематики у Л. Зизания. Так, у П. Скарги именно язык выступает в качестве одной из причин, затрудняющих светское и духовное просвещение русского народа. Л. Зизаний же обосновывает возможность богопознания в равной степени

¹ Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. По рукописям Соловецкой библиотеки. — СПб., 1890. С. 215–223.

² Там же. С. 223–228.

для всех народов. Приближение к Богу осуществляется различными путями, на что указывает разность номинаций, подчеркивающих какой-либо отдельный аспект существа Божия: у русских оно зовется Богом, что означает богатство Его благодетельности и вечных благ, которыми Он наделяет этот народ; у греков – ‘ο θεός, название, указывающее на «бегание или скорое рассмотрение», т.е. всеведение, у латинян – deus – боязнь, у немцев оно носит имя Gott, опять вследствие Его благодетельности. Имена Божии зависят от различных свойств Бога; одни указывают на Его божескую сущность, другие – на свойства, третьи – на пр. Троицу и проч.; всех разрядов указывается пять. Название Богу дается в каждом народе свое, так что имен Божиих бесчисленное множество, но истинное имя Свое знает только Он Сам. Поэтому можно заключить, что язык – это не препятствие в достижении истины, а своеобразное выражение народом его отношения к Богу; имя Бога, раскрываемое данному народу, будет и определять специфику национальной культуры.

В 1596 г. Л. Зизаний, имея первые книги И. Федорова, издал в Виленской братской типографии свою «Азбуку» – «Науку ку читаню, и розумению писма словенского, ту тыж о Святой Троицы, и о вчловечении Господни» (куда входило и Краткое изложение православной веры С. Зизания). Важнейшую часть в ней занимает «Лексис, сиречь Речения, вкратце събранны. И из словенского языка на простый Русский диялект истолкованы». В книге дана терминология биологическая (основным источником служила «Книга о животных» Аристотеля), юридическая, сельскохозяйственная, медицинская, ремесленная, торговая, оружейная, географическая, этнографическая, а также терминология административного управления и социальных отношений в государстве. Особое внимание в «Лексисе» было уделено философской лексике: философия – мудрость, любление мудрости; философ – мудрый, кахающийся в мудрости; ведение – свядомость, ведане; смысл – розум; истина – правда; бытие – бытность; качество – якость; количество – колкость; существо – истность; насущный – тот, который тоиж истности ест; случай – трафунок, притрафлене, примет.

«Азбука» Л. Зизания положила начало разработке «Азбуковников» – своего рода небольших энциклопедий, содержащих словари и сведения из грамматики, философии, арифметики, религии, мифологии и истории. Сведения из «Лексиса»

были использованы даже в словаре Российской Академии наук.

1596 годом датируется и «Грамматика словенска». Рационалистические устремления Л. Зизания отражены в «Эпиграмме на грамматику»:

Грамматика письма всех научает,
 Четырмя частями латве уразумляет,
 Орфографию и просодию,
 Синтаксисом и этимологию,
 А предуреченное ей опаство
 Подает певное искусство,
 Которий прагнут были досконали,
 В письме и словах абы не порталы,
 Але известно все познавали
 И чего ся учат, абы добре знали,
Ключем бо есть, отворяючи всем ум
К познанию в преправый разум;
 По которой власне як по всходе пойдет
 Каждый, есть ли хочет, всех наук дойдет.¹

Таким образом, искусство диалектики и риторики (в виде гомилетики) дополнялось и грамматикой, той самой критикой слов, необходимой на путях разумного познания. Теория поэзии (глава «О просодии, сиречь о припеле») в этой грамматике была фактически первой систематизацией белорусского стихотворчества XVI в., берущего свое начало у Ф. Скорины и получившее развитие в творчестве А. Рымши (вторая половина XVI в.), в многочисленных стихотворных предисловиях и анонимных поздравительных виршах-эпиграммах. В русле гуманистических тенденций эпохи позднего Ренессанса–раннего барокко помимо библейско-религиозной «просодической» поэзии зарождалась и светская «силлабическая» поэзия. Новая эстетика постигает не только гармонию библейских стихов, но и гармонию бытовой речи.²

В 1618 г. появляется и «Грамматика» М. Смотрицкого – вполне на европейском уровне языковедческой науки³. Рожде-

¹ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. – С. 138.

² Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии. – Мн., 1977. С. 69.

³ *Короткий В.Г.* Творческий путь Мелетия Смотрицкого. – Мн., 1987. С. 121.

ние двух названных грамматик – это манифестация новых культурных ценностей. Языком культуры не может быть язык, внеположный грамматике: в нем нет нормы и нет меры (Аристотель), из-за обилия говоров, местных и индивидуальных отклонений. Важно показать, что славянский язык может существовать и функционировать не только как церковнославянский и не только как простонародная «мова», но и как регулярный, охватываемый правилами грамматики язык, пригодный для науки, для философского познания мира. Несмотря на объективное тяготение первых грамматик к греческой лингвистической системе, они все же стали важнейшим шагом к разрушению теории трехъязычия, согласно которой единственными священными, «апостольскими» языками признавались древнееврейский, древнегреческий и латынь. Славянский язык становился полноправным языком культуры, давая импульс развитию отечественной литературы и философской мысли.

В целом, пример западнорусских мыслителей позволяет по-новому взглянуть на характер русского философствования до петровских преобразований. На Руси не складывалось специализированной области философского знания, как на Западе. И хотя можно вполне согласиться с утверждением о принципиальной нетождественности философии и науки, надо отметить, что новоевропейская чистая рациональная философия выстраивала свою методологию вполне в духе новоевропейской же науки – независимость от чувственного опыта; природа, внешний мир как инобытие идеи (Гегель). Воздерживаясь от окончательных аксиологических констатаций, можно, тем не менее, предположить, что философия вообще носила столь же четко специализированный характер, как и наука, вписываясь в общую программу новоевропейского «демарша». Попытка же найти элементы философствования в среде западнорусских богословов, проповедников, религиозных деятелей является стремлением не доказать заявленную «четырёхосновность» русской культуры (что грозило бы неминуемым «роковым теоретизмом»), но оправдать специфический мыслительный курс, которому с позиции западного сознания не избежать клейма незаконнорожденности. Вспомним, однако, заявление Деррида о возможности существования рассуждения, выходящего за рамки оппозиции мифос-логос¹. И если сам Деррида

¹ Деррида Ж. Хора // Деррида Ж. Эссе об имени. – М.; СПб., 1998. С. 138.

связывает его с платоновским «Тимеем», то почему же не допустить существование подобной альтернативы и в рамках русской культуры? Закономерен вопрос – будет ли такое рассуждение философией? Возможно, что в семнадцатом веке это лишь зачатки специфической русской философии, формированию которой весьма способствовали многочисленные ереси, вольнодумные тенденции, увлечения апокрифическими и отеченными книгами. Философский дискурс питался дискурсами религиозным, литературным, политическим, – до того момента, когда он стал настолько самозаконным, что стало допустимо вслед за С.Н. Булгаковым понимать саму философию как совокупность различных философских ориентировок (и, в частности, выстраивать ее как философию хозяйства). Допускалась не просто возможность философии природы, философии истории, социальной философии, философии хозяйства, но возможность самой философии как философии природы, философии истории и т.д. Пожалуй, можно проинтерпретировать русскую философию как некий «третий род», положение которого трудноуловимо и схватывается лишь тогда, когда на месте этой непостигаемости рождаются новые порядки, новые курсы, обязанные своим существованием этому роду, который, ускользая сам, дает место другим.