

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ПОДОБИЕ И ПОДРАЖАНИЕ

Издательство РХГА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2010

ББК 87.3

П44

Редакционная коллегия: Н.В. Голик, И.Н. Зайцев, А.Н. Крюков,
И.В. Кузин, Е.А. Маковецкий (отв. ред), К.С. Пигров,
Л.Ю. Соколова

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета философского факультета
С.-Петербургского государственного университета*

Подобие и подражание.

П44 Сборник статей. – СПб.: Философский факультет СПбГУ,
Издательство РХГА, 2010. – 319 с.
Серия «АПОРИИ» - выпуск 5.
ISBN 978-5-88812-450-5

Книга посвящена осмыслению категорий подобия и подражания в философии и богословии. Адресована философам, историкам, а также всем интересующимся вопросами истории философии и философии культуры.

ББК 87.3

*Издание осуществлено при поддержке Российского
Гуманитарного Научного Фонда
Проект № 08-03-00557а*

ISBN 978-5-88812-450-5

© Коллектив авторов, 2010

© Философский факультет СПбГУ, 2010

© Издательство РХГА, 2010

**Мимесис в средневековой Руси
(на примере «Просветителя» Иосифа Волоцкого)**

Мимесис – в его историческом (вертикальном) и теоретическом (горизонтальном) срезах – играет в развитии мысли двоякую роль. С одной стороны, установка на подражание является весьма продуктивной, поскольку мышление (и культура в целом) получает надежные ориентиры для разворачивания заданной проблематики, что приводит к конкретизации культурно-значимых смыслов и к установлению максимально понятных отношений между ними, вследствие чего становится возможным построение и принятие непротиворечивой картины мира. Эволюция миметического мышления хорошо известна: она начинается с подражания видимым образцам, когда считается, что истина сущего раскрывается поэтическому взору философа – и он выражает увиденное в слове, символически фиксируя в нем бесконечное богатство содержания; затем символический статус сказанного нивелируется, и на первый план выходит авторитет фиксирующего слова, поскольку оно предстает как автономный носитель истины, не зависящий ни от времени, ни от конкретного опыта поэтического творчества: в результате подражание видимому сменяется подражанием умопостигаемому, которое кладется в основу сущего; по мере конкретизации умопостигаемого, однако, становится очевидной принципиальная несовместимость его с сущим, и гносеологическая связь между царством идей и миром вещей разрывается, а образцом для мимесиса выступает нечто принципиально непостижимое, сверхразумное и сверхопытное. Таким образом, развитие предметности миметического мышления можно выразить в следующей схеме: совершенное сущее – умопостигаемое – сверхсущее.

С другой стороны, установка на подражание неминуемо приводит к кризису мышления, в результате которого про-

исходит миметический сбой, запускающий механизм саморазрушения существующей парадигмы философского знания и культуры. Так, ориентация на Абсолют, обусловленная необходимостью дальнейшего продумывания оснований мысли, в определенный момент перестает стимулировать процесс познания и вообще делает его невозможным. Это объясняется тем, что сверхсущее как предметность миметического мышления оказывается одновременно и тем, что задает меру понятности познанного, и тем, что нарушает всякую меру, поскольку само остается принципиально непознаваемым. Получается нечто вроде миметической апории: по мере развития миметического мышления образец лишается образа, становится безобразным и не может уже быть тем, чем он является, но тем не менее продолжает функционировать, как и прежде, коль скоро мышление не исчезает и не трансформируется в какую-то иную форму. Как правило, миметическая апория сначала остается латентной, вследствие чего некоторое время культивируется «немыслящее мышление», когда, например, мы думаем, что знаем, будто есть непознаваемые вещи в себе, что Бог существует, что в жизни есть смысл и т. д. Но как только привычная очевидность обнаруживает свою философскую несостоятельность, возникает ситуация кризиса, требующая нахождения нового образца для мимесиса, а в случае невозможности этого – создания его.

Так или иначе, миметическая апория акцентирует проблематичность образца, ставит под вопрос его незыблемый статус основания истинного и ценного. В результате происходит трансформация миметического, выражающаяся в изменении способов аргументации и экспликации абсолютного, а затем и в существенной коррекции его содержания. Но поскольку механизм мимесиса не перестает при этом действовать, продуцируя или поддерживая культурно значимые смыслы и демонстрируя тем самым свою относительную независимость от предметности миметического, то вскоре обнаруживается, что предметность эта имеет производный характер, хотя и функционирует в качестве необходимого условия миметического мышления. Действительно, история мысли потому и

возможна, что философская проблематика, зафиксированная в данный момент и тем самым ставшая знанием, определяющим существо эпохи, является принципиально открытой, т. е. такой, изнутри которой содержательно разворачиваются априорные (аисторические) условия ее развития. Проблематизация образца предполагает творческое отношение к предметности миметического, и без него невозможно устранение миметической апории, хотя зачастую философам кажется, что они всего лишь по-новому формулируют старые истины¹, защищают догмы, опровергая доводы критиков и развеивая сомнения адептов. В действительности же, однако, происходит не восстановление пошатнувшихся оснований существующей картины мира, а, как правило, создание новых.

В качестве примера, демонстрирующего вышесказанное, можно взять сочинение Иосифа Волоцкого «Просветитель». Оно появилось в начале XVI в., когда на Руси шли ожесточенные споры с еретиками – «жидовствующими», и было написано с конкретной целью – изобличить безбожных еретиков, чтобы правоверные христиане «отвергли и святой ненавистью возненавидели их учения»². Как известно, ересь антиринитариев возникла и быстро распространилась по всей земле Русской неслучайно: ожидавшийся в 1492 г. «конец света» не состоялся, и христианская догматика многим верующим перестала казаться убедительной. Следует подчеркнуть, что апокалипсические настроения на Руси были очень сильными. Так, в Москве даже стали перестраивать Кремль, чтобы лучше подготовиться к страшному суду, а пасхальный круг был расписан ровно до конца седьмого тысячелетия, то есть до 1 марта 1492 г. Последняя пасхалия завершалась такими словами: «...зде страх, зде скорбь, аки в распятии Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явится, в нем же чаем и всемирное Твое прише-

¹ Например, Кант в Предисловии к «Критике практического разума» подчеркивал, что он не устанавливает новый принцип моральности, а только дает ему новую формулу. Более того, любое стремление ввести новое основоположение нравственности он считал бы абсурдным. – См.: Кант И. Критика практического разума. – С. 8.

² Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М., 1993. С. 21.

стве»¹. Митрополит всея Руси Зосима (Брадатый) запретил составлять новую пасхалию, утверждая, что кончина века непременно настанет летом.

Когда же лето прошло, а светопреставления не случилось, Зосима вынужден был распорядиться относительно составления новой пасхалии, которая и была расписана сначала на 70 лет, а потом на целое тысячелетие вперед. Поскольку в церковной жизни возникла пауза из-за всеобщего ожидания конца света, было принято решение перенести церковное новолетие с 1 марта на 1 сентября. Таким образом, жизнь церкви возобновилась и, казалось, кризис был преодолен, однако период полугодового ожидания конца света, характеризовавшийся максимализацией эсхатологических ожиданий и остановкой литургического круга, не мог не оказать тотального влияния на древнерусскую духовность. Без преувеличения можно сказать, что если конец света в 1492 г. и не наступил, то все равно произошло весьма важное для русской культуры событие: закончилась целая эпоха христианского мимесиса.

Стоит вспомнить тот факт, что, крестившись по византийскому обряду, древняя Русь оказалась в эсхатологически упорядоченном семиотическом пространстве. И хотя мысль о конце света и связанные с ней идеологемы не получили широкого признания у славян, сохранявших долгое время языческое мирозерцание, но именно эти эсхатологические мотивы были зафиксированы в официальной культуре и определили вектор ее развития. Дело в том, что русское летописание, зародившись в Киево-Печерском монастыре в XI в., изначально ориентировалось на конечное число лет, а именно 7000, поскольку пасхалии были рассчитаны до 7000 (1492) г., т. е. до светопреставления. Поэтому и первая русская летопись называлась «Повестью временных лет»: тем самым акцентировалась временность, недолговечность исторической жизни человечества. Рассказ о событиях, происходящих в Киевской Руси, начинался с 6360 (852) г. (первое упоминание о Русской земле в греческих хрониках, обусловленное походом Руси на Царь-

¹ Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. – М., 1881. С. 364.

град); летописный свод был составлен Нестором, по версии А. А. Шахматова, в 6618–6620 (1110–1112) гг.; следовательно, уже тогда древнерусские книжники могли всерьез задуматься о конце света, так как до него оставалось всего 380 лет.

«Повесть вре́менных лет» сразу же стала играть в русской культуре фундаментальную роль, поскольку содержала в себе основополагающие для нее смыслы и ценности. Неслучайно сочинение киево-печерских старцев включалось в состав всех более поздних летописей, транслируя таким образом эсхатологические идеи в традиции областного летописания. В начальный период христианизации Руси догматы о страшном суде и конце света способствовали систематизации семиотического пространства и выработке единого метаязыка культуры. Принципиальная конечность времени придавала смысл человеческим поступкам, которые и записывались в летописях, а русская культура в целом получила историческое измерение. Осмысленная исторически, она стала необходимым элементом в интерпретации мирового порядка с позиций христианской догматики.

Так, если во времена Илариона, автора «Слова о Законе и Благодати», в русскую книжность проникает идея «богоизбранности Руси», то речь идет пока лишь о вхождении Руси в единое поле христианской культуры: миметическое мышление только приступает к созданию основных концептов, и поэтому образец (страны, принявшие христианство) никак не проблематизируется. Даже сравнение князя Владимира с Константином Великим проводится исключительно с целью удостоверения истинности православия, утвердившегося на Руси, а не ради соперничества или обоснования претензий на автокефальность: римский император выступает в качестве безупречного образца для русского князя, как и Византия в целом — для Руси. Возникает оппозиция «богоизбранные страны — язычники», которая и генерирует новые культурные смыслы. Таким образом, историософия Илариона была направлена на установление семиотической корреляции и являлась первым опытом исторического и теоретического мимесиса.

В XV в. ситуация существенно меняется: теперь Русь представляет собой уже сложившуюся и отлаженную семиотическую систему, так что возникает необходимость содержательной коррекции предметности миметического. Процесс конкретизации идеального, обусловленный имманентными причинами, стимулируется, к тому же, внешними событиями: заключение константинопольским патриархатом Флорентийской унии с римской церковью (1439 г.), установление автокефалии московской митрополии (1448 г.), переход Константинополя, оплота православия, под власть турок (1453 г.) и утверждение константинопольским патриархом литовского владыки в сане митрополита «всея Руси» (1470 г.) – все это способствовало трансформации оснований миметического мышления на Руси. Прежде всего, критической рефлексии подвергся византийский образец святости: по общему мнению русских книжников, Византия отступила от древнего благочестия и погрязла в грехах, поддавшись латинской ереси, за что и понесла наказание – была покорена и разграблена язычниками. При этом особо подчеркивалось «сияющее благочестие», с недавних пор воцарившееся на Руси и всячески поддерживаемое русскими правителями¹. Затем делался вывод, что «истинное наше великое православие» вполне сопоставимо с древними образцами святости и при сравнении с существующими ныне во многом выигрывает, а значит, Русь является действительно страной богоизбранной. Наиболее четко эта мысль была выражена в предисловии к «Изложению пасхалии» митрополита Зосимы, который назвал Ивана III «новым Константином», а Москву – «новым градом Константина», подчеркнув, что московский князь является государем не только всей Русской земле, но и «иным многим землям»².

¹ Иосиф Волоцкий выражает эту мысль следующим образом: «...и как в древности Русская земля всех превзошла своим нечестием, так сейчас, словно на золотых крыльях взлетев на небеса, она всех превзошла благочестием». – *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 23.

² Цит. по: *Гольдберг А.Л. К предыстории идеи «Москва – третий Рим» // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции).* – М., 1976. С. 115.

Таким образом, к концу XV в. на Руси сложились все условия для завершения довольно длительного этапа миметического смыслотворчества, начавшегося после принятия христианства и характеризовавшегося выработкой механизма вхождения в пространство христианской культуры и утверждения в ней. Конец света как фундаментальный концепт христианской картины мира, обусловивший ее становление и функционировавший как цель истории, безоговорочно принимаемый в качестве содержания православной веры¹, теперь с необходимостью должен был предстать в своей актуальности, чтобы доказать тем самым истинность состоявшегося мироистолкования. Когда же отпущенный человеку срок истек, а конец света так и не наступил, русская культура оказалась в довольно сложной ситуации. Действительно, пространственно-временные категории, создававшие целостность культуры и определявшие ее существо, перестали действовать, и опиравшаяся на них семиотическая система начала постепенно распадаться. Замер литургический круг, повсеместно стали распространяться ереси, подрывавшие авторитет вековых истин. Это было время безвременья в святой Руси, которое, несмотря на самые пессимистические ожидания, связанные с концом света, открыло возможности для нового творчества. Более того, отныне творчество, причем во всех сферах культуры, стало жизненной необходимостью для русской культуры в целом. Позже, в первой трети XVI в., появилась жизнеутверждающая формула Филофея Псковского: «Два убо Рима падоша, а третий стоять, а четвертому не быти»², ставшая результатом преодоления семиотического кризиса. Москва провозглашалась теперь не только полноправным центром православия, но единственным и последним оплотом правой веры, условием спасения всего человечества. Русский народ стал «народом-богоносцем», а

¹ Ап. Павел: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14).

² Послание Филофея, игумена Елизаровской пустыни, к Государю великому Василию Ивановичу всея Руси // БАН, собр. Ф. Плигина, № 57, 21.5.15, рук. XVII в. А. 121 об.

идея богоизбранности России превратилась в новый базисный смысл христианского мимесиса.

Следует заметить, что, несмотря на содержательную близость высказываний митрополита Зосимы и Филофея Псковского, их идеи являются качественно различными, поскольку возникают на разных этапах развития миметического мышления: Зосима утверждает сопоставимость византийского и московского идеалов святости, сохраняя тем самым предметность миметического в существующем виде (Константинополь и Москва находятся в одной плоскости и мыслятся как бы горизонтально, как равнозначные способы выражения одного и того же идеала; если Византия и пала от нашествия турок, то падение это является временным, так как ничто не мешает тому, чтобы, при соответствующем исправлении нравов и искоренении ересей, Константинополь вновь стал полноценным центром православия, подобно Руси, которая раньше была образцом порока, а теперь подает пример благочестия), в то время как Филофей творчески создает новый идеал святости, связывая его с конкретной практикой миметического мышления, а именно с московским православием (теория «Москва – третий Рим» предполагает иерархическую трактовку предметности миметического, вследствие чего возникает вертикальный ряд Рим–Константинополь–Москва, демонстрирующий историческую необратимость коррекции идеала святости: при этом акцент ставится на завершенности процесса прояснения содержания идеального, поскольку четвертому Риму не быть, и поэтому мимесис становится автономным, механизм подражания запускается для генерации культурно значимых смыслов исключительно исходя из внутренних особенностей семиотической системы и функционирует независимо от внешних воздействий и даже вопреки им).

«Просветитель» Иосифа Волоцкого представляет собой опыт трансформации христианского мимесиса на Руси. Это сочинение интересно прежде всего тем, что в нем запечатлелась специфика миметической апории и нашли отражение попытки ее творческого преодоления. Разбирая доводы еретиков и подыскивая убедительные контраргументы, церковный

писатель сначала продемонстрировал неоднозначность предметности миметического, а потом предложил свой вариант разрешения противоречий. Таким образом, в «Просветителе» можно обнаружить, с одной стороны, экзегезу существующего идеала святости (это соответствует этапу наивысшего развития миметического мышления, ориентированного на традиционный византийский образец и столкнувшегося с необходимостью конца света), а с другой, моделирование нового (это уже начальный этап другого периода христианского смыслотворчества, характеризующегося построением автономной семиотической системы – московского православия, получившей закрепление в формуле Филофея Псковского). Более всего проблематизация образца заметна в следующих моментах, которые и составляют идейное содержание труда Иосифа Волоцкого: 1) отношение к тексту Священного Писания и выработка метода непрямого чтения; 2) доказательство невозможности для человека познать добро и зло в абсолютном смысле, а значит, обнаружение непригодности этих понятий как безупречных критериев праведных и греховных поступков; 3) отказ от практики непосредственного подражания Христу в жизни человека; 4) утверждение невозможности слепо повиноваться правителю, руководствуясь правилом «Несть бо власть аще не от Бога: сущия же власти от Бога учинены суть»¹; 5) признание отсутствия способов гарантированного разоблачения еретиков.

1. Экзегеза Священного Писания.

Важность текста Священного Писания для миметического мышления очевидна: это альфа и омега всего христианского знания, непререкаемый авторитет в вопросах о том, чему и как следует подражать, на основании чего судить о своих поступках. Неудивительно, что в ситуации миметической апории именно Священное Писание становится объектом пристального внимания – как «еретиков», пытающихся расшатать традиционные устои мимесиса, так и «ортодоксов», стараю-

¹ Рим. 13:1–2.

щихся их сохранить. Первые указывают на изъяны в боговдохновенном тексте, на явные расхождения с изменившимся состоянием дел и тем самым формулируют задачи коррекции миметического, которые, как правило, решают уже последние. В результате интенсивной полемики, сопровождающейся истреблением еретиков и соборным осуждением их домыслов, вырабатываются новые методики чтения Писания, а значит, актуализируется новое содержание идеального, хотя и выражается оно в привычной, старой форме. Таким образом, «ересь» никогда не возникает случайно и не проходит бесследно: она является необходимым элементом механизма трансформации семиотической системы и стимулирует процессы смыслообразования. Можно сказать также, что миметическое мышление заинтересовано в наличии ересей, поскольку благодаря им (точнее, их разгрому) оно сохраняется как таковое.

Первая проблема, с которой сталкивается Иосиф Волоцкий, возражая жидовствующим, это противоречивость Священного Писания. Действительно, отыскать в авторитетном тексте вопиющие противоречия не составит большого труда не только «злодею-еретику», «поборнику сатаны», но и правоверному христианину, привыкшему относиться к библейским сентенциям с абсолютным доверием. В «Просветителе» приводится целый список таких противоречий. Некоторые из них устраняются просто – путем указания на неряшливость переписчиков или ветхость первоисточников, но другие – весьма существенные – остаются и требуют специального объяснения. Прежде всего, Иосиф Волоцкий указывает на причину обнаружения противоречий: она заключается в том, что различные фрагменты текста воспринимаются буквально, без согласования их со всем содержанием Библии. «Ведь много в Священном Писании такого, что следует понимать не буквально, но отыскивать, с большой осторожностью, сокрытые в нем плоды Духа: это и значит – “Дух животворит”. Если же не рассуждать, но понимать буквально, то “буква убивает”, и люди впадают в различные ереси»¹.

¹ *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 267.

Итак, буквализм при чтении авторитетного текста недопустим. Напротив, усвоение библейских истин связано с «осторожным отыскиванием» их смысла, что предполагает определенную долю самостоятельности мышления. Однако при этом следует опасаться того, чтобы нарушить границу между отыскиванием и домыслом, так как в этом случае произойдет непоправимое искажение текста. В качестве исходного условия экзегезы Иосиф Волоцкий предлагает заранее согласиться с тем, что «все Священное писание, преданное Святой Церкви, не имеет в себе недостатков, поэтому не следует его хулить, но следует всеми силами хранить его и пытаться правильно, а не по нашему произволу, понимать его»¹. Таким образом, чтобы правильное понимание предметности миметического состоялось, необходимо допустить, что она, во-первых, имеется в наличии и, во-вторых, полностью соответствует критериям образца, т. е. является непротиворечивой и согласуется во всех своих частях. Обнаруженные противоречия тогда будут свидетельствовать не об изъянах Священного Писания, а о недостаточном понимании сокрытого в нем смысла. Разрешить эти противоречия можно будет только в результате длительных усилий: «Не будем и мы, прельщаемые гордыми мыслями, допытываться о смысле Писания прежде времени, ибо тогда не поймем и в надлежащее время; ведь иногда Священное Писание прямо свидетельствует, а иногда для верного понимания требуется определенное время и знание описываемых обстоятельств»².

Однако тут же оказывается, что не все противоречия следует разрешать: дело в том, что в Писании о самом важном говорится намеренно противоречиво, вследствие чего сохраняется принципиальная неясность по ряду вопросов. Так, например, понятие «век», имеющее такое большое значение в связи с эсхатологической трактовкой мира, в священном тексте употребляется в разных смыслах: это и сто лет, и тысяча, и несколько тысяч, так как «для Священного Писания это обычно – на-

¹ Там же. С. 127.

² Там же.

зывать тысячею неопределенное количество лет»¹, и вечность. Стало быть, в полностью согласованном тексте должна оставаться некоторая недосказанность, неопределенность, что делает предметность миметического незавершенной, а значит, предполагает возможность самостоятельного размышления.

Иосиф Волоцкий обращает внимание также на то, что и в святоотеческой литературе наблюдается такая же неполнота изложения: это «обычно для святых книг – при написании житий святых и повестей о самых нужных вещах говорить, ненужное же пропускать»². То, что оказывается в данном случае «ненужным», на самом деле является самым главным в жизни христианина. Так, например, «нет ничего более важного, чем Святое Крещение и Причащение Святых Христовых Таин, но во множестве житий апостолов, мучеников и отцов об этом не упоминается»³. Значит ли это, что не все святые апостолы, мученики и преподобные отцы были крещеными или не все причащались? Нет, просто агиографы умолчали об этих фактах, полагая, что читающие сами сумеют о них догадаться. Конечно, здесь опускается общеизвестное и поэтому неполнота изложения восполняется без особого труда, однако существенным является то, что самостоятельность мышления все-таки предполагается и предметность миметического дается как нечто незавершенное, чтобы можно было подражать образцу не слепо, а разумно.

Неполнота образца, с одной стороны, и необходимость ее восполнения, с другой, позволили Иосифу Волоцкому разработать особый метод вхождения в текст Священного Писания, способ разумного понимания того, что выше человеческого разумения. Очевидно, что судить о смысле Писания, трактуя его буквально, нельзя, как недопустимо идти и от собственного понимания, подвергая важнейшие положения произвольному истолкованию. Единственная возможность правильно воспринять смысл священного текста – подражать отцам и учителям церкви, трудиться и жить по установленным ими правилам, а

¹ Там же. С. 226.

² Там же. С. 293.

³ Там же.

также молиться Богу и надеяться на то, что рано или поздно истина откроется человеку сама. Экзегеза Писания, согласно Иосифу Волоцкому, должна проводиться с соблюдением трех строгих правил: «То, чему Священное Писание нас учит и что законополагает явно и неприкровенно, следует принимать как закон и хранить. А то, что говорится прикровенно, в притчах или многомудрыми словами, – о том подобает молиться Богу со смирением и многим трудом, и, советуясь с искусными, осваивать более делом, чем словом. Того же, что скрыто Священным Писанием, никоим образом не подобает отыскивать, ибо это по-скотски»¹.

Правила экзегезы позволяют сделать вывод о структуре миметического. Так как содержание Писания разделяется Иосифом Волоцким на три части (явное, прикровенное, скрытое), то отсюда следует, что предметность миметического мыслится в «Просветителе» не статически, а динамически. Это значит, что образец, обуславливающий миметическое мышление, открывается не сразу, а постепенно: скрытое со временем становится прикровенным и только потом явным, причем степень открытости миметического зависит от силы и правильности веры.

Так, например, уже в Ветхом Завете «было ясно и величественно проповедано о Царствующей, Вседержавной, Единосущной Троице: отцы, патриархи и богоглаголивые пророки во многих образах многое о том сказали»². Возвестили пророки также и о Христе, и о Святом Духе, однако вера в народе была слаба, и поэтому «они сказали об этом прикровенно, через образы, таинственно и неявно»³. Опасаясь «безумства иудеев», которые стремились к многобожию несмотря на безмерные и неопишуемые чудеса, явленные им Богом, Моисей не открыл им всей полноты веры, а стал учить их только вере в единого Бога, «чтобы из-за различия Лиц не провозгласили бы они различие Существа и не вовлеклись бы тем в идолослуже-

¹ Там же. С. 226.

² Там же. С. 41.

³ Там же.

ние»¹. По этой же причине ничего не сказал Моисей и об ангелах: ведь «если иудеи поклонялись тельцу, Ваалу-Фегору, Хамосу, Астарте – насколько же они сильнее служили бы чудесному Небесному воинству как Богу»². Таким образом, сначала миметическое открывается лишь отчасти, так как явно формулируются лишь догмат о единстве Бога и синайские заповеди, а основное содержание вероучения либо выражается прикровенно, либо вообще остается скрытым.

Иосиф Волоцкий прямо высказывает мысль о том, что правильной вере можно и нужно учиться, добиваясь тем самым большей открытости миметического. Так, Моисей потому и проповедовал иудеям только догмат о едином Боге и ничего явно не говорил о Троице, что знал, что «спустя немного времени они бы научились веровать в Триипостасное и Единосущное Божество, как божественные апостолы научились, и в то веровали, и научили многих иудеев, которых и сосчитать невозможно; как ученый и многомудрый Филон жидовин научился и уверовал во Святую и Единосущную Троицу по писаниям Моисея и других святых пророков и патриархов»³. Но если правильной вере можно научиться, то отсюда следует, как минимум, что, во-первых, не бывает правильной веры без разума и, во-вторых, можно найти способ разумного истолкования текста Священного Писания в целом или, по крайней мере, тех его частей, которые в данный момент остаются выраженными прикровенно и побуждают к буквализму и ересям.

По мере открытия предметности миметического и усиления веры все более регламентируется жизнь человека, что свидетельствует о растущей систематизации семиотического пространства. Как отмечает Иосиф Волоцкий, ветхозаветный Бог, спасая иудеев от идолопоклонства и гибели, «снизошел к ним из-за человеческой слабости» и «попустил им учреждения недобрые и постановления, от которых они не могли быть живы»⁴. В частности, он разрешил им приносить жертвы, указав

¹ Там же.

² Там же. С. 42.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 90.

единственное пригодное для этого место – храм в Иерусалиме. После того, как вера в Бога укрепилась, «Он мудрой уловкой отвратил иудеев от жертвоприношений»¹, низвергнув Иерусалим. В результате народ Израилев лишился возможности грешить, апеллируя к традиции, и его жизнь стала более соответствовать утвердившимся канонам.

Процесс упорядочения человеческой жизни и повышения требований к верующему продолжился и в эпоху христианства. Христос приходит к сирым и убогим, погрязшим в грехах людям, как известно, не для того, чтобы судить их, но чтобы спасти, и поэтому формулирует свои заповеди таким образом, чтобы они могли быть исполнены не только избранными, но всеми, кто уверовал в Христа и желает спасения. Своим ученикам, которые «оставили все и последовали за Ним»², Христос выражает свои мысли прямо, демонстрируя тем самым предметность миметического во всей его полноте, а остальным людям дает наставления в притчах, заботясь о том, чтобы не ослепить их величием воссиявшего идеала. Получается, что к спасению можно было придти не одним путем, а несколькими, и каждый мог выбрать свой путь в зависимости от собственной силы или слабости. Так, например, самым прямым путем является непосредственное подражание Христу, а это предполагает, между прочим, отказ от семейной жизни. Однако девство не стало необходимым условием спасения: Бог «разделил человечество на два образа жизни, на супружество и на девство, чтобы тот, кто не может терпеть воздержания и девства, вступал в брак с женою и не получал за это упреков, если прочие заповеди евангельские соблюдает»³.

В первые века христианство допускало возможность разнообразного мимесиса, ориентируясь на фактическое наличие различных жизненных практик: так, «поначалу божественные апостолы не налагали на верующих тяжкого ярма, но во многом снисходили к немощам человеческим»⁴, епископам

¹ Там же. С. 92.

² Лк. 5:11.

³ *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 301.

⁴ Там же. С. 294.

разрешалось жить с женами, существовало большое количество альтернативных евангелий, основные положения вероучения были предметом открытой полемики и т. п. Когда же, по выражению Иосифа Волоцкого, «вера утвердилась и все пришло в порядок»¹, жизнь человека утратила вариативность и условия спасения стали строго определенными: на первом же вселенском соборе был наложен запрет на плюрализм, на шестом соборе строго запретили епископам вступать в брак и т. д. В настоящее время, согласно Иосифу Волоцкому, к человеку, стремящемуся спастись, предъявляются максимальные требования, и наиболее полное их выполнение возможно только при принятии иноческого образа.

С одной стороны, иноческий образ – это максимальная реализация миметического в жизни человека, предполагающая строго определенную практику христианского мимесиса. С другой стороны, это необходимое условие правильной экзегезы Священного Писания. Действительно, поскольку, следуя Иосифу Волоцкому, «каждый, кто хочет понять Писание, пусть не надеется на свой ум, пусть не считает его достаточным; но тот искусен, кто сохраняет слова Писания в неизменности и, благодаря премудрости Святого Духа, раскрывает тайны, засвидетельствованные Священным Писанием»², и человек, приступая к чтению и истолкованию авторитетного текста, «должен прежде очистить себя от страстей – сохранением Божественных заповедей, вниманием и многим старанием по Богу, безмолвием, слезами, смиренномудрием и страхом Божиим»³, то именно монашество является той формой жизни, которая позволяет достичь правильной экзегезы Писания. Только «облачившись во образ иноческий», можно научиться толковать священное слово не по букве, а по смыслу, так как монах отрекается от мира и его соблазнов, подчиняя свою волю служению Богу, и таким образом понимает прикровенные истины не разумом, но делом. Чтобы понять Писание, нужно войти в герменевтический круг христианского мимесиса и с полной отдачей сил за-

¹ Там же.

² Там же. С. 127.

³ Там же. С. 226.

няться делом – поститься, молиться, трудиться, жить по Богу, а не по человеку, и тогда все вопросы о смысле Писания отпадут сами собой и развеются все сомнения, потому что «душа, соединившаяся чистотою с Богом, не потребует другого слова для поучения, нося в себе, блаженная, присносущное Слово – как учителя, наставника и просветителя»¹.

Иосиф Волоцкий делает вывод, что не человек и не его разум понимает истину Священного Писания, но Святой Дух, которым исполняется человек благодаря делам его и вере. Таким образом, правильность экзегезы зависит от двух моментов: Святого Духа и человека, и то, что должен делать человек, чтобы исполниться Святым Духом, можно выразить в качестве четких предписаний, которые и являются условиями экзегезы. А именно, человек должен стремиться к иноческому образу жизни и учиться вере. И та и другая задачи вполне выполнимы, поскольку их решение зависит не от теоретического, а от исторического мимесиса².

В традиции можно найти как примеры монашеского жития, так и эволюцию иноческих образов (от малого к великому, или схиме), причем эволюция эта не является случайной, а выражает принцип развертывания миметического: «Как прежде святого крещения бывает оглашение и прежде рукоположения во священники бывает диаконское служение, так и относительно иноческого жития установлено: сначала облечение в малый образ, а потом – в великий»³. Согласно Иосифу Волоцкому, в этом следует видеть «Божий Промысел, снисходя-

¹ Там же. С. 226.

² Исторический, или вертикальный, мимесис осуществляется, как правило, по риторической формуле «как..., так...», поскольку предполагает апелляцию к конкретному факту, исторически и содержательно определенному, который и берется в качестве образца для подражания. При историческом мимесисе новое удостоверяется при помощи демонстрации прецедентов, истинность которых не подвергается сомнению просто потому, что они лежат в основе традиции. Очевидно, что формула «как..., так...» не годится для теоретического мимесиса, потому что в этом случае образец всегда оказывается до конца не определенным, «прикровенным», а значит, для миметического мышления требуется не поиск прецедентов, а творческое создание нового идеала.

³ *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 297.

щий к нашим немощам, чтобы мы, сначала обучившись малому, потом приступали и к большему»¹. Сразу «большее» никому не дается, даже святым, потому что предметность миметического открывается по мере изменения существа человека и его разума: «И как сначала был дан Ветхий Завет, а потом Новый, чтобы, обучившись в Ветхом, мы легче перешли к Новому; и как Новый Завет Христов был исполнением, а не разрушением Ветхого Закона Моисеева, – так и тут: образ схимы был дан ангелом Господним не в разрушение образа, данного святыми апостолами, но во исполнение»².

Что касается обучения вере, то оно возможно благодаря тому, что вера тоже не дается человеку сразу и требует непосредственного участия с его стороны. Историческое развертывание содержания веры, проходящее ряд этапов (вера в единого Бога, в Троицу, в Христа, догматическое закрепление вероучения, уточнение смысла догматов вследствие борьбы с еретиками и т. д.), позволяет, с одной стороны, обратиться к традиции, чтобы понять, как прикровенное становилось явным, а с другой, актуализировать все доступное человеку религиозное знание. И как только это удастся, то, весьма вероятно, можно будет правильнее понять Писание и адекватнее выразить его смысл, чем это было сделано до сих пор. Иосиф Волоцкий демонстрирует в «Просветителе» свое право на такое понимание: обращаясь к традиции, он не только ищет в ней опору для своих выводов, но и корректирует ее, исправляя неточные толкования божественных истин. Таким образом, исторический мимесис дополняется теоретическим, вследствие чего традиция служит не столько средством познания истины, сколько сама получает атрибут истинности в результате ее истолкования: поскольку в настоящее время предметность миметического явлена больше, чем когда-либо, то можно и нужно идти от знания истины сейчас к обнаружению истины в прошлом.

Итак, правильная экзегеза Писания, согласно Иосифу Волоцкому, достижима благодаря усилиям человека (его делам

¹ Там же.

² Там же.

и вере) и нисхождению Святого Духа. Последнее условие при этом является решающим. Однако даже при выполнении всех условий нельзя гарантировать абсолютного понимания смысла Писания. К примеру, в священном тексте даются не все сведения, представляющие первостепенную важность для человека, и их нельзя получить при помощи экзегезы, из-за чего даже в самых главных вопросах с необходимостью сохраняется неопределенность: «Так, об Адаме говорят, что он пребывал в раю сто лет, иные же утверждают, что сорок дней, другие – что шесть часов, а истины никто не знает, кроме единого Бога»¹. Подобных примеров можно привести очень много, что и заставляет Иосифа Волоцкого в конце концов провозгласить следующий принцип: «Да не выпытывается то, о чем не сказано»². Очевидно, что невысказанное в Священном Писании не высказано неслучайно, и оно должно оставаться таким, а значит, миметическое всегда будет прикровенным, до конца не понятным.

Иосиф Волоцкий четко фиксирует ситуацию миметической апории: с одной стороны, «не подобает писать о том, что не засвидетельствовано святыми книгами»³, а с другой, нельзя воспринимать все написанное в качестве безупречной истины, нужно относиться к преданию «разумно», а значит, давать ему новое истолкование. Вот ключевое размышление Иосифа Волоцкого, обусловленное необходимостью противостоять доводам еретиков о неверности святых книг, повествующих о конце света: «Даже если бы Бог возвестил нам в Священном Писании или кто-либо из святых апостолов или пророков сказал, что пройдет тысяча или две тысячи лет после Воскресения Господа нашего Иисуса Христа и тогда будет второе пришествие, и если бы прошло то время, а второго пришествия не было бы – и тогда недопустимо рассуждать об этом и вопрошать Творца и Содетеля всяческих. Ибо человеколюбивому и душелюбивому Господу Богу Вседержителю свойственно терпеть наши грехопадения и не желать нашей гибели

¹ Там же. С. 230.

² Там же. С. 246.

³ Там же. С. 232.

во грехах, но всех вести к покаянию»¹. Получается, что истинность священного текста относительна, несмотря на абсолютность содержащейся в нем истины. То, что говорит Бог в Писании, и то, что понимает человек, исполненный Святым Духом и соблюдающий правила экзегезы, является безусловно истинным только по отношению к текущему моменту исторического развертывания миметического, но не вообще.

Иосиф Волоцкий приводит много примеров из Библии, когда слова Бога расходились с делом, обещания не исполнялись, пророчества не сбывались. Конечно, если судить по букве и руководствоваться пониманием истины в абсолютном смысле, то тогда Бога следовало бы уличить во лжи, а Священное Писание подвергнуть уничтожающей критике человеческого разума. Но это означало бы полный отказ от миметического мышления, от веры и традиции в целом. Иосиф Волоцкий, разумеется, предлагает другой способ понимания несоответствий слова Божия его поступкам: «Упомянув об этом, мы не говорим, что Господь лжет, но хотим показать, что преблагод Господь покоряется Своему человеколюбию»². Следовательно, человеколюбие – вот что стоит выше истины и определяет ее. Но что это значит? Чтобы ответить на этот вопрос, можно вспомнить случай с помилованием ниневитян. Как известно, ассирийцы-язычники навлекли на себя гнев Бога, и он обещал им через пророка Иону разрушить Ниневию после истечения сорокадневного срока. Однако ниневитяне покаяться и перестали творить зло, надеясь на милость Бога. «И увидел Бог по делам их, что они отвратились от своих греховных путей, и пожалел Господь о напастях, которые обещал им»³. Аналогичный случай произошел и с царем Езекией, которому Бог через пророка Исаию сказал, что он умрет, но потом, когда Езекия «заплакал сильно» и взмолился Богу, он исцелил его и продлил жизнь еще на пятнадцать лет. Очевидно, таким образом, что истина зависит от волеизъявления Бога и не может рассматриваться как существующая сама по себе. Истина как таковая –

¹ Там же. С. 245.

² Там же.

³ Там же.

это ложь, и предъявлять Богу упреки от имени истины – это «мысленный разврат»¹.

Поскольку человеколюбие Бога выше истины, то предметность миметического нельзя понимать как нечто константное, раз и навсегда определенное, пусть даже и остающееся для человека прикровенным. Более того, следует понять, что образец как истина не исключает произвола, а именно божественного вмешательства, в результате чего истиной, например, может стать ложь во спасение, а ложью – упорство в сохранении традиционных истолкований, перерастающее постепенно в буквализм. Что касается экзегезы Священного Писания, то после обнаружения произвольности истины она (экзегеза) также становится произвольной. Действительно, у человека, решившегося постичь и выразить смысл Писания, нет никакой возможности сделать это адекватно. Во-первых, если в результате правильной экзегезы смысл и откроется, то только по воле Бога; во-вторых, этот смысл все равно будет постигнут не полностью, так как человеческий разум ограничен и от него сокрыт смысл сущего; в-третьих, постигнутая в данный момент истина может оказаться впоследствии ложью. Неадекватность экзегезы приводит к необходимости постоянной коррекции содержания мимесиса, а значит, отношение к истолкованию текста Священного Писания должно быть творческим.

Но если дело обстоит именно так, то тогда возникает новая трудность: как отличить творческое отношение к Писанию от еретического, ведь и еретик тоже отстаивает право по своему интерпретировать текст, апеллируя к собственному пониманию истины? Это очень важный и сложный вопрос, и «Просветитель» Иосифа Волоцкого, собственно, представляет собой ни что иное, как развернутый ответ на этот вопрос. Так как не существует истины – объективной инстанции, при помощи которой можно было бы отличить истинно верующего, занимающегося правильной экзегезой, от еретика, «тайно сеющего семена беззакония»², то тогда критерий отличия следует искать в самом толковании. Очевидно, что экзегеза Писа-

¹ Там же. С. 241.

² Там же. С. 27.

ния является истинной тогда, когда его читает и толкует истинно верующий, и ложной тогда, когда оно попадает в руки к еретику. Таким образом, смысл зависит от того, кто читает, осмысливает священный текст, но смысл не извлекается из текста адекватно. Кем окажется толкующий Писание – еретиком или ортодоксом, определяется не тем, насколько его толкование будет соответствовать истине или традиции, но тем, сумеет ли он одержать победу в полемике и, если угодно, уничтожить противника.

Можно провести аналогию между правильной экзегезой, как ее фактически применяет Иосиф Волоцкий, и традиционным для древней Руси способом разрешения споров – полем. Как известно, поле практиковалось задолго до принятия христианства и сохранялось до конца XVI в., играя важную роль в судопроизводстве, хотя и не было зафиксировано в качестве юридической нормы в Русской Правде или других документах. Отсутствие указаний на обычай поля в Русской Правде, согласно В. О. Ключевскому, объясняется тем, что Русская Правда не захватывала всей области современного ей русского права, а ограничивалась пределами церковной юрисдикции по нецерковным делам, касающимся духовенства и церковных мирян¹. Обычай поля, таким образом, был неписанным законом Древней Руси, появившимся еще во времена язычества, задолго до Русской Правды Ярослава, но не потерявшим своего значения и в эпоху Святой Руси. Конечно, русская церковь противилась применению поля в практике русских судов, считая этот обычай языческим, но так или иначе вынуждена была с ним считаться. Суть поля заключалась в следующем: если спорящие не могли прийти к согласию и княжеский суд не был в состоянии вынести однозначное решение по их тяжбе, то решить вопрос о том, кто прав и кто виноват, предоставляли полю – противники вступали в вооруженный поединок, и кто одолевал в бою, тот и выигрывал дело. При этом победа объяснялась непосредственным вмешательством высших сил: истину знает только Бог, и он помогает победить тому, кто прав.

¹ См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. В 3 т. Т. 1. Лекция XIV. – М., 2002.

Возможно, Иосиф Волоцкий, рассуждая о критериях правильности экзегезы Писания, фактически исходил из признания действительности обычая поля, экстраполируя его на практику истолкования авторитетного текста. В таком случае Священное Писание – это поле словесной брани, и победивший на нем мог с уверенностью сказать: «С нами Бог», и поскольку истина зависит от воли Бога, то в данный момент истинность экзегезы Писания демонстрируется фактом свершившейся Божьей воли.

Итак, правильная экзегеза Священного Писания предполагает практику борьбы с еретиками. Следует подчеркнуть, что поиск и разоблачение еретиков – это не способ защиты истины от «окаянных поборников сатаны»¹, а способ ее созидания: в результате разгрома еретиков определяется предметность миметического и легитимируются новые принципы мимесиса. Таким образом, толкование Священного Писания – это поле утверждения истины, и чем более трансформируется содержание миметического, тем сильнее и беспощаднее должна вестись борьба с инакомыслящими. В этой связи интересно заметить, что первые вселенские соборы (все семь, на решениях которых основывается православие) потому и смогли выработать основные догматы христианского вероучения, что созидались с единственной целью – противостоять ересям и уничтожить их. Только «лютая казнь» еретиков могла обеспечить торжество и абсолютное признание утвержденной истины. Вот почему Иосиф Волоцкий, отстояв на соборе 1503 г. монастырское землевладение и заручившись поддержкой Василия III для борьбы с еретиками, все свои усилия направляет на то, чтобы «одних предать огню, другим отрезать языки или казнить иной казнью»², чего он и добивается в ближайшем будущем, на соборе 1504 г.

С этого момента начинается новый этап миметического мышления на Руси, который ознаменовался созданием соответствующей семиотической системы – московского православия эпохи Москвы – третьего Рима. «Просветитель» Иосифа Волоцкого определил вектор его развития, продемонстрировав

¹ *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 28.

² Там же. С. 350.

необходимость борьбы с инакомыслием как условия творческой эволюции христианского дискурса.

2. Относительность добра и зла.

В ситуации миметической апории теряют абсолютность все фундаментальные понятия, раскрывающие содержание идеального. Подобно истине, трансформируются также такие структурообразующие смыслы, как добро и зло. Очевидно, что роль добра и зла в христианском истолковании мира огромна: эти понятия получают универсальное значение и мыслятся не только в моральном, но и в онтологическом контексте, и от того, насколько однозначными они являются, зависит непротиворечивость и убедительность мироистолкования.

Прежде всего, Иосиф Волоцкий обращает внимание на неприемлемость абстрактного понимания добра и зла, подчеркивая их относительность. Это было напрямую вызвано тем, что обличитель жидовствующих требовал во что бы то ни стало казнить вероотступников, в то время как многие ортодоксально мыслящие христиане во главе с Нилом Сорским и Василием Патрикеевым, не говоря уже о самих еретиках, считали такую меру наказания невозможной, поскольку ее исполнение предполагало нарушение заповеди Христа: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»¹. Данная заповедь строилась по схеме исторического мимесиса (Христос, проповедуя любовь к врагам, ссылаясь на пример Бога-отца, который «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»²; еретики, желающие избежать смертной казни, и ортодоксы, высказывающиеся за терпимое отношение к еретикам, апеллировали к Христу), и Иосифу Волоцкому для истолкования этой заповеди в необходимом для него смысле потребовалось прибегнуть к мимесису теоретическому.

¹ Мф. 5, 44.

² Там же.

Он начинает с того, что находит в Писании случаи неоднозначного употребления понятий добра и зла. Так, всем известно, что обманывать нехорошо, но авторитетный текст свидетельствует о том, что ложь не всегда должна считаться чем-то предосудительным: бывает и ложь во спасение, и ложь с целью обнаружения другой, более страшной лжи и т. д. Писание повествует о том, что многие святые, пророки и цари заведомо говорили неправду, однако это совсем не значит, что они согрешили, поскольку они повиновались воле Бога, желающего с их помощью «хитростью побеждать дьявола»¹. По наущению Бога Моисей обманул фараона, чтобы тот отпустил еврейский народ в пустыню на три дня служить Богу, пророк перехитрил Иеровоама, чтобы обличить его жертвоприношения, Самуил скрыл правду от Саула, чтобы помазать Давида на царство, и т. п. Во всех этих и во многих других случаях Бог добился своего не «Божественной властью, но устроил все хитростью»², то есть использовал ложь, неправду для утверждения истины и восстановления правды. «А разве Бог не мог открыто убить Сисару и Олоферна? Но Он хитростью заставил Иаиль убить Сисару, а Юдифь – убить Олоферна»³.

В Библии имеется много примеров, когда святые по Божественному повелению совершали такие омерзительные или глупые поступки, что их, как кажется, нельзя оправдать в принципе. «Так, Господь повелел Осии взять в жены блудницу, повелел Исаие ходить и пророчествовать нагим и босым, Иеремии – носить на шее ярмо деревянное, Иезекиилю – лежать на левом боку 108 дней, а на правом – 40 и вместо хлеба есть человеческий кал, а после того как пророк помолился о том, чтобы ему не оскверниться, Бог ему повелел есть кал животных»⁴. Более того, сам Бог открыто попускает зло: разрешает иудеям совершать жертвоприношения и даже отводит для этого нехорошего дела место в храме, не наказывает священников, ведущих развратный образ жизни, и т. д. Иосиф Волоцкий де-

¹ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. – С. 101.

² Там же. С. 102.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 103.

лает вывод, что о делах Божиих ни в коем случае нельзя судить, руководствуясь человеческим пониманием добра и зла, так как человеку не дано знать, что такое добро и зло на самом деле. Но не зная этого, как же мы можем что-либо порицать? «Если нам и кажется, что священники живут неправедной жизнью, все же не подобает осуждать их: Иной есть у них Судия, видящий сокровенное»¹.

Незнание добра и зла вовсе не случайно для человека, но имеет для его жизни большую важность. По мысли Иосифа Волоцкого, принципиальная неизвестность добра и зла требует от человека постоянного умственного и морального напряжения, а также ставит его перед необходимостью действовать на свой страх и риск, ответственно, поскольку не может быть гарантии в том, что данный поступок будет праведным, а не греховным. Очевидно, что если бы человек мог заранее знать, что за те или иные действия он получит спасение, то тогда искупление грехов было бы делом простой калькуляции, а не задачей всей жизни. Незнание существа добра и зла для человека так же необходимо, как и неведение даты своей смерти и конца света. «Ведь если теперь, не зная ни своей кончины, ни всеобщей, мы пожираем друг друга и исполнены блудом и прелюбодейством, разбоем и грабежом и всеми делами сатанинскими, — какое только зло мы не сотворили бы, если бы знали о конце? Все время своей жизни проведем в грехах, мы бы желали показаться лишь в последний день»².

В качестве доказательства относительности добра и зла Иосиф Волоцкий ссылается на ветхозаветный рассказ о том, как Бог повелел пророку найти человека, чтобы тот избил его. Пророк обратился сначала к своему другу с просьбой нанести ему побои, выполнив тем самым слово Господа, но друг отказался, за что и был наказан — его съел лев. Затем пророк нашел другого человека, и тот, не долго думая, выполнил просьбу и избил его до ран, за что и получил спасение. «Уразумей же, — делает вывод Иосиф Волоцкий, — что, когда Бог повелевает, не подобает размышлять о природе происходящего,

¹ Там же. С. 176.

² Там же. С. 220.

но следует лишь повиноваться»¹. Очевидно, что размышления о добре и зле излишни и даже вредны, если известна воля Бога относительно того, как человеку следует в данном случае поступать. Пытаться понять, зачем Бог требует сделать так, а не иначе, и что из этого выйдет хорошего или плохого, это значит в открытую идти против Бога, впадая в грех гордыни, т. е. намереваясь измерить своим ограниченным разумом глубину Божественной премудрости. Не существует абсолютных добра и зла, или, по крайней мере, они недоступны для человека, чтобы, опираясь на них, можно было судить о происходящем самостоятельно. «Когда Бог что-либо совершает или повелевает сделать – принимайте с верой, не допытывайтесь дерзостно, ибо допытываться до причины, перечить в спорах и доискиваться до смысла есть дело развращенной души, безумной и больной неверием»².

Вот показательное размышление Иосифа Волоцкого: «То, что происходит по воле Божией, хотя и может казаться злом, есть наибольшее добро; а то, что против воли Божией и не угодно Ему, хотя и может казаться хорошим, – наиболее злое и законопреступное дело. Если кто-нибудь убьет по воле Божией – убийство это лучше всякого человеколюбия. Если же кто-нибудь и окажет милость, из человеколюбия, но вопреки воле Божией, – милость эта недостойнее всякого убийства. Не природа вещей, но Божий суд делает их добрыми или дурными»³. Итак, узнать, что такое добро и зло, человек сможет только по свершении Божиего суда, т. е. после второго пришествия Христа и конца света. Но до этого времени – вернее, вообще до конца времени – человек вынужден находиться в ситуации неопределенности, ошибаться, принимая за добро то, что в контексте всего творения является злом, и наоборот. При этом следует учесть, что в этой жизни у человека нет никаких средств, при помощи которых можно было бы гарантированно предсказать волю Бога: верить нельзя ни пророку, ибо «были и

¹ Там же. С. 327.

² Там же. С. 103.

³ Там же. С. 326.

лжепророки в народе»¹, ни церковному иерарху, так как некоторые епископы и пресвитеры, «являющиеся очами церковными, живут неподобающим образом и соблазняют людей»², ни ангелу, потому что «божественный апостол Павел сказал: “Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема”»³, ни даже Священному Писанию, так как его экзегеза никогда не бывает полной, и то, что сегодня воистину добро, завтра, по воле Божией, становится злом, ибо «для Бога все возможно»⁴. Нельзя также надеяться на соборное определение добра и зла, потому что «Божий суд не следует ни патриаршему, ни епископскому суду – не только отлучению, но и проклятию, если кто-либо будет проклят не по воле Божией»⁵.

Итак, на все воля Божья и пути Господни неисповедимы. Если «Бог попускает, безумные восстают на мудрых, нечестивые на благочестивых и неправедные на праведных, уничижая и творя обиды»⁶, то человек не должен спрашивать, почему Бог мирится с наличием в его творении зла, и тем более не должен требовать оправдания дел Божиих перед судом человеческого разума. Необходимо не рассуждать, а всегда слушаться Бога, и в этом послушании – «мудрое коварство» человека, его надежное оружие против дьявола. Все святые, согласно Иосифу Волоцкому, обладали твердой верой, а значит – способностью всецело подчиняться воле Божией, и поэтому, какие бы поступки они не совершали, они делали только добро. Дьявол же действует через разум, побуждая человека предпочесть вере логически безупречные выводы своего мышления. От этого – все беды человека. «Если бы Ева имела такое мудрое коварство и слушала бы только Божиего совета, как эти святые, она не поддавалась бы обману змия»⁷. Иосиф Волоцкий неоднократно подчеркивает мысль о том, что

¹ Там же. С. 312.

² Там же. С. 313.

³ Там же. С. 312.

⁴ Там же. С. 101.

⁵ Там же. С. 310.

⁶ Там же. С. 313.

⁷ Там же. С. 103.

веления Бога вне разумны, ибо Бог выше разума и действует на человека верой, а не разумом, в то время как дьявол ограничен рациональностью и может склонять человека к тем или иным поступкам, только показывая их логическую необходимость; главное – это верить в мудрость Бога и не поддаваться убедительности дьявольских доводов.

В контексте традиционного миметического мышления это положение, под которым с готовностью подписывается и Иосиф Волоцкий, является прописной истиной. Однако в ситуации миметической апории оно утрачивает свою очевидность и становится проблематическим. Разумеется, выполнять волю Бога, какие бы трудные и даже непосильные поступки она не предписывала нам совершать, легко, если знаешь, что это воля Бога, а не дьявола. Опирайтесь на веру для того, чтобы убедиться, что данное повеление исходит от Бога, можно и нужно, но только в том случае, когда сама вера не ставится под вопрос, т. е. когда предметность миметического актуализируется только в рамках исторического мимесиса и не подвергается коррекции. В условиях борьбы с еретиками, которые как раз и сомневались в истинности образца, Иосифу Волоцкому нельзя было не прибегнуть к теоретическому мимесису. А это значит, что в его рассуждениях о добре и зле должны были столкнуться две противоположные стратегии миметического дискурса, в результате чего не могла не возникнуть совершенно новая трактовка этих фундаментальных для христианского мироис толкования понятий.

Возражая еретикам, которые указывали на противоречие в трактовке Бога, а именно на недопустимость Богу быть всемогущим и слабым, Иосиф Волоцкий берется объяснить истинный смысл боговоплощения и пришествия Христа в виде нищего бедняка, его страданий, смерти и сошествия во ад, а затем воскресения. Как известно, человек после грехопадения попал в руки к дьяволу, который получил над ним большую власть. В результате «люди забыли Бога»¹ и стали множить на земле зло. Бог, желая пресечь зло, навел на землю потоп, одна-

¹ Там же. С. 105.

ко искоренить зло таким образом не удалось: «Когда же после потопа род человеческий стал множиться, люди вновь забыли истинного Бога, сотворили себе нечестивых и скверных богов, одни из которых были блудники, другие – убийцы; появились волхвы и чародеи»¹. Тогда Творец дал человеку закон и послал пророков показать путь спасения, но и эта мера оказалась бесполезной, так как люди были подвластны греху, а через грех – смерти. Оставался только один способ спасти человечество – боговоплощение: «Избавителю надлежало быть безгрешным, ибо одному Богу возможно исцелить такие страсти»².

Почему же, однако, Бог не воспользовался небесными воинствами и своей безграничной силой, чтобы победить дьявола и спасти человека? – Потому что Бог праведен. Несмотря на то, что «Он Сам устанавливает правду законом»³, Бог не может нарушить ее, т. е. не может быть несправедным. Человек покорился дьяволу добровольно, так как ему показались убедительными доводы змия, и добровольно продолжает упорствовать во зле, легитимируя тем самым власть «коварного беса» над человечеством. Если бы Бог самовластно нарушил законное господство сатаны и силой вырвал из его рук добычу, то он поступил бы несправедливо – как по отношению к дьяволу, так и по отношению к человеку. «Тогда Божество следовало бы назвать согрешившим, что невозможно, ибо Божество безгрешно»⁴. Иосиф Волоцкий не боится представить себе ситуацию, в которой *враг рода человеческого*, «лжец и отец лжи»⁵ оказался бы прав, и использует ее для демонстрации правильности своих выводов: «Бог не хочет даже по отношению к дьяволу поступить несправедно. Ведь если бы всемогущий Бог победил дьявола Божественной силой, дьявол начал бы наговаривать: “Я неправеден – но и у Бога нет правды, и Он совершает все принуждением и силой; я победил человека, но Бог, побе-

¹ Там же.

² Там же. С. 106.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Иоанна 8:44.

див меня, насильственно и несправедливо отнял у меня человека», – и был бы прав»¹.

Чтобы уберечься от таких упреков, Бог, согласно Иосифу Волоцкому, решает перехитрить дьявола своей мудростью. «Как рыбаки надевают червя-приманку на крючок, чтобы поймать рыбу в глубине, – так и Христос облекся в Плоть, Которая была как приманка на удочке, и поймал врага доброхитростной мудростью»². Увидев Христа, который носил плоть, как человек, но совершал чудеса, как Бог, дьявол сомневался и недоумевал, будучи не в состоянии своим рационалистическим мышлением постичь таинство боговоплощения. Если бы дьявол знал, что за человеческим обликом скрывается существо Божие во всей его полноте и силе, то тогда он убежал бы от Христа и не стал бы его трогать. Но поскольку дьявол поверил в то, что Христос – простой человек, он напал на него, подучил первосвященников и книжников, и они осудили Безгрешного на смерть, а после смерти Христа дьявол свел его душу в ад. И как только дьявол и смерть собрались поглотить душу Христа, как душу одного из праведников, они были пронзены чудесной молнией его Божества. Вот тогда и открылся Христос как Бог, потребовав указать ему на совершенный им грех, из-за которого он был убит и его душа была направлена в ад. Разумеется, дьяволу сказать было нечего. «Бесы утрашились, изумленные и посрамленные, и не смогли ничего ответить»³. А раз так, то тогда Бог получил право расправиться в аду со всеми адскими силами, используя свое Божественное могущество: он вверг их в огонь и тартар, связав железными оковами, и воскресил Адама, вывел его из ада, а потом вознесся во плоти на небо. «Так хитроумно был пойман лукавый змий, так Христос избавил род человеческий от дьявола и от мучительства его»⁴.

Итак, Иосифу Волоцкому удалось построить вполне убедительное объяснение того факта, что всемогущий Бог может быть в то же время и слабым, и показать, что здесь нет

¹ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. – С. 106.

² Там же. С. 108.

³ Там же.

⁴ Там же.

никакого противоречия. Еретики были посрамлены, но какой ценой было куплено это посрамление? Очевидно, что размышление Иосифа Волоцкого о Божественном коварстве строится по принципу теоретического мимесиса. Так, он не апеллирует к традиции, чтобы найти в ней ключ к правильному толкованию боговоплощения, а опирается непосредственно на предметность миметического, как если бы он имел доступ к полному знанию образца. В процессе полемики с еретиками это «как если бы» с необходимостью должно было отойти на задний план и затем совсем исчезнуть, что, собственно, и произошло, раз посрамление еретиков состоялось. Очевидно, что Иосифу Волоцкому пришлось говорить от имени абсолютной истины, а она, как известно, не терпит сослагательного наклонения. Таким образом, элиминация «как если бы» привела к трансформации предметности миметического, что и позволило осуществить теоретический мимесис. Обличитель жидовствующих, вменявший им в вину «мысленный разврат», сам стал «доискиваться до смысла».

Вот некоторые существенные моменты размышления Иосифа Волоцкого: во-первых, необходимость коварства Бога объясняется тем, что Бог, хотя и является источником правды, не может ее нарушить; следовательно, правда выше Бога и поэтому не зависит от его воли; формула «для Бога все возможно», использовавшаяся ранее для доказательства относительности добра и зла, теперь отбрасывается, поскольку для Бога невозможно быть неправедным, насильно утвердить добро и т. д.; во-вторых, объективность правды подчеркивается еще и тем, что она есть там, где Бога нет, т. е. в аду: после того, как Христос поставил дьявола в затруднительное положение, потребовав указать на его грехи, и тот не знал, что ответить, бесы были посрамлены и устыдились; но если они устыдились, то, значит, у них была совесть и они знали, что такое добро и зло, а также справедливость (именно поэтому дьявол и не смог ничего ответить Христу; казалось бы, от дьявола на вопрос о правомерности осуждения души в ад следовало услышать нечто вроде недоуменного смеха, потому что он, как дьявол, и не должен бы был претендовать на справедливость своих дейст-

вий, однако Иосиф Волоцкий даже не допускает подобной мысли: дьявол тоже должен признавать добро как добро и стремиться поступать справедливо, а значит, и по отношению к нечистой силе понятия добра и зла будут сохранять свою объективность); в-третьих, Иосиф Волоцкий искренне уверен в том, что он знает, что такое добро и зло, ведь в противном случае он не смог бы разгадать хитрый замысел Бога; уверенность эта вряд ли была следствием откровения Божия относительно сущности добра и зла; скорее, она обуславливалась тем, что Иосифу Волоцкому удалось найти выход из ситуации миметической апории, который заключался в том, чтобы вписать в христианский дискурс новое содержание добра и зла; именно это и было сделано в «Просветителе».

3. О подражании Христу.

Коррекция предметности миметического не могла не затронуть практики подражания Христу, которая была одним из наиболее важных регулятивов христианской жизни и безупречным основанием исторического мимесиса. К тому же, пересмотр традиционных стандартов «жизни по Христу» был необходим и в силу того, что еретики, критикуя стяжательский дух православной церкви, паразитизм монахов и невежество священников, указывали на пример Христа и доказывали, что современное христианство существенно отличается от его учения и даже является чем-то принципиально иным. Возражая еретикам, Иосиф Волоцкий опять обратился к теоретическому мимесису и с его помощью обосновал идею избирательного подражания Христу, которая также является беспрецедентной в истории русского православия.

Прежде всего, Иосиф Волоцкий опровергает тезис о непосредственном и полном подражании Христу. Очевидно, что старая максима «Христос был для нас образцом во всем, и все, что Он делал, подобает и нам тоже делать»¹ не должна пониматься буквально. С одной стороны, для того, чтобы под-

¹ Там же. С. 289.

ражать делам Христа, нужно сначала добиться адекватного понимания их смысла, что невозможно, так как «Бог постижимый – не Бог»¹ и поступки Христа, имеющие вселенское значение, нельзя трактовать так же, как поступки простого человека. Более того, смысл действий Христа вообще не выводим из мира сего, и для того, чтобы хоть как-то «умудриться» в делах Христовых, необходимо стать юродивым в мудростях мирских, «ибо мудрость Его – одно, мудрость же мира, распявшего Господа Славы, – иное»².

С другой стороны, «много есть такого, что делал Христос, а нам не подобает делать, и такого, чего Христос не делал, а нам подобает делать»³. Однако как же узнать, где проходит граница между тем, что составляет предметность миметического, и тем, что следует изъять из содержания идеала? Иосиф Волоцкий отвечает на этот вопрос просто: нужно сравнить жизнь Христа с историей христианства. Сравнение это является вполне корректным, так как речь идет о конкретных фактах: земной жизни Христа, положившей начало христианскому мимесису, и деятельности православной церкви, благодаря которой этот мимесис существует в настоящее время. Сразу же становится понятным, что эти факты нельзя рассматривать только как причину и действие или как формулирование завета и его выполнение: они представляют собой общее содержание миметического, которое, к тому же, не является константным, поскольку во многом зависит от практики реализации идеала. Вот почему история христианства так же, если не более, определяет предметность миметического и может использоваться для ее экспликации.

Иосиф Волоцкий указывает на целый ряд поступков Христа, которые не получили закрепления в историческом развертывании христианства и поэтому должны быть изъяты из сферы мимесиса. Прежде всего, он ограждает институт монашества от нападков и критики еретиков, утверждавших, что раз Христос не был в иноческом образе, а был мирянином, то мир-

¹ Там же. С. 190.

² Там же. С. 211.

³ Там же. С. 291.

ской образ почитен, а иноческий – нет. Однако очевидно, размышляет Иосиф Волоцкий, что Христос не мог и не должен был быть монахом: «иноческий образ есть образ плача и покаяния»¹, а Христу не в чем было раскаиваться, ибо он безгрешен. Поэтому несмотря на то, что Христос не был иноком, верующим в него необходимо стремиться к тому, чтобы принять иноческий образ как можно скорее. Кроме этого, есть много дел, совершенных Христом, которые не следует делать христианину: «Христос был обрезан, нам же не подобает обрезываться; Христос почитал субботу, но нам не подобает почитать ее; Христос крестился по достижении тридцати лет, нам же не подобает так делать; Христос дал ученикам Свое Тело после вечери, когда ученики Его уже насытились иудейской жертвой, но нам не следует так поступать»². Много есть также и того, что Христос не делал, но христианам следует делать: «Христос не произносил, крестясь, Символ веры, то есть “Верую во единого Бога...”», нам же подобает его произносить; Христос, когда принимал крещение, не обращался на запад, чтобы отречься от дьявола, и не поворачивался обратно, чтобы давать обет Богу, потому что Он Сам был истинным Богом, – но нам следует все это делать; Христос, крестившись, не причащался Своего Тела, нам же следует не только после крещения, но всегда причащаться Его Божественной Плоти и Крови; Христос, крестившись, не был помазан ни миром, ни маслом, но нам следует все это делать»³.

Итак, Христу нельзя подражать непосредственно, а значит, нельзя определять предметность миметического лишь на основании жизни и деяний Христа, какое бы большое значение они ни имели. Для осуществления правильного мимесиса нужен, таким образом, посредник. Действительно, прямое подражание Христу могли позволить себе только апостолы, так как они «получили власть от Имеющего всю власть на Небе и на земле и пришли “в меру полного возраста Христова”, стали светом мира, уподобились самому Христу и сподобились такой

¹ Там же. С. 286.

² Там же. С. 289–290.

³ Там же. С. 290.

благодати, какой не имел никто другой от начала мира и до сего дня»¹. Апостольский сан и образ – самый почетный, так как апостолы – это «боги по Боге, господа по Господе, судьи всей вселенной»², воспринявшие всю полноту миметического. Они были поставлены Христом и получили поэтому возможность адекватно воспринимать его волю и правильно понимать его действия, а значит, были безгрешными и не нуждались в покаянии и плаче.

После апостольской проповеди, опирающейся на прямой мимесис, начинается эпоха патристики. Деятельность первых вселенских соборов, в результате которой были выработаны основные догматы христианского вероучения, увенчалась успехом именно потому, что отцы церкви все еще были в состоянии непосредственно подражать Христу. «Эти божественные святители, чудотворцы, прославленные дивными знаменаниями, были подобны божественным пророкам и святым апостолам»³. Но потом люди стали постепенно отдаляться от Христа, вера их стала ослабевать, чудеса совершались все реже. Все это привело к расколу в церкви и к распространению небывалых ранее ересей, искоренить которые одной лишь проповедью уже было нельзя, так как был утрачен прямой доступ к предметности миметического. «А теперь люди ослабели, и недостойны просвещения Святого Духа, и не могут творить таких дел, какие творили древние святители и преподобные и богоносные отцы наши»⁴.

В ситуации максимального отдаления от предметности миметического, чем и характеризуется современное Иосифу Волоцкому христианство, нельзя восстановить практику непосредственного подражания Христу, так как произошла бы не только подмена содержания мимесиса, но и остался бы невостребованным опыт исторического развития христианской веры. «Но мы не должны отчаиваться: Человеколюбец Бог дал нам книги для того, чтобы мы, наставляемые ими, не были соблаз-

¹ Там же. С. 290–291.

² Там же.

³ Там же. С. 356.

⁴ Там же.

нены скверными еретиками»¹. Святые книги – это необходимый для человека посредник в деле подражания Христу, и, обучаясь по книгам правильной вере, мы получаем доступ к миметическому. Разумеется, идеал будет открываться нам не во всей его полноте, а лишь настолько, насколько удастся правильно понять прочитанное. А это значит, что современные христиане нуждаются и в другом посреднике, который бы предложил образцы правильного истолкования текстов, а этим как раз и занимаются монахи. Таким образом, избирательное подражание Христу предполагает чтение священных книг и ориентацию на наиболее авторитетные истолкования этих книг, среди которых «Просветитель» Иосифа Волоцкого занимает одно из наиболее почетных мест.

4. Отношение к власти.

Миметическая апория и ее разрешение изменяют статус царской власти, поскольку именно царская власть является инстанцией миметического в повседневной жизни человека и обуславливает целый ряд его действий. Традиционно царь считался «Помазанником Божиим по Благодати и Милости Христа Господа на земле», который был избран и поставлен Богом пасти народ свой «жезлом железным», защищать и хранить догматы веры, блюсти благочиние в церкви, карать еретиков и т. д. Такое понимание царской власти сформировалось в Византии, хотя основывалось оно на ветхозаветной трактовке царя как ставленника Бога. Крестившись по византийскому обряду, Русь восприняла соответствующее учение о царской власти, а вместе с ним и принцип цезарепапизма, господствовавший в Византии и выразившийся в том, что царь, или басылевс, имел право определять содержание христианских догматов, контролировать деятельность церкви, подчиняя ее таким образом интересам государства. Как известно, православная церковь на Руси с самого начала попала в зависимость от киевского князя как в финансовом, так и в других отношениях, и

¹ Там же.

поэтому сакрализация власти стала неизбежной¹. Во времена Святой Руси тенденция к обожествлению верховной власти продолжала сохраняться, что в результате привело к утверждению ее абсолютности: царь, как «Образ Божий на земле», понимается отныне как самодержец, а значит, он стоит выше закона и сам является источником всякого закона. Очевидно, что такой статус царской власти стимулировал прежде всего исторический мимесис, а это предполагало безусловное подчинение воле правителя и исключало возможность сомнения в ее правильности.

Как было показано выше, в ходе полемики с еретиками Иосифу Волоцкому не раз приходилось прибегать к теоретическому мимесису, чтобы с его помощью противостоять «буквальному» подражанию идеалу, как он определялся в традиции. Что касается царской власти, то она, как важнейшая составляющая предметности миметического, не могла остаться без соответствующей коррекции.

С одной стороны, обличитель жидовствующих должен был сохранить божественный статус государя – хотя бы для того, чтобы добиться смертельной расправы над еретиками. Вот почему Иосиф Волоцкий не ленится повторять прописные истины, давая, например, такие наставления: «Если ты поклоняешься или служишь царю, или князю, или начальствующему, то следует поклоняться и служить потому, что это угодно Богу – оказывать властям покорность и послушание: ведь они пекутся и думают о нас. Ибо написано: “Начальника в народе твоём не поноси”. И апостол говорит: “Бога бойтесь, царя чтите”, – и: “Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом”»². Это типичный образец исторического мимесиса, вполне убедительное рассуждение для традиционно мыслящего человека.

¹ Не случайно, поэтому, первыми русскими святыми стали Борис и Глеб – князь ростовский и князь муромский, которых канонизировали в лике мучеников-страстотерпцев и сделали заступниками Русской земли и небесными помощниками русских князей.

² *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 188.

С другой стороны, однако, Иосиф Волоцкий тут же дает понять, что исторический мимесис невозможен во всей его полноте, а значит, он должен быть избирательным. Действительно, в условиях удельной раздробленности, когда князья постоянно ссорились друг с другом и вступали в междоусобицы, вряд ли можно было согласиться с тем, что их власть от Бога, и увидеть в их действиях промысл Божий. В данном случае безусловное подчинение воле любого правителя только потому, что он правитель, привело бы к хаосу и гибели, а также к разрушению церкви – т. е. к результату, прямо противоположному тому, который ожидается от действий царя – помазанника Божия. Поэтому Иосиф Волоцкий акцентирует внимание на том, что государи – это прежде всего люди, которые отличаются от других людей только тем, что им Бог оказал предпочтение и наделил их властью, с помощью которой они могут благодетельствовать и мучить тело, но не душу. «Поэтому следует поклоняться и служить им телом, а не душой, и воздавать им честь как царю, а не как Богу, ибо Господь говорит: “Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу”»¹.

Получается, что царская власть ограничивается лишь заботой о «теле» человека, т. е. она действует только в земной жизни и не касается жизни небесной. Тем самым царская власть десакрализируется, лишается абсолютности и безусловного авторитета. Царю потому и должно служить только «телом, а не душой», что служба эта отныне сопряжена с избирательным мимесисом: тело – лишь часть человека, и притом не самая важная; подчинение царю «телом» всегда является частичным, условным подчинением, поскольку душой можно оставаться верным другому Царю, который заботится прежде всего о душах и обеспечивает жизнь не земную, а небесную. Иосиф Волоцкий настаивает на том, что следует подчиняться и поклоняться государю не в абсолютном, а в относительном смысле, так как избирательное признание воли царя – это не нарушение догмата царской власти, а его прояснение: «Если ты так поклоняешься и служишь, это не будет для тебя в погибель

¹ Там же. С. 189.

души, но ты таким образом еще более научишься бояться Бога: ведь Царь “есть Божий слуга”, для милости и наказания людям»¹.

Для доказательства правомерности избирательного мимесиса Иосиф Волоцкий обращается к истории – как человеческой, так и священной. В обыденной жизни «нечестивые», «надменные» и «беззаконные» цари встречаются очень часто, это обычное явление. «Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи: сребролюбие и гнев, лукавство и неправда, гордость и ярость, злее же всего – неверие и хула, – такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель»². Повиноваться таким царям и признавать их ставленниками Божиими – это значит идти против Бога и отступать от веры. Наоборот, сопротивление воле нечестивого царя должно рассматриваться как служение Богу, что доказывается многочисленными примерами из Писания. Так, три отрока не покорились повелению царя Навуходоносора и назвали его врагом беззаконным, ненавистным отступником и царем злейшим на всей земле, Христос презрительно назвал тетрарха Иудеи Ирода, убийцу Иоанна Крестителя, лисицей и т. д. «И ты не слушай, – делает вывод Иосиф Волоцкий, – царя или князя, склоняющего тебя к нечестию или лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью»³.

Итак, почитание царя не может быть безусловным, и, следовательно, не всегда власть дается Богом и для совершения дел Божиих. Однако как узнать, где царь – помазанник Божий, а где – разбойник на троне? Ответить на этот вопрос можно только посредством теоретического мимесиса, что Иосиф Волоцкий и делает, моделируя идеал православного царя. Очевидно, что коррекция предметности исторического мимесиса не могла осуществиться лишь при помощи указания на междоусобицы удельных князей, т. е. на фактическую сторону дела: требовалось заранее знать, каков должен быть царь, чтобы на

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

основании знания должного судить о сущем. Знание должного, в свою очередь, было получено в результате преодоления миметической апории, а это значит, что Иосифу Волоцкому удалось найти надежный критерий определения качества власти (царская она или нет). Понятно, что этот критерий не мог быть найден в традиции, потому что как раз традиция и оказалась под вопросом; следовательно, он должен был представлять собой условие трансформации миметического, коль скоро эта трансформация стала необходимой для сохранения христианского мироистолкования. Но так как опыт удавшейся трансформации содержания мимесиса – это прежде всего «Просветитель» Иосифа Волоцкого, то критерий царской власти выражается в готовности ее носителя согласиться с выводами этого сочинения. Вот почему автор «Просветителя» считает себя вправе наставлять князей (теоретический мимесис предполагает опору на безусловное, которое является беспрецедентным, а значит, извлекается не из традиции, а получается непосредственно от Абсолюта для коррекции традиционно истинного: «Говорю же вам это, цари и князья, не от себя, но получив разумление от Бога»¹), угрожать им («Ведь всякий царь или князь, живущий в небрежении, не пекущийся о своих подданных и не имеющий страха Божия, становится слугой сатаны, потому неумолимо и внезапно найдет на него гнев Господень»²) и повелевать («Итак, неверующих во Святую и Единую Троицу мы повелеваем посечь мечом и богатство их отдать на разграбление; повелеваем предавать лютым казням татей, разбойников, мужеложников, блудников, прелюбодеев, убийц, чародеев, фальшивомонетчиков, осквернителей могил и прочих людей, творящих злое»³). При этом Иосиф Волоцкий мыслит себя посредником между Богом и князьями, а «Просветитель» рассматривает как изложение воли Божией, необходимое для спасения властей предержавших.

Таким образом, идеал православного царя, согласно Иосифу Волоцкому, характеризуется тем, что это царь «про-

¹ Там же. С. 367.

² Там же.

³ Там же.

свещенный», т. е. понявший предметность теоретического мимесиса и принявший ее как основание для мимесиса исторического. Но если это так, то тогда главной обязанностью царя с необходимостью будет борьба с еретиками – жидовствующими. В этой связи становится понятным, почему Иосиф Волоцкий отказался от покровительства удельного князя Бориса Волоцкого и стал «богомольцем царей московских»: великий князь Василий III показался ему наиболее соответствующим тому идеалу царя, который представлен в «Просветителе», и именно с его помощью можно было лучше всего расправиться с еретиками. Выбор царя закрепил предметность миметического и определил тем самым содержание царской власти, как она стала пониматься в эпоху возвышения Москвы. Идеология иосифлянства стимулировала впоследствии создание теории «Москва – третий Рим» и получила завершенное выражение в посланиях Ивана Грозного к Андрею Курбскому.

Содержательно идеал царя моделируется Иосифом Волоцким посредством атрибуции всевозможных совершенств, и прежде всего божественности: «ибо царь естеством подобен всем людям, властью же подобен Богу Вышнему»¹. Воля царя, как и воля Бога, безусловна, а значит, стоит выше добра и истины: добро – это выполнение воли царя, а зло – противодействие ей, как и истиной следует считать то, что угодно царю, а ложью – то, что заставляет царя гневаться. Следует заметить, что, восстанавливая божественный статус царской власти, Иосиф Волоцкий как бы использует исторический мимесис. Так, он ссылается на авторитет Писания, повторяя хорошо известные всем положения: «О царях, князьях и судьях говорят святые апостолы, – о том, что они получили власть от Господа Бога для наказания преступников и для поощрения делающих добро... Подобно тому учит и апостол Павел: “Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга,

¹ Там же.

отмститель в наказание делающему злое»¹. Однако на самом деле обращение к историческому мимесису было мнимым, поскольку речь шла не о божественности царской власти вообще, а о божественности власти конкретного правителя – великого князя Василия III. И поскольку божественный статус его власти был доказан, то все другие князья, которые в XVI в. могли соперничать с московским государем и по силе, и по владениям, автоматически превращались в простых смертных, которые рано или поздно должны были подчиниться единственному на Руси помазаннику Божию.

5. Проблема разоблачения еретиков.

В системе воззрений Иосифа Волоцкого, как и в христианском мироистолковании вообще, понятие еретика играет очень важную роль. Действительно, поиск и разоблачение еретиков необходимы для правильной экзегезы Священного Писания, для обнаружения критерия царской власти, для удостоверения правой веры и т. д. Без еретиков представить себе семиотическое пространство христианства никак нельзя – это все равно, что вообразить мир, в котором бы было добро, но не было бы зла, истина существовала бы без лжи, а царь – без рабов. Неудивительно, поэтому, что в «Просветителе» еретикам уделяется первостепенное внимание: только в борьбе с ними Иосифу Волоцкому удастся осуществить теоретический мимесис и преодолеть тем самым кризис веры.

Однако здесь возникает новая проблема, связанная с трудностью фиксации еретического. Дело в том, что фигура еретика в христианской культуре всегда остается латентной, не выявленной, ибо уличенный в ереси не может оставаться в статусе еретика, выполняя тем самым отведенную ему семиотическую функцию: он или раскаивается, или предается казни, но и в том и в другом случае перестает быть еретиком, исчезает. Таким образом, еретическое, как смысл, актуализируется в модуле возможности, а не действительности, а это значит, что

¹ Там же. С. 322.

христианское мироистолкование предполагает активный поиск еретиков, а не их наличие в качестве носителей альтернативной интерпретации. Именно поиск еретиков, как было показано выше, имеет большое значение для миметического мышления, и этот поиск никогда не останавливается на достигнутом, в результате чего постоянно сохраняется напряженность между смыслами, обуславливающая их динамику.

Но как же узнать еретика? Пытаясь ответить на этот, казалось бы, простой вопрос, Иосиф Волоцкий в очередной раз попал в ситуацию миметической апории. С одной стороны, для обнаружения еретиков нельзя довольствоваться применением исторического мимесиса, поскольку в данном случае будут зафиксированы лишь те ереси, которые были выявлены в прошлом, но не новые, которые могут оказаться совершенно иными. Так, плывя «с помощью весел, то есть святых книг»¹, мы можем руководствоваться их поучениями только в тех случаях, когда согрешения душевные или телесные были распознаны ранее. Но если появляется новая ересь, то в святых книгах может не обнаружиться указаний, как исцелять такие грехи и укрощать ереси. Именно так и случилось с новоявленной ересью жидовствующих: «ни в священных правилах, ни в прочих святых книгах не написано, как принимать их покаяние, поскольку они прежде не каялись»². Чтобы удостовериться в этой ереси и найти способ ее искоренения, православные цари и князья, мирские судьи, священники и простые христиане должны стремиться к тому, «чтобы Господь просветил, вразумил и научил, как распознавать и обличать скрывающихся еретиков»³. Другими словами, им необходимо плыть «с помощью парусов», или, точнее, обратиться за помощью к теоретическому мимесису.

¹ Там же. С. 356. – Иосиф Волоцкий, вслед за Иоанном Златоустом, употребляет образы парусов и весел для обозначения двух видов мимесиса – теоретического и исторического: «во-первых, мы плаваем с помощью парусов, то есть Святым Духом, а во-вторых, с помощью весел, то есть святых книг».

² Там же.

³ Там же.

С другой стороны, теоретический мимесис оказывается практически неосуществимым. Действительно, критерий определения еретиков был бы получен, если бы удалось получить понятие еретика как такового, т. е. если бы можно было представить соответствующее содержание миметического, а значит, указать на идеал еретика, его непреходящий образец. Но это *contradictio in adjecto*, поскольку нельзя придать положительное содержание отрицательному понятию. Еретик, как зло или как ложь, не может быть идеальным, так как он является отрицанием идеала. Следовательно, понятие еретика нельзя зафиксировать в предметности миметического. Поэтому Иосиф Волоцкий пытается решить проблему другим способом – получить определение еретика не на основании его понятия, а исходя из его действий.

На первый взгляд, по делам человека можно судить о том, каков он: и как преступники узнаются по преступлениям, так и еретики, ибо «худший из всех грехов – еретичество – гнуснее любого беззакония»¹. Однако при более пристальном взгляде оказывается, что это не всегда так, потому что бывают такие еретики, которые внешне ничем не отличаются от христиан и даже иногда превосходят их в добродетели. Но именно они представляют для христианства наибольшую опасность. Нельзя, например, узнать еретиков по прелюбодеяниям и блуду («ведь есть еретики, так называемые воздержники, маркиониты и манихеи, измыслившие и создавшие множество ересей, одна из которых состоит в следующем: они говорят и пишут, что брак не Богом заповедан, но дьяволом, и ничем не отличается от блуда»²), по чревоугодию и пьянству («Севириане же отвергают вино и говорят, что виноградная лоза – от змия. И Магомет, который прельстил агарян, повелевает в своих богохульных сочинениях ни в коем случае не пить вина, утверждая, что оно нечисто»³) и т. д. Бывают также еретики, которых нельзя уличить ни в одном из смертных грехов, являющихся мерзостью душе Господа: «глаза гордые, язык лживый и руки, про-

¹ Там же. С. 119.

² Там же. С. 300.

³ Там же. С. 301.

ливающие кровь невинную, сердце, кующее злые замыслы, ноги, быстро бегущие к злодейству, лжесвидетель, наговаривающий ложь и сеющий раздор между братьями»¹. Более того, иногда еретики распознаются не по греховным делам, а по излишнему усердию в добродетели, например в любви к ближнему: «если кто-либо и проводит житие ангельское, но соединяется с еретиками узами дружбы или любви – он чужой для Владыки Христа»². Таким образом, не всегда по делам можно узнать еретика: самые коварные из них могут спрятаться за личиной праведника и нанести церкви тем самым еще больший вред.

Трудность определения еретиков усугубляется еще и тем, что в предметности миметического имеется максима «Не судите, да не судимы будете»³, которая подкрепляется словами Иоанна Златоуста, утверждавшего, что «никого нельзя ненавидеть или осуждать, ни неверного, ни еретика, и не следует убивать еретика; если же нужно судить еретика или отступника, то пусть он будет осужден по царским и гражданским законам, а не иноками и даже не мирскими людьми, если они не заседают в судах»⁴. Иосифу Волоцкому ничего не остается, кроме как предложить собственное рациональное решение данной проблемы и тем самым найти выход из миметической апории.

Прежде всего, в Писании можно найти огромное множество примеров праведного суда и жестокой расправы над еретиками. Очевидно, что иначе и не могло бы быть, так как если бы заповедь Христа исполнялась буквально, то давно бы погибло и дело Христово, и его церковь. Например, апостол Петр велел бесам бросить философа-мага Симона, когда он летал по воздуху, так что Симон упал и разбился, а на следующий день умер, Иоанн Богослов утопил в море Кинопса, Павел ослепил волхва Еллимину, а кузнеца Александра, Именея и Филлита предал сатане, осудив их за богохульство. И в Ветхом завете тоже описаны случаи суда над согрешившими: праведный

¹ Прит. 6:16–24.

² *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 320.

³ Мф. 7:1.

⁴ *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 317.

Ной осудил нечестивого Хама быть рабом его братьев, Моисей велел изрубить мечом три тысячи человек за то, что они поклонились тельцу, а собиравшего дрова в субботу побил камнями, Иисус Навин истребил Ахара со всем домом его за воровство, Финеес убил Замврия за блуд, Самуил уничтожил царя Агата пред Господом, Елисей наказал Гиезия за мздоимство проказой, а Даниил осудил блудливых старцев и казнил их. «Так судили праведные, – делает вывод Иосиф Волоцкий, – и не были осуждены, но были избраны особо, на духовное служение»¹. Поэтому высказывание Христа следует понимать не в том смысле, что нельзя никого судить вообще, а в том, что нужно воздерживаться от суда, если нет уверенности, что суд будет праведным. А значит, Христос сказал так: суди праведно – и не будешь судим.

Что касается слов Златоуста, то Иосиф Волоцкий трактует их как требование отказаться от осуждения какого-либо человека и причинения ему зла, даже если это нечестивый или еретик, не навсегда, а до тех пор, пока он не наносит «душевного вреда». Когда же этот проступок совершен, то наказание должно последовать с необходимостью. Именно так поступали отцы церкви: например святой Лев, епископ Катанский, не сразу осудил еретика Илиодора на смерть, но только тогда, когда тот явился в церковь и стал прельщать прихожан: «святитель Лев вышел из церкви и сжег Илиодора огнем, и опять вошел в церковь, и совершил божественную службу»². Таким образом, высказывание Златоуста, после правильной экзегезы Иосифа Волоцкого, выглядит так: «Если неверные еретики не прельщают никого из православных, то не следует делать им зла; когда же увидим, что неверные и еретики хотят прельстить православных, тогда подобает не только ненавидеть их или осуждать, но и проклинать, и наносить им раны, освящая тем свою руку»³.

Итак, нанесение душевного вреда является основанием для суда и расправы над еретиками. Но следует ли отсюда, что

¹ Там же. С. 325.

² Там же. С. 321.

³ Там же. С. 318–319.

необходимо дожидаться, пока еретики нанесут этот вред, чтобы потом обвинить их в ереси и предать казни? Нет, нужно любыми способами предотвратить душевный вред, и поэтому надо выявлять еретиков еще до совершения ими греховных дел. И сделать это можно с помощью единственного средства – провокации: «всем верующим во Святую и Животворящую Троицу следует всячески стараться, прилагать усилия и проявлять благоразумную хитрость, чтобы разузнать о скрывающихся еретиках, найти их и допросить»¹. В качестве примера провокации Иосиф Волоцкий приводит изгнание мессалиан Флавианом, архиепископом Антиохии. Узнав о ереси, но не имея никаких доказательств, так как мессалиане скрывали свои мысли и клялись страшными клятвами, что они православные, «божественный Флавиан» – «добрый пастырь, движимый Животворящим Духом»², – вошел в доверие к старцу Адельфию и стал расспрашивать его о ереси, давая понять, что готов разделить его мнение. И когда наивный старец, возрадовавшись, «изрыгнул скверный яд свой и последовательно изложил всю месалианскую ересь, которую таил в себе»³, святой Флавиан обличил его и немедленно приказал изгнать мессалиан из Антиохии. К провокации, как средству изобличения еретиков, прибегал и святой Анфилохий Иконийский, каппадокиец, друг Василия Великого и двоюродный брат Григория Богослова, а также многие другие святые.

Важность провокации для христианского мироистолкования переоценить нельзя: с ее помощью преодолевается миметическая апория, и семиотическая система становится живой, динамичной. Продемонстрировать значение провокации можно при помощи сравнения «сухого» юридического мышления с христианским. Юрист в своих рассуждениях опирается на норму закона – истину, зафиксированную в документах и потому константную, требующую буквального понимания. Для юриста преступник – это человек, нарушивший писанный закон: при этом важен сам факт нарушения нормы, так как

¹ Там же. С. 337.

² Там же.

³ Там же. С. 338.

только на этом основании и можно говорить о составе преступления. Для правоверного христианина все выглядит иначе. Он тоже с необходимостью опирается на истину, которая имеется в святых книгах, однако здесь заранее исключается буквализм, в результате чего для правильного понимания истины требуется ее практическое утверждение – жизнь в истине. Поскольку истина открывается всегда не полностью, она требует творческого истолкования, а критерием правильности экзегезы выступает практика обнаружения еретиков и борьбы с ними. Таким образом, правоверный христианин нуждается в еретиках, он обречен на постоянные поиски еретического, чтобы быть уверенным в истинности своей веры. В отличие от юриста, христианин не может ждать, пока преступление против Закона Божия станет фактом, и потом наказывать вероотступников. Скорее, ему нужен преступник до преступления, потому что возможность отклонения от истины намного страшнее случившегося факта (ведь если ересь обнаружена, то ее остается только истребить, что не так сложно; но если ересь существует как возможность альтернативной интерпретации, то она представляет собой реальную угрозу для существующей семиотической системы, поскольку может стать нормой, что обуславливается принципиальной неполнотой истины). Вот почему основная задача для правоверного христианина состоит в преследовании еретиков-в-возможности, для чего и используется провокация. Причем используется она творчески, так как предугадать возможность и лишить ее действительности совсем не просто.

После того, как еретики были разоблачены (как действительные, так и возможные), их следует, согласно Иосифу Волоцкому, предать смерти. Казнить нужно также тех, кто знал о еретиках, но не донес на них властям. «Об этом свидетельствуют святые книги. В священных правилах, относящихся к гражданским законам, о неверных и еретиках говорится так: те, кто сподобились святого крещения, но отступили от православной веры и стали еретиками или совершали жертвы эллинским богам, подлежат смертной казни. Если жид дерзнет развратить христианскую веру, подлежит отсечению головы. Если

же манихеи или иные еретики, ставшие христианами, начнут потом поступать и рассуждать по-еретически, да будут усечены мечом; а тот, кто знает об этом и не предаст их казни, тоже подлежит смертной казни. Если же какой-либо воевода, или воин, или начальник общины, обязанный следить за тем, не поступает ли и не рассуждает ли кто-нибудь по-еретически, узнает о еретике и не предаст его суду, – даже если сам начальник и православный, он подлежит смертной казни»¹.

Иосиф Волоцкий указывает на два способа казни еретиков – мечом и молитвой, подчеркивая, что они тождественны: «это одно и то же – предать смерти с помощью молитвы или убить виновных с помощью оружия»². Смерть от молитвы даже более горька, чем смерть от оружия, потому что если еретика убивают молитвой, то это значит, что виновный осужден на смерть самим Богом. Примеров расправы над еретиками в Священном Писании можно найти сколько угодно, что Иосиф Волоцкий и делает, возводя убийство во славу Божию в ранг добродетели. «Первый великий царь, равноапостольный Константин, установил во всем своем царстве закон, что не верующие во Святую и Животворящую Троицу должны умереть самой злой смертью, а дома их отдаются на разграбление. И святые отцы Первого Собора не запретили этого»³. «И благочестивый царь Иосия так возревновал о благочестии, что не только убивал живых, прельщающих людей на отступление от Господа Бога, но и кости умерших выкопал, и сжег огнем, и пепел развеял по ветру»⁴.

Для успешного поиска еретиков необходимо создать гибкую и стабильную систему шпионажа и доносов. По мысли Иосифа Волоцкого, эта система будет служить основой добродетельной жизни, поскольку каждый христианин окажется в роли активного ревнителя православия. «Если услышишь, что кто-нибудь на перекрестке или на торгу среди народа хулит Владыку Христа, подойди и запрети. Если же придется и по-

¹ Там же. С. 323.

² Там же. С. 330.

³ Там же. С. 329.

⁴ Там же. С. 328.

бить его, не отвращайся – ударь его по щеке, сокруши его уста, освяти руку свою раной»¹. Отказ участвовать в системе доносов заранее исключается, поскольку он расценивается как преступление против веры и тоже карается смертью. «Поэтому пусть постарается каждый православный всеми способами отыскивать еретиков и отступников, и, разузнав истинно и достоверно об их еретичестве и отступничестве, не утаивает, но доносит и свидетельствует на них, не боясь еретической хулы и укорения»².

В заключение следует отметить еще один момент. Доводя систему поиска и истребления еретиков до совершенства, Иосиф Волоцкий не мог не задаться вопросом о том, как поступать, если еретики раскаиваются в содеянном и обещают впредь оставаться православными христианами. Ответ, который он предлагает, обуславливается стремлением исключить даже малейшее небрежение к вере. Поскольку раз оступившийся и впавший в ересь христианин может сделать это опять, то лучше все-таки его казнить, чем простить, поверив в искренность его клятв. «И кто сможет понять и разобраться, каются они истинно или ложно?.. – рассуждает Иосиф Волоцкий. – Но если нельзя разобраться и понять, лживо или истинно их покаяние, то у кого хватит дерзновения принять их как истинно кающихся и дать им прощение?.. Поскольку в святых книгах не говорится, как принимать таковых еретиков и как определить, достойные ли плоды принесло их покаяние, не следует прощать их и давать им волю и послабление»³. Иногда, впрочем, смертную казнь можно заменить пожизненным заточением: «Если же кто-нибудь из них захочет покаяться, можно каяться и в темнице, ибо в скорбях и в бедах Бог лучше слышит кающихся»⁴.

¹ Там же. С. 319.

² Там же. С. 340.

³ Там же. С. 360.

⁴ Там же.

Содержание

Рыбас А. Е. Мимесис в средневековой Руси (на примере «Просветителя» Иосифа Волоцкого).....	3
Бирюков Д. С. «Подобие» и структура слова: некоторые темы из истории византийской и поздневизантийской мысли	54
Даровских А. А. Учение о человеческой свободе св. Григория Нисского.	81
Троицкий С. А. Пародия: подражание и повторение	118
Ноговицин О. Н. Проблема подражания в метафизике Николая Кузанского и средневековой схоластики	136
Коваль О. А. Понимание мышления и протяжения как модусов силы, позволяющее примирить Лейбница с Декартом	189
Маковецкая М. В. От подражания к выражению: музыкальная теория аффектов и ее идейная трансформация	213
Шевцов К. П. Субъект как проблема трансцендентального мимесиса в философии Канта.....	230
Орлов Д. У. Функции генезиса субъективности	277
Беззубова О. В. Образ и симулякр в концепции Жана Бодрийера ...	292
Крюков А. Н. Макс Штирнер как начало другой философии.....	309

Научное издание

ПОДОБИЕ И ПОДРАЖАНИЕ

Сборник статей

Ответственный редактор: А.А. Галат

Техническое редактирование,

изготовление оригинал-макета: И.В. Кузин

Художественное оформление серии: М.В. Маковецкая

Подписано в печать 29.11.2010. Формат 84x108 1/32.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,5.

Тираж 180 экз. Заказ 92

Издательство Русской христианской гуманитарной академии

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15

Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75

E-mail: booknews@intelbook.org

<http://rhga.ru>