

А.Ф. Замалеев ❧ ТИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР



А.Ф. ЗАМАЛЕЕВ

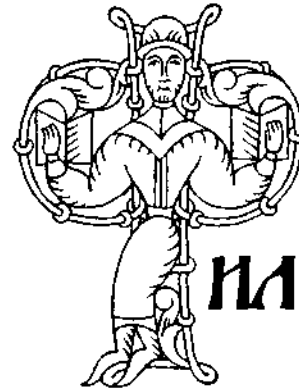
ТИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
РУСИ

Довро есть вратие почитание книжное  
Не съставишь во ся корабль без гвоздип  
ни правдникъ без почитаня книжнаго

ИЛАРИОН  
ТЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ  
НЕСТОР ЛЕТОПИСЕЦ  
ВЛАДИМИР МОНОМАХ  
КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ  
КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ  
НИИ СОРСКИЙ

НОСИТ ВОЛОЩКИЙ  
ВАСНАН ПАТРИКЕЕВ  
МАКСИМ ГРЕК  
ТЕОДОСИЙ КОСОЙ  
ИВАН ПЕРЕСВЕТОВ  
АНДРЕЙ КУРБСКИЙ  
ТЕДОР КАРПОВ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ЛЕНИНГРАДСКАЯ КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ



А. Ф. ЗАМАЛЕЕВ

**ПЛОСОТСКАЯ  
МЫСЛЬ  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
РУСИ  
(XI-XVI ВВ.)**

Под редакцией М. Г. МАКАРОВА



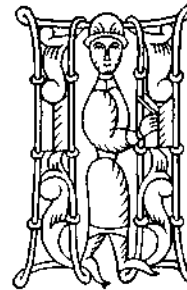
ЛЕНИНГРАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА“  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1987

В книге на основе многочисленных письменных памятников XI—XVI вв. систематически анализируются учения крупнейших отечественных мыслителей-книжников прошлого (Илариона, Климента Смолятича, Нила Сорского, Андрея Курбского и др.), а также идейно-теоретическое содержание наиболее значительных философских сборников и флорилегиев. Особое внимание уделяется изучению национального своеобразия русской средневековой мысли, ее взаимодействия с византийской и болгарской интеллектуальной традицией. Дается разбор идеалистических концепций «соборности», «экклезиастичности» духовной культуры Древней Руси, имеющий актуальное значение для критики буржуазной и клерикально-националистической идеологии.

Для философов, историков.

Рецензенты:

В. Н. БОРЯЗ, А. А. ГАЛАКТИОНОВ,  
О. В. МАСЛИЕВА, В. И. СТРЕЛЬЧЕНКО



реобразования Петра ввели Россию в круг великих держав; она, по словам М. М. Щербатова, приобрела «знаемость в Европе». Но одновременно с этим была порвана связь с прошлым, с собственной «античностью», в которой новые поколения русских людей видели уже «мало пригодных идеалов... мало умственных приобретений и нравственных заветов». Культура средневековой Руси в их глазах не выдерживала сравнения с духовной традицией Запада. Понадобился гений Ломоносова, чтобы восторжествовала истинная оценка духовного наследия отечественных древностей. «...Противу мнения и чаяния многих, — писал ученый, — толь довольно предки наши оставили на память, что, применясь к летописателям других народов, на своих жаловаться не найдем причины. Немало имеем свидетельств, что в России толь великой тьмы невежества не было, какую представляют многие внешние писатели». Идущая от Ломоносова традиция глубоко бережного отношения к истории была воспринята русскими просветителями XVIII в. и декабристами, Пушкиным и революционерами-разночинцами, призывавшими учиться у народа, познавать его прошлое, чтобы лучше понять будущее своей Отчизны.

На это же ориентирует нас наша партия, В. И. Ленин. «...Только точным знанием культуры, созданной всем развитием человечества, только переработкой ее можно

<sup>1</sup> О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева: Факс. изд. М., 1984. С. 30.

<sup>2</sup> Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 314.

<sup>3</sup> Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 6. С. 170.

ИСТОРИОГРАФИЯ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ  
ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ  
ОТЕЧЕСТВЕННОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

строить пролетарскую культуру...».<sup>4</sup> Данный вывод в полной мере распространяется и на древнерусскую культуру, которая при всех обстоятельствах всегда будет сохранять для нас необычайную притягательность, потому что образует основу всей нашей позднейшей более высокой интеллектуальной жизни.

Вместе с тем «важно, чтобы здоровый интерес ко всему ценному, что есть в каждой национальной культуре, не вырождался в попытки отгородиться от объективного процесса взаимодействия и сближения национальных культур».<sup>5</sup> Наслоения прошлого имеют нередко негативное значение. Они проявляются в сознании людей, их действиях и поведении, закрепляя у них инерцию мышления, привычку действовать, руководствуясь отжившими представлениями. Все это сдерживает наше продвижение вперед, к подлинно революционным преобразованиям.

Есть прошлое и прошлое. В одном случае оно прогрессивно, несет черты нового, передового, а в другом — консервативно, реакционно. «Ответственный анализ прошлого расчищает путь в будущее...».<sup>6</sup> И по-настоящему велик тот народ, который обладает своей обширной и взыскательной памятью, постоянно опирается на то лучшее, что накоплено предыдущими поколениями.

Появлению этой книги автор во многом обязан многолетней поддержке проф. А. А. Галактионова. Неоценимую помощь в виде советов и критических замечаний оказали ему сотрудники Ленинградской кафедры философии АН СССР, в первую очередь Б. А. Чагин, М. Г. Макаров, а также Ю. К. Бегунов (Институт русской литературы (Пушкинский Дом)).

<sup>4</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 304.

<sup>5</sup> Горбачев М. С. Политический доклад Центрального Комитета КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986. С. 67.

<sup>6</sup> Там же. С. 29.



древнерусская философия, как это ни парадоксально, все еще продолжает считаться чем-то вроде интеллектуальной экзотики, более доступной воображению, нежели уму, хотя наука уже не одно столетие пристально изучает отечественное средневековье. Созданы ценнейшие труды, в которых отражены многие стороны духовной жизни древнерусского общества, в том числе книжная культура, фольклор, искусство и т. д. Однако, как только речь заходит о философии, исследователи решительно отрицают единодушие и либо сводят все дело к рецепции античных идей, либо вообще отрицают существование какой бы то ни было философии, мотивируя это засильем церковной идеологии.

Первые попытки анализа древнерусской философии были предприняты в середине XIX в., в рамках духовно-академической историографии. До этого в литературе высказывались преимущественно негативные суждения о состоянии допетровской мысли. Считалось, что русские в прошлом не были «философского учения... искатели». На Руси, утверждал, например, Гавриил Бужинский (нач. XVIII в.), «не было риториков и витий, не обретались философы, ниже философии имя слышалось...».<sup>1</sup> «До времени Петра Великого, — полагал А. П. Сумароков, — Россия не была просвещена ни ясным о вещах понятием, ни полезнейшими знаниями, ни глубоким учением; разум наш утопал во мраке невежества... Вредительная тьма приятна была, и полезный свет тягостен казался».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Бужинский Г. Доброхотному историку любителю // Стратеман В. Феатрон или позор исторический. СПб., 1720. С. 1.

<sup>2</sup> Цит. по: Орлов О. В., Федоров В. И. Русская литература XVIII века. М., 1973. С. 127.

Эти взгляды на русское средневековье перешли без изменения в XIX столетие. П. Я. Чаадаев, осмысливая историческое бытие России, с горечью отмечал: «Годы ранней юности, проведенные нами в тупой неподвижности, не оставили никакого следа в нашей душе, и у нас нет ничего индивидуального, на что могла бы опереться наша мысль; но, обособленные странной судьбой от всемирного движения человечества, мы также ничего не восприняли и из преемственных идей человеческого рода».<sup>3</sup> Русь не знала ни мудрецов, ни мыслителей, продолжал он, поэтому «исторический опыт для нас не существует; поколения и века протекли без пользы для нас».<sup>4</sup> Мнение автора «Философических писем», казалось, вполне подтверждалось данными исторической науки. Глава «скептической школы» М. Т. Каченовский исходя из того, что все наши летописи, вся наша древняя письменность сохранилась в сравнительно поздних списках, относящихся примерно к XVI—XVII вв., утверждал, что домосковская Русь не могла иметь ни Нестора, ни летописей, ни Русской Правды, поскольку «от ранних веков не дошли подлинные ни летописи, ни Русская Правда».<sup>5</sup>

Источником подобных воззрений на отечественное средневековье была не только теоретическая ограниченность тогдашней историографии; их поддерживало и общее убеждение в чисто религиозном, вероисповедном характере древнерусской духовной традиции. Ратуя за просвещение России, приобщение ее к европейской цивилизации, представители прогрессивных сил, естественно, становились во враждебное отношение к прошлому, выражая тем самым протест против всего косного, «византийского» в русской жизни.

При таких обстоятельствах закономерным явилось то, что исследование древнерусской мысли оказалось в руках церковных историков и их славянофильствующих последователей. И не случайно первый по времени очерк истории русской философии принадлежал архим. Гавриилу (В. Н. Воскресенскому) и составил шестую часть его «Истории философии» (Казань, 1839—1840).

Труд архим. Гавриила примечателен главным образом постановкой методологических проблем историко-философ-

ского познания. Так, заявляя, что «философия имеет бытие самостоятельное и определенный вид», автор настаивает на отделении ее от религии. Обосновывая свой вывод, он замечает, что хотя «в душе истинного философа религия и философия соединены совершенно», тем не менее «они существуют, не смешиваясь, и различаются, не уничтожая себя взаимно».<sup>6</sup> По его мнению, предмет религии — богооткровение, философия же касается всех наук и, объясняя их, направляет ум к «изысканию коренных начал природы и свободы». Факторами развития философии выступают «степень образованности отечественной», политические и религиозные условия («дух времени»), «климат и особенности земли», а также «направление умственных сил» общества. Они и придают, с его точки зрения, национальное своеобразие философии того или иного народа, его мирозерцанию. Причем у одних народов философия достигает «научнообразного» выражения, выливается в системы, у других — остается на уровне «преданий», сохраняясь в «повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии».<sup>7</sup> Но в том и в другом случае содержание ее самобытно, она неотделима от характера самого народа.

Соответственно германец на основании своей философии представлялся Гавриилу идеалистом, неутомимым в изысканиях, но часто односторонним в «построении умственной теории». Напротив, англичанин «во всей деятельности ищет пользы, одинаково к тому употребляя и скептицизм... и материализм».<sup>8</sup> Русский же человек «богобоязлив, до бесконечности привержен вере, престолу и отечеству и послушен, нерешителен и даже недейтелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитр, непобедим в терпении, рассудителен, по отношению к лобомудрию отличный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом».<sup>9</sup> Стало быть, полагал автор, и философия в России изначально сочетает рассудочность с набожностью, веру со знанием, что позволяет ей всегда выделяться среди всех философий, образуя особое, неповторимое направление. Главную роль в развитии древнерусской философии Гав-

<sup>6</sup> Гавриил (Воскресенский В. Н.). История философии. Казань, 1839, ч. 1, с. 7.

<sup>7</sup> Там же, 1840, ч. 6, с. 3.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же, с. 5.

<sup>3</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма. М., 1906. С. 9.

<sup>4</sup> Там же. С. 13.

<sup>5</sup> Каченовский М. Т. О баснословном времени в Российской истории // Учен. зап. Моск. ун-та. 1833. № 2. С. 287.

риил отводил духовным лицам, «занимавшим высшие места в русской иерархии».<sup>10</sup>

Своеобразным отпочкованием от духовно-академической историографии явилось славянофильство. Славянофилы (К. С. Аксаков, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин) основной упор делали на «соборности» русского сознания, противопоставляя его мышлению западного человека. Последний, на их взгляд, слишком рассудочен и трезв, в нем наклонность к внутреннему анализу возобладает над стремлением к синтезу. Причина этого — смешение основных начал христианства с образованностью классического мира, наследием Греции и Рима, чего не знал православный Восток, не знала, следовательно, и Русь, воспринявшая оттуда новую религию. Русский ум, утверждал, например, И. В. Киреевский, «сложился и воспитался» под руководством учений святых отцов, во всей «полноте и чистоте» выразивших евангельское благовестие. Не из университетов, а из монастырей «единообразно и единомысленно разливался свет сознания и науки во все отдельные племена и княжества».<sup>11</sup> Именно славянофильство создало миф о «святой Руси», который мало-помалу превратился в «прокрустово ложе» отечественной историографии: отныне и те, кто боготворили Русь, и те, кто считали себя убежденными западниками, представляли себе ее одинаково — православно и иконообразно, расходясь лишь в конечной оценке самого факта.

Понятно, что славянофильское («великокутское», по выражению В. Г. Белинского) возвеличение допетровской Руси, противопоставление ее Западу не могло не вызвать резких возражений со стороны революционных демократов. Так, А. И. Герцен с едким сарказмом осмеивал тезис о просветительной роли восточного православия. Византийская церковь, писал он, питала отвращение ко всякой светской культуре. Ей были неведомы никакие споры, кроме богословских, но и здесь, «презирая всякую независимую живую мысль, она хотела только смиренной веры».<sup>12</sup> С такими понятиями она проникла и на Русь, где в продолжение семи веков единственно стремилась к тому, чтобы оградить славянина от науки, цивилиза-

ции. Поэтому-то «освобождение от невежественности для него равнозначно освобождению от религии».<sup>13</sup>

Н. А. Добролюбов справедливо упрекал поборников «соборного сознания» за то, что «формальное» принятие христианской веры при князе Владимире Святославиче они смешивают с действительным «водворением ее в сердцах народа». На самом деле, отмечал он, никакого особого влияния православие на наших предков не оказало: как «ныне мешают вере философские воззрения», так «тогда мешало язычество». «Истинные начала христовой веры, — подчеркивал Н. А. Добролюбов, — не только не отражались долгое время в народной нравственности, но даже и понимаемы-то были дурно и слабо. Во весь допетровский период в нашей духовной литературе не прерываются обличения против суеверий, сохранных народом от времен язычества».<sup>14</sup> По мнению критика, живучесть язычества, содержавшего в себе целую «народную философию с различными отраслями знаний», свидетельствовала о «равнодушии» простого люда к официальной церковной «грамотности», его стремлении развивать самобытную образованность на основе собственного традиционного мирозерцания.<sup>15</sup> Тем самым Н. А. Добролюбов обосновал важное положение о культурообразующем значении славяно-русского язычества, объявляя его решающим источником антицерковной идеологии в средневековой Руси.

Несколько с иных позиций к анализу проблемы подошел историк-демократ А. П. Шапов. Признавая громадную живучесть народного язычества, он в то же время придерживался чисто отрицательного взгляда на содержание допетровской мысли.<sup>16</sup> Согласно его мнению, духовная жизнь Древней Руси характеризовалась «умственным застоєм», неразвитостью «научного и философского мышления». Это он объяснял тем, что русский народ, обеспе-

<sup>10</sup> Там же. С. 426.

<sup>14</sup> Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 9-ти т. М.; Л., 1962. Т. 3. С. 321.

<sup>15</sup> Там же. 1961. Т. 1. С. 81.

<sup>16</sup> В своей речи «Памяти М. В. Ломоносова» он утверждал, что допетровская Русь «была полнейшая невежественная и суеверная раба природы. От незнания природы она не знала никакой интеллектуальной, разумной культуры, никаких рациональных искусств, ремесел и промыслов, никаких фабрик и заводов» (Шапов А. П. Соч. СПб., 1906. Т. 1. С. 17).

<sup>10</sup> Там же. С. 24.

<sup>11</sup> Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 275.

<sup>12</sup> Герцен А. И. Соч.: В 9-ти т. М., 1956. Т. 3. С. 428.

чивая собственное существование, вынужден был вести упорную и продолжительную борьбу с дикой природой. Господство физического труда способствовало и сложению особого идеального типа древнерусского человека; это не ученый, не мыслитель, а богатырь, трудник, вроде Ермака, Хабарова и проч. Отсюда автор приходил к заключению, что «без возрождающего гения передовых наций наш народ своими собственными умственными силами не мог бы выйти из этого застоя».<sup>17</sup> Новый период в духовном развитии русского народа начинается со времени Петра, когда благодаря просветительному влиянию европейских государств в России зарождается «мыслящее меньшинство», давшее толчок возникновению самобытной мысли. «Таким образом, — резюмировал А. П. Шапов, — до Петра Великого и даже до основания университетов у нас вовсе не было научного интеллектуального развития. Вследствие неразвитости теоретической силы и обобщения, при преобладающем наблюдательном значении органов чувств, господствовал один грубый, непосредственно натуральный, чувственный эмпиризм, нисколько не основанный на мышлении, синтезе и сравнительном методе познания. И потому невозможны были никакие научные теории и обобщения».<sup>18</sup> Эти выводы, в подтверждение которых А. П. Шапов ссылался на богатейший фактический материал, что придавало им особую убедительность, нашли себе множество сторонников среди историков самых разных направлений. Наибольшее влияние, однако, они оказали на историков русской философии, в частности, на А. И. Введенского, Э. Л. Радлова и Г. Шпета.

А. И. Введенский доказывал, что свое начало русская философия берет с открытия Московского университета. До той же поры он не видел на Руси никакой философии. «Безжизненной схоластикой» казалось ему и то, что преподавалось в духовных академиях Москвы и Киева, так как они «не могли дать России даже и формально-логическую подготовку к философскому мышлению».<sup>19</sup>

С мнением А. И. Введенского в принципе солидаризировался и Э. Л. Радлов. Но он более благосклонно от-

несся к духовным академиям, признав за ними определенные заслуги в развитии просвещения и философии.<sup>20</sup> Не столь однозначными были его суждения и о древнерусской эпохе. Правда, он соглашался, что в киевский и московский периоды «церковь и церковная литература стояли на первом плане и поглощали собой научную и философскую мысль».<sup>21</sup> Тем не менее он проявлял интерес ко всякого рода полемике внутри самой церкви, к сектам, которые, на его взгляд, содержали «хотя бы и слабо выраженный философский элемент».<sup>22</sup> Но в то же время он сводил сущность последнего к этике и религии, отрицая в древнерусской мысли постановку гносеологических проблем. Именно в этом «наклоне» в сторону этико-религиозных вопросов и их «мистическом решении» Э. Л. Радлов видел «национальную черту» русского ума, его теоретических устремлений.

Г. Шпет не принял ни одной из этих поправок своего предшественника. На Руси, утверждал он, отсутствовала всякая наука, даже богословская. Никто не имел «представления о научных и философских интересах», на всех лежала печать «невегласия» и невежества. «Фатальную роль» в этом случае сыграли, с его точки зрения, Кирилл и Мефодий, создавшие славянскую грамоту. Благодаря ей русские усвоили слово божие на родном языке, а не на греческом. Тем самым они закрыли себе путь к классической образованности. Русь стала христианской, но без античной традиции, без исторического культуропреимства. «И что могло бы быть, — восклицал Г. Шпет, — если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке? Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные в эпоху ее морального и интеллектуального вырождения. Мы, напротив, выдержали натиск монголов, и какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы наша интеллигенция московского периода так же знала греческий, как Запад — латинский, если бы наши московские и киевские предки читали хотя бы то, что христианство не успело спрятать

<sup>17</sup> Шапов А. П. Соч. Т. 2. С. 481.

<sup>18</sup> Там же. С. 491.

<sup>19</sup> Введенский А. И. Судьбы философии в России // Вопр. философии и психологии. 1898. Кн. 2 (42). С. 316—317.

<sup>20</sup> Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. Пг., 1920. С. 6.

<sup>21</sup> Там же. С. 5.

<sup>22</sup> Там же. С. 6.



и уничтожить из наследия Платона, Фукидиды и Софокла».<sup>23</sup>

Таким образом, для Г. Шпета историко-философский процесс — это нечто наднациональное, состоящее в простом переносе античной мысли из эпохи в эпоху и из страны в страну. В соответствии с таким подходом у него все народы, жившие после греков и римлян, заслуживают места в истории лишь постольку, поскольку усваивают классическое наследие, и «возвышенное» оказывается традиция того народа, который делает это полнее и раньше. В угоду своей схеме Г. Шпет готов пожертвовать даже величайшим достижением славянского гения — его грамотой, усматривая в ней, вопреки всякой логике, предпосылки «низкого культурного уровня» и «отсутствия умственных вдохновений» в древнерусском обществе.

Резюмируя итоги дореволюционной историографии, нетрудно заметить, что преобладающей в ней была критическая тенденция, сводившая умственное развитие русского народа к простому переходу «из-под одного стороннего влияния... под другое».<sup>24</sup> Позитивный подход к проблеме, намеченный в трудах революционных демократов и прежде всего Н. А. Добролюбова, в силу политических условий не мог стать достоянием историко-философской науки, в которой все более упрочивалось господство идеализма и мистики. Своего апогея этот процесс достиг после поражения первой русской революции, ознаменовавшись веховскими погугами на основе «научного» пересмотра истории древнерусской мысли «во всей полноте восстановить религиозное мирозерцание».<sup>25</sup>

В этой ситуации Г. В. Плеханов опубликовал первый том своей «Истории русской общественной мысли» (1909), в котором на основе марксистской методологии дал анализ политико-идеологических и духовных процессов в средневековой Руси. Труд Г. В. Плеханова, несмотря на содержащиеся в нем отдельные теоретические просчеты,<sup>26</sup> способствовал преодолению как славянофиль-

ских, так и либерально-западнических историографических канонов.

Критикуя славянофилов за абсолютизацию разрыва между древней и новой Россией, Г. В. Плеханов писал: «...Петр своей преобразовательской деятельностью во все не шел против общего течения русской исторической жизни. Но его царствование было одной из тех, совершенно неизбежных в процессе социального развития эпох, когда постепенно накапливающиеся политические изменения превращаются в качественные».<sup>27</sup> Одновременно он решительно возражал и против попыток изолировать древнерусскую историю от истории Запада, представить средневековую Россию государством чисто восточного типа. Он соглашался с Н. П. Павловым-Сильванским, признававшим коренное сходство древнерусского общественного быта с западноевропейским, феодальным,<sup>28</sup> хотя при этом его не удовлетворяло отрицание историком какого бы то ни было своеобразия в древнерусском феодализме. С точки зрения Г. В. Плеханова, «...там, где отсутствует коренное несходство, может быть налицо несходство второстепенное, придающее все-таки достойное замечания „своеобразие“ изучаемому процессу. Поэтому отрицательное — и, в общем, очень удовлетворительное у Павлова-Сильванского — решение старого вопроса о полном своеобразии русского исторического процесса еще отнюдь не исключает вопроса об его относительном своеобразии».<sup>29</sup>

В частности, Г. В. Плеханов указывал, что на Руси вследствие особых обстоятельств, сдерживавших рост производительных сил, движение общественной мысли совершалось медленней, нежели в западноевропейских странах, находившихся в более благоприятных условиях экономического развития.<sup>30</sup> В качестве другого принципиального момента он выделял взаимоотношения светской и духовной власти. И на Руси, и на Западе, признавал Г. В. Плеханов, именно борьба между ними послужила первым сильным толчком к формированию общественной мысли, хотя при этом мыслители приходили к разным выводам отно-

<sup>23</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч. 1. С. 12.

<sup>24</sup> Ключевский В. О. Западное влияние в России XVII века // Вопр. философии и психологии. 1897. Кн. 36 (1). С. 138.

<sup>25</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 19. С. 168—169.

<sup>26</sup> Новичук М. Т. Г. В. Плеханов и его труды по истории философии. М., 1960.

<sup>27</sup> Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. СПб., 1909. Т. 1. С. 105.

<sup>28</sup> Павлов-Сильванский Н. П. Феодализм в древней Руси. 2-е изд. М., 1924.

<sup>29</sup> Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. С. 9.

<sup>30</sup> Там же. С. 133.

нительно вопроса о том, какая власть выше — светская или духовная. «На Западе, — писал он, — соотношение общественных сил в течение долгого времени решало этот последний вопрос в пользу „святительской“ власти; на Руси... наоборот, в пользу власти земной — сначала великокняжеской, потом царской».<sup>31</sup>

На основании этих своих соображений Г. В. Плеханов сформулировал чрезвычайно ценное в методологическом плане обобщение, согласно которому история древнерусской мысли, будучи типологически сходна с историей западноевропейской мысли, включает в себе и относительно своеобразие, обусловленное своеобразием экономической и политической жизни средневековой Руси. «... В этом относительном своеобразии, — подчеркивал он, — в этих второстепенных, но все-таки очень важных особенностях русского общественного развития и надо искать объяснения своеобразных черт, наблюдаемых в ходе нашего умственного развития и в нашем так называемом народном духе».<sup>32</sup>

Таким образом, разработанный Г. В. Плехановым способ историко-философского анализа, дополняя и углубляя революционно-демократическую историографию, открывал действительные перспективы в изучении духовного наследия отечественного средневековья. И этому способствовало прежде всего лежащее в его основе материалистическое понимание истории.

В советский период изучение древнерусской философии на первых порах сдерживалось распространением вульгарного социологизма и нигилистическим отношением к прошлому. Ложное понимание актуальности исторических исследований способствовало вытеснению проблем древней и средневековой истории, что привело к потерям в области истории отечественной культуры.<sup>33</sup>

Положение стало выправляться с середины 30-х гг. С этого времени начинается систематическое изучение эпохи русского феодализма, выходят обобщающие труды по социально-политической тематике, литературе, искусству, растет число источниковедческих публикаций.

Появляются и первые исследования историко-научного характера, в их числе книга Т. И. Райнова «Наука в Рос-

<sup>31</sup> Там же. С. 137.

<sup>32</sup> Там же. С. 11.

<sup>33</sup> Сахаров А. М. Методология истории и историография. М., 1981. С. 153—179.

сии XI—XVII веков». В ней дается обширная сводка сведений по всем разделам средневековой науки, которые обращались в Древней Руси. По мнению автора, частью они были восприняты через византийское посредничество из античного наследия, частью же получены путем практической деятельности, общения с природой. Вместе с тем он утверждал, что вследствие слабости собственной культуры средневековая Русь еще не могла в полной мере усвоить полученные из Византии теоретические знания; в «русских пересказах» они обеднялись, уменьшалась их связность, систематичность. Кроме того, они никак не входили в соприкосновение с эмпирическими познаниями, добытыми самими русскими, и потому те и другие существовали обособленно, «не сливаясь в сколько-нибудь однородную картину».<sup>34</sup> В рамках этой дуализированной методологии и осуществляет Т. И. Райнов анализ «донаучных и естественнонаучных воззрений на природу», как сказано в подзаголовке к книге, в памятниках древнерусской книжности.

В 50—60-е гг. наряду с исследованиями по истории отечественного свободомыслия появляются и историко-философские работы обзорного характера.<sup>35</sup> Однако они еще не были свободны от влияния концептуальных схем до-революционной историографии. Так, в соответствующем разделе «Истории философии» (авторы О. В. Трахтенберг и М. Т. Иовчук) утверждалось: «В условиях натурального, замкнутого феодального хозяйства, сравнительно медленного развития техники и засилья церковной идеологии вопросы теории познания еще не привлекали к себе внимания русских мыслителей-„книжников“. Теоретическая мысль в Древней Руси была устремлена главным образом на решение вопросов политики и социологии, ре-

<sup>34</sup> Райнов Т. И. Наука в России XI—XVII веков: Очерки по истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. М.; Л., 1940. С. 22. Намеченное Т. И. Райновым направление получило дальнейшее развитие в трудах многих советских исследователей (см.: Кузакоев В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X—XVII вв. М., 1976; Отамановский В. Д. Борьба медицины с религией в Древней Руси. М., 1965; Симонов Р. А. Математическая мысль Древней Руси. М., 1977; Естественнонаучные знания в Древней Руси. М., 1980, и др.).

<sup>35</sup> См., например: Козлов Н. С. Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья (IX—XVI вв.). М., 1961; Покровский В. С. История русской политической мысли (XI—XVII вв.). М., 1951. Вып. 1.

лигии и морали».<sup>36</sup> Выдвинутый здесь аргумент в виде ссылок на замкнутое, натуральное хозяйство и засилье церковной идеологии при объяснении специфики древнерусской мысли совершенно неубедителен. Ведь в средние века подобные же условия были и в других государствах — Индии, Китае, Византии, однако вряд ли кто воспользуется данным обстоятельством для дегносеологизации духовного наследия этих стран.

Воздействие экономических факторов на развитие философии, как известно, осуществляется не прямо, а преимущественно через их политическое выражение. Экономика не создает в философии ничего нового, она только определяет вид изменения и дальнейшей эволюции имеющегося налицо мыслительного материала.<sup>37</sup>

Точно так же обстоит дело с господством теологии. Оно объясняет своеобразие теории познания в философии эпохи феодализма, но не является достаточным основанием для отрицания таковой вообще. Как отмечает В. В. Соколов, гносеологические аспекты средневековой теологии определяются специфичностью функций понятия христианско-монотеистического бога. Одна из них — «мистифицирующая»: «Она выражается в набрасывании покров таинственности на все бытие и в особенности на сферу индивидуально-социальной деятельности человека, в подчеркивании принципиальной непознаваемости множества особо важных ее сторон и в зависимости человека, в меру такой непознаваемости, от милости внешних, по отношению к нему, сверхъестественных сил, за которыми всегда скрыт таинственный сверхприродный бог. Но человек, как познающее и действующее существо, — продолжает В. В. Соколов, — добивается все больших успехов, и религия не может их игнорировать, чтобы не потерять всякие контакты с реальным человеком. Отсюда вторая, противоположная первой, функция понятия бога, которую мы назвали бы интеллектуализирующей. Если первая функция — прежде всего религиозная, то вторая — прежде всего философская».<sup>38</sup> К этому следует добавить, что

в разные века и в разных странах перевес брала то одна, то другая функция понятия бога, но несмотря на это обе они присутствовали в теологии, раздвигая ее и внося дисгармонию в религиозное мышление. В. К. Чалоян не без основания полагал, что в отличие от других эпох в средневековый период борьба материализма и идеализма совершалась внутри самой теологии, проявляясь в форме коренного несоответствия между онтологической и гносеологической трактовками основного вопроса философии. С его точки зрения, вопрос об отношении природы и бога («этот основной вопрос о сущем — онтологии») средневековые мыслители, как правило, решали идеалистически — в пользу первичности бога и вторичности природы; вопрос же об отношении природы и человеческого мышления («основной вопрос учения о познании — гносеологии») они истолковывали нередко «материалистически» — в пользу первичности природы, материальных вещей и вторичности мышления человека, его познания.<sup>39</sup>

Таким образом, философия в средние века была заключена в самой теологии, что и обусловило бытие ее «в неразумной форме».<sup>40</sup> Тем не менее она не может быть искусственно отделена от теологии, представлена помимо нее. Средневековая философия развивалась внутри теологии, используя ее категории и определения. Поэтому она пронизана спорами о том, что такое истина, какие пути ведут к познанию бога — человеческий разум или откровение, какова природа самого разума и т. д. Эти споры — составная часть истории философии, исторического развития теории познания.

В контексте сказанного особый интерес представляют историко-философские труды М. Н. Тихомирова.<sup>41</sup> С его точки зрения, как и латинский Запад, средневековая Русь пользовалась наследием античного мира, несмотря на различие форм освоения классической образованности западноевропейскими и древнерусскими книжниками. На Западе, отмечал он, античная культура была доступна каждому грамотному человеку. Ему не нужно было учиться чужому языку, чтобы читать латинских авторов, потому

<sup>36</sup> История философии: В 4-х т. М., 1957. Т. 1. С. 265.

<sup>37</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 420.

<sup>38</sup> Соколов В. В. Соотношение античных и средневековых мотивов в толковании предмета философии Давидом Непобедимым // Давид Непобедимый. Ереван, 1983. С. 64. См. также: Соколов В. В. Традиционное и новаторское в гносеологии великих философов XVII века // Вопр. философии. 1979. № 8.

<sup>39</sup> Чалоян В. К. Развитие философской мысли в Армении: (Древний и средневековый период). М., 1974. С. 7—8.

<sup>40</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 380.

<sup>41</sup> Тихомиров М. Н. 1) Античное и византийское философское наследие в Древней Руси. М., 1963; 2) Философия в Древней Руси // Русская культура X—XVIII веков. М., 1968. С. 90—171.

что латинский язык лежит в основе итальянского, французского и испанского языков. Положение Руси было иное. Она начинала приобщаться к античной традиции в обстановке церковной зависимости от Византии, которая к тому времени уже «далеко отошла от античности». Кроме того, главными переводчиками и авторами на Руси были, как правило, духовные лица, чаще всего монахи. Они, естественно, брали из Византии в первую очередь то, что было создано для прославления христианства и посярмления других религий, чем и объясняется «скудость сведений о древнегреческих философах в наших древнерусских сочинениях».<sup>42</sup>

Наибольший интерес в методологическом плане представляет мысль М. Н. Тихомирова о наличии в древнерусской мысли двух тенденций: «аскетической», монашеской, и светской, непосредственно связанной с действительной жизнью. В русле последней, по мнению ученого, и зарождается отечественная философия, общее направление которой было «таким же схоластическим, как и в других странах Западной Европы».<sup>43</sup> Данный вывод способствовал преодолению в историографии традиционного пнетета перед латинским средневековьем, легализовал историко-сравнительный метод в изучении умственной жизни Древней Руси.

К исследованиям М. Н. Тихомирова тесно примыкает и раздел о древнерусской философии в книге А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия XI—XIX веков». Авторы также признают, что вместе с христианством Киевская Русь восприняла в какой-то степени идеи античной философии и что вследствие этого ее «общественная идеология... мало чем отличалась от идеологических движений на Западе».<sup>44</sup> Новым в их исследовании явился подход к древнерусским ересям; согласно их взгляду, именно по линии народно-еретических воззрений совершался «первоначально процесс обособления философии от религии».<sup>45</sup> Такое осмысление ересей было несомненно шагом вперед в разработке методологии историко-философского познания, поскольку оно позволяло включать в орбиту истории древнерусской философии не

только рецепции античной мысли, но и духовные проявления национального развития. Вместе с тем авторы неправомерно допускают сведение всей самобытной русской мысли средневековья к еретическим учениям, оставляя в ведении церкви, церковной истории большие массивы памятников литературно-публицистического и житийно-учительного характера.

В связи с этим в работах последних лет на первый план выступили проблемы источниковедения. Однако в подходе к ним выявились существенные расхождения. Одни исследователи под философским источником стали понимать преимущественно такие древнерусские памятники, в которых так или иначе отразились идеи и учения античной эпохи. Другие, напротив, предлагают «не ограничиваться исследованием крайне малочисленных текстов, непосредственно манифестирующих собственно философские идеи, а выявить философско-мировоззренческие основания, заложенные в подтексте сочинений, которые невозможно однозначно рассматривать как собственно философские».<sup>46</sup>

На наш взгляд, для философской оценки древнерусского литературного памятника существенным является то, что умственное развитие средневековой Руси определялось теми же условиями, что и на Западе, именно: взаимной борьбой светской и духовной власти. Эта борьба стимулировала появление публицистики, превращая ее в орудие противоборствующих политических тенденций. При этом стержнем церковной книжности становится мистика, критическое неприятие опытного знания, философии. Иным предстает светское направление. Оно исходит из потребностей великокняжеского централизма, развивает принципы рационализма и свободомыслия, хотя и остается в рамках богословской теории. Однако, по выражению Ф. Энгельса, главное в средневековой мысли — «не сама теория, а сопротивление авторитету церкви».<sup>47</sup> От-

<sup>42</sup> Горский В. С. Предисловие // Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983. С. 8.

<sup>47</sup> Архив Маркса и Энгельса. М., 1948. Т. 10. С. 300. Это, конечно, не значит, что само по себе сопротивление церкви не имело теоретического выражения. В этом случае критерием должно служить другое положение Ф. Энгельса: «Теоретическое мышление каждой эпохи... это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 366).

<sup>42</sup> Тихомиров М. Н. Философия в Древней Руси. С. 101.

<sup>43</sup> Там же. С. 129.

<sup>44</sup> Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970. С. 57.

<sup>45</sup> Там же. С. 58.

сюда ясно, что характер древнерусского источника находится в непосредственной связи с конкретной политической ситуацией: он является философским в той мере, в какой выражает интересы мирской, светской жизни, и остается сугубо теологическим, если исходит из целей и задач церковной политики. Конечно, подобное различие достаточно условно, тем не менее оно предохраняет от «оцерковления» древнерусского историко-философского процесса, которое все еще не до конца преодолено в нашей литературе.

При разработке проблем методологии историко-философского познания духовной культуры средневековой Руси принципиально важно учитывать достижения историко-литературной науки. Творческое использование конкретных фактов, теоретических результатов и методологического инструментария литературоведения открывает перед историком философии возможность углубить необходимые для развития его собственного предмета идеи, полнее уяснить себе социальную и духовную атмосферу исследуемых философских учений.<sup>48</sup> В особенности это касается истории древнерусской литературы, которая вследствие синкретичности самой древнерусской книжности органично включает историю идеологии, историю борьбы философских идей и тенденций эпохи отечественного средневековья.

Трудами А. С. Орлова, С. П. Обнорского, В. П. Адриановой-Перетц, Н. К. Гудзя, И. П. Еремина, Н. А. Мещерского, Д. С. Лихачева и других советских ученых окончательно отвергнуто представление о несамостоятельном, подражательном характере русской литературы и литературного языка XI—XVII вв., показаны их «своеземные», национальные истоки.

Так, С. П. Обнорский, анализируя язык «Русской Правды», «Поучения Владимира Мономаха», «Моления Даниила Заточника» и «Слова о полку Игореве», пришел к выводу о «русской основе нашего литературного языка, а соответственно — о позднейшем столкновении с ним церковнославянского языка и вторичности процесса проникновения в него церковнославянских элементов».<sup>49</sup> Тем

<sup>48</sup> Подробнее см.: *Мальшев М. А. История философии и история литературы: проблема взаимодействия* // Филос. науки. 1984. № 4

<sup>49</sup> *Обнорский С. П. Очерки по истории русского литературного языка*. М.; Л., 1946. С. 6.

самым опровергалось господствовавшее в историографии мнение, будто русский литературный язык в своем зарождении был не русским, а церковнославянским (древнеболгарским) языком, пришедшим на Русь в связи с принятием христианства в богатой церковно-богослужебной и иной церковно-религиозной книжности, представлявшей собой перевод с греческого языка на болгарский.<sup>50</sup>

Непосредственным развитием идей С. П. Обнорского явились исследования В. П. Адриановой-Перетц. В них аргументированно обосновывается тезис, что «данные историко-литературного стиля подтверждают показания литературного языка: и светский литературный стиль Древней Руси возник на местной образной основе...».<sup>51</sup> Устная народная поэзия не только создала почву для усвоения библейско-византийской системы изобразительных средств через церковно-славянские переводы, но и обусловила самый характер их восприятия: «... чужое воспринималось в свете привычных художественных представлений». «С этими представлениями, — пишет В. П. Адрианова-Перетц, — боролись наиболее рьяные проводники нового христианского мировоззрения и насадители новой литературной культуры, опиравшейся на византийско-славянские образцы; но даже изгоняя из молодой русской литературы то, что напоминало о поэзии дохристианского периода, русские писатели XI—XII вв. не могли совершенно оторваться от нее. Если „русский Златоуст“ и не вводил в свой стиль прямых отзвуков устной поэзии, то все же отбор изобразительных средств своих византийских учителей он производил в свете опыта этой поэзии».<sup>52</sup>

В трудах Д. С. Лихачева основной акцент сделан на выявлении национально-самобытных элементов в древнерусской литературе и искусстве, причем изыскание последних подчинено раскрытию сущности отечественной культуры «переходного периода» — конца XVII — начала XVIII в. Д. С. Лихачев справедливо считает, что «только изучая движение литературы, мы можем понять и ее национальное своеобразие».<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Там же, С. 4.

<sup>51</sup> *Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси*. М.; Л., 1947. С. 5.

<sup>52</sup> Там же, С. 11.

<sup>53</sup> *Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили*. Л., 1973. С. 8.

Это теоретическое положение исключительно важно и для истории русской средневековой философии, в которой, как ни странно, до сих пор отсутствует стремление по-настоящему изучать древнерусскую философию как развивающуюся систему; вместо этого в большинстве работ преобладает метод изолированного описания идей того или иного мыслителя-книжника без выяснения того, какое место он занимает в общей цепи развития древнерусской мысли.

Д. С. Лихачев, раскрывая содержание приведенного выше тезиса, выделяет два существенных фактора, оказавших, по его мнению, преимущественное воздействие на становление древнерусской литературы и обусловивших ее национальное своеобразие. Это, во-первых, потребности светского общественного быта. По мнению автора, в созданном Владимиром Святославичем огромном раннефеодальном государстве восточных славян отсутствовали достаточно прочные экономические и политические связи между различными его областями. В результате упрочивались удельные отношения, которые и отличали Русь от Византии и Болгарии с их строгой централизацией. А чтобы как-то удержать единство, полагает Д. С. Лихачев, «требовались высокая общественная мораль, высокое чувство чести, верности, самоотверженности, развитое патриотическое сознание и высокий уровень словесного искусства — жанров политической публицистики, жанров, воспевающих любовь к родной стране, жанров лиро-эпических».<sup>54</sup> Ничего подобного не могла дать переводная литература, так как ни для Византии, ни для Болгарии такие проблемы не были актуальными. Древнерусским книжникам приходилось самим создавать соответствующие литературные формы, опираясь прежде всего на народное историческое самосознание, на фольклор, ставший, таким образом, вторым фактором проникновения национальных элементов в древнерусскую книжность. По своей же мировоззренческой направленности «фольклор был и остался еси не языческим, то по крайней мере не христианским».<sup>55</sup>

Из всего сказанного видно, что в ряде наиболее значимых моментов историко-литературная наука по уровню методологической оснащенности оказывается более соот-

<sup>54</sup> Там же. С. 55.

<sup>55</sup> Там же. С. 45.

ветствующей задачам изучения духовной культуры русского средневековья, нежели историко-философская наука.

Интерес к древнерусской философии значительно ожил в конце 70-х—начале 80-х гг. Этому в немалой степени способствовала подготовка к празднованию 1500-летия Киева. Во Всесоюзной научной конференции, посвященной юбилею «матери русских городов», приняли участие около 400 ученых, причем свыше трети из них выступили с докладами и сообщениями историко-философского содержания.<sup>56</sup>

Актуализации средневековских исследований в современных условиях содействуют и те идеологические процессы, которые возникли в связи с приближающимся 1000-летием христианизации Руси. Особое место при этом отводится древнерусской философии. В буржуазно-националистических и клерикальных кругах Запада всячески муссируется ложный тезис о том, будто ей не присуще рациональное начало, что она «исконно» и «самобытно» связана с религией. Наши идейные противники разглагольствуют о «монашеском» происхождении отечественной культуры, ее экклезиастической направленности и т. п. Сходную точку зрения проводят и идеологи русского православия, изображающие монастыри на Руси «центрами не только духовного окормления новопросвещенной паствы, но и книжного просвещения».<sup>57</sup>

Марксистская наука отнюдь не отрицает ни того, что монастыри в прошлом действительно играли важную роль в распространении просвещения и грамотности, ни того, что на протяжении нескольких столетий монашество выступало ведущей идеологической силой, определявшей тенденции развития древнерусской мысли. И все же само по себе это не может служить основанием для полной сакрализации умственной жизни Руси в эпоху средневековья. Хотя мировоззрение эпохи феодализма было теологическим, философия не прекратила своего существования даже тогда, когда она стала служанкой религии. «... Философия, — писал К. Маркс, — сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой сто-

<sup>56</sup> Филос. науки. 1982. № 6. С. 154—157. Частично материалы конференции опубликованы в кн.: Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984.

<sup>57</sup> Журн. Моск. патриархии. 1982. № 1. С. 6.

роны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере».<sup>58</sup> Процесс выработки философии и высвобождения ее из религиозной оболочки на Руси и на Западе протекал одинаково, несмотря на различные политические соотношений и духовных традиций.

В предлагаемой читателю книге предпринята попытка осмыслить развитие русской философской мысли в эпоху средневековья, с XI по XVI в. Автор, конечно, сознает, что решение этой задачи осложняется рядом обстоятельств — пока еще не вполне систематизирован источниковедческий материал, спорна атрибуция многих памятников, не совсем ясно их происхождение и т. д. И все же незавершенность частных исследований не должна служить препятствием для сколько-нибудь широких теоретических обобщений. В противном случае наука рискует утратить свое фундаментальное значение и превратиться в тот «короб бакалейщика», в котором есть все, кроме необходимого.

Несомненно, факты — воздух науки, однако, говоря словами П. Я. Чаадаева, их никогда не хватит для обоснования самого скромного вывода и вместе с тем вполне достаточно, чтобы все понять со времен Адама и Евы. Вот почему простое собирание фактов никогда не было сугубой прерогативой науки, тем более историко-философской. История философии — это прежде всего концептуальное обобщение, система. В ней не только реализуется субъективное видение исследователем национальной истории, но и понимание им сущности философии, ее специфики. Это понимание, само собой разумеется, не может претендовать на абсолютную завершенность, полноту. Под влиянием реальных потребностей и развивающихся знаний наука постоянно производит переоценку сложившихся историографических канонов, рисуя прошлое философской мысли всякий раз иначе, в новой перспективе.

«История научной мысли, подобно истории философии, религии или искусства, — писал акад. В. И. Вернадский, — никогда не может дать законченную неизменную картину, реально передающую действительный ход событий, так как эти давно бывшие события выступают в разные времена в разном освещении, так или иначе отражают современное исследователю состояние научных знаний. В этой об-

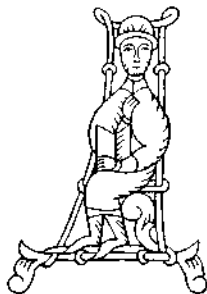
ласти научных изысканий историк, даже больше, чем где-либо, переносит в прошлое вопросы, волнующие современность, сам создает, если можно так выразиться, материал своего исследования, оставаясь, однако, все время в рамках точного, научного наблюдения. Поэтому в истории науки постоянно приходится возвращаться к старым сюжетам, пересматривать историю вопроса, вновь ее строить и переделывать».<sup>59</sup>

Данное обстоятельство отчасти объясняет мотивы предпринятого автором труда и вместе с тем может в какой-то мере служить оправданием имеющихся в нем несовершенств и недостатков.

<sup>58</sup> Вернадский В. И. Избр. труды по истории науки. М., 1981. С. 191—192.

<sup>59</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. I. С. 23.

ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА  
И ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕОЛОГИИ  
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЦЕРКВИ



ля уяснения специфики идеологических преобразований, приведших к возникновению отечественной средневековой философии, необходимо хотя бы в общем плане осмыслить социально-исторические и политические процессы периода формирования древнерусской раннефеодальной государственности.

Эпоха славянских передвижений, завершившаяся разделением славян на восточных и западных, восстанавливается в значительной мере на основании письменных источников. Как самостоятельная этническая группа славяне упоминаются под именем венедов<sup>1</sup> еще в первых веках нашей эры. Местом их первоначального расселения был район в бассейне Вислы.

Во времена Тацита славяне начинают передвигаться в южном и восточном направлениях. В результате, как свидетельствует готский историк Иордан, к VI в. формируется три больших подразделения славян: 1) склавины, занимавшие территорию к северу от Дуная между Днестром, средним течением и верховьем Вислы, 2) анты, расположившиеся в междуречье Днестра и Днепра на берегу Черного моря, и 3) собственно венеды, обитавшие в районе Повисленья, к северу от антов и склавинов.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «Венеды, — пишет М. И. Артамонов, — несомненно, не само название славян: так называли их западные соседи — германцы, которые сохранили это название славян до позднего средневековья. Однако нет уверенности в том, что термин „венеды“ относился только к славянам, что он не был собирательным обозначением разных народов на указанной выше (между Карпатами и Балтийским морем. — А. З.) территории...» (Артамонов М. И. Вопросы расселения восточных славян и советская археология // Проблемы всеобщей истории: Историограф. сборник. Л., 1967. С. 39).

<sup>2</sup> Известный исследователь раннеславянских древностей И. И. Ляпушкин в данной связи замечает: «В силу каких причин в VI в. для

С антов и начинается история восточных славян. Сложению антских племен в государственное образование долгое время препятствовали авары, вторгшиеся во второй половине VI—начале VII столетия в Повисленья и поставившие в зависимость от себя склавинов и антов. Поэтому вплоть до VIII в. анты жили отдельными племенами, имея, по словам летописца, «обычай свои, и законъ отецъ своих и преданья, кождо свой нравъ».<sup>3</sup>

Наиболее воинственными среди них были поляне. Главные их центры находились южнее Киева, на Роси и на Тясмине, где складывалась богатая дружинная культура, достигшая своей зрелости к VI в. Создатели этой культуры носили имя русов и, как полагает Б. А. Рыбаков, их племенной союз стал «прочным ядром антских племен с подвижным населением».<sup>4</sup> Именно поляно-русы выстояли в борьбе с аварами и положили начало политической консолидации восточных славян.

Централизация государства и преобразование языческого пантеона. Образование древнерусского государства завершилось только во времена князя Олега (ум. 912). При нем Киевская Русь, постепенно включая в свой состав все земли антских племен, занимает ключевые позиции в международной торговле и политике. С ней вынуждены считаться такие могущественные державы, как Арабский халифат и Византия, которые всеми средствами пытаются привлечь ее на свою сторону. Престиж молодого государства особенно возрастает при князе Святославе Игоревиче (ум. 972), сокрушившем опасного соперника — Хазарский каганат. С киевскими властелинами ищет союза римский папа.

После гибели Святослава Игоревича между его сыновьями разгорелась кровавая борьба за киевский пре-

отдельных групп славян, ранее называемых венедями, возникли разные имена — венеды, склавины и анты, — сказать трудно. В источниках не содержится данных, которые позволили бы отличить одну группу от другой и на этой основе осмыслить их деление. Больше того, источники довольно согласно и настойчиво объединяют их, подчеркивая их близость, единство: у них один и тот же язык, они ничем не отличаются друг от друга по внешнему виду, одинакова их жизнь и законы, а в прошлом они имели и одно имя — споры» (Ляпушкин И. И. Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства. Л., 1968. С. 10).

<sup>3</sup> Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 14 (далее ПВА).

<sup>4</sup> Рыбаков Б. А. Город Кия // Вопр. истории. 1980. № 5. С. 37.



стал. Победителем вышел Владимир, сын Малуши, ключницы княгини Ольги, — «робичич», как сказано о нем в «Повести временных лет». В 980 г. он стал великим князем, «самовластцем земли русьской». Подчинив своей власти все восточнославянские племена («овы миром, а непокоривыя мечем») <sup>5</sup> и желая окончательно упрочить свой правовой и политический статус, он приступает к осуществлению идеологической реформы.

Первоначально Владимир Святославич хотел ограничиться одним преобразованием местного языческого пантеона, выделив в нем в качестве главного дружинного бога войны поляно-русов Перуна. «... И постави, — сказано об этом в летописи, — кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарыгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричуще я (их) богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесомъ, и оскверняху землю требами своими». <sup>6</sup> Кроме Киева капище Перуна сооружается также в Новгороде на берегу Волхова. Входившие в состав древнеславянского пантеона боги были покровителями разных восточнославянских племен, и главенство над ними Перуна символизировало зависимость последних от великокняжеской власти.

Однако эта реформа Владимира Святославича не принесла желаемых результатов. Во-первых, она не смогла погасить центробежных тенденций, раздиравших политический организм молодого древнерусского государства, хотя именно к этому стремился киевский князь. Во-вторых, благодаря ей Русь обособлялась не только от таких великих держав средневекового мира, как Византия и Рим, но также и от других славянских государств, ставших к тому времени христианскими. Все это в конечном счете убедило князя Владимира в необходимости разрыва с традиционным язычеством и проведения христианской реформы.

**Крещение Руси: выбор византийской ориентации.** Христианизация Киевской Руси принадлежит к разряду таких исторических событий, которые Гегель называл «скрытыми революциями, совершающимися в самом духе

<sup>5</sup> Иларион. Слово о законе и благодати // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. проф. А. И. Пономарева. СПб., 1894. Вып. 1. С. 70.

<sup>6</sup> ПВА. Ч. 1. С. 56. Точно так же поступают князья и ханы других раннефеодальных государств (см.: Плетнева С. А. Хазары. М., 1976. С. 59).

века». <sup>7</sup> Она породила обширную историографию, столь же противоречивую, как и сама эта проблема.

В нашей литературе вплоть до 30-х гг. преобладала преимущественно отрицательная оценка этой реформы Владимира Святославича, в особенности ее культурно-исторического содержания. М. Н. Покровский, в частности, утверждал, что с приходом христианства в культурном отношении Русь осталась прежней — варварской и невежественной. Единственным новым явлением, на его взгляд, было монашество, заложившее фундамент духовной иерархии. <sup>8</sup> С ним полностью соглашался Н. М. Никольский. Полагая, что христианская мифология и культ совершенно не подходили к условиям жизни Древней Руси, он сводил принятие православия к простой легализации уже имевшейся на Руси церковной организации. <sup>9</sup> Не менее ограниченным был и подход С. В. Бахрушина, который в реформе 988 г. усматривал единственно желанное киевского князя породниться с византийским царствующим домом. <sup>10</sup>

Критикуя воззрения этих историков, И. У. Будовниц справедливо отмечал, что вопрос о крещении Руси необходимо связывать с внутренним развитием восточнославянского государства. Приход христианства означал неудовлетворенность великокняжеской власти традиционным язычеством. Именно ей принадлежала инициатива введения новой религии. Однако отсюда автор неправомерно заключал, что христианизация была актом сугубо правительственным, нисколько не отразившим тенденции самой народной жизни, общественного развития. Он даже отрицал массовое обращение древних русичей, как это описывают «Повесть временных лет» и другие памятники XI в., признавая такие описания позднейшими интерполяциями. <sup>11</sup>

Остановимся прежде всего на анализе тех предпосылок, которые не просто привели к замене местных веро-

<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 184.

<sup>8</sup> Покровский М. Н. Очерки истории русской культуры. 6-е изд. Курск, 1924. С. 218.

<sup>9</sup> Никольский Н. М. История русской церкви. 2-е изд. М.: Л., 1931. С. 46—48.

<sup>10</sup> Бахрушин С. В. К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. 1937. Кн. 2. С. 40—42.

<sup>11</sup> Будовниц И. У. К вопросу о крещении Руси // Вопр. истории религии и атеизма. М., 1956. Вып. 3. С. 419—420.

ваний «пришлым учением христиан», но определяли целе-направленный выбор последнего по византийскому обряду.

Владимир Святославич, как известно, приступая к новой реформе, не сразу остановился на христианстве. Летописец, повествуя об «испытании вер», отмечает, что князь поначалу «послушаше сладко» миссионеров ислама, а византийцам, убеждавшим его принять религию Христа, отвечал: «Пожду и еще мало».<sup>12</sup> Когда же дело было решено в пользу христианства, он опять-таки предпочел получить крещение из Византии, а не из Рима, несмотря на уговоры и просьбы папской курии.

Это объяснялось главным образом спецификой взаимоотношений между Константинополем и Киевом. Составной частью византийской дипломатии была пропаганда церковной доктрины. Императоры и патриархи пользовались любым предлогом, чтобы внедрить христианство среди «варварских» народов. Русь здесь занимала особое место. В результате политико-миссионерских усилий «второго Рима» в Киеве постепенно росла прослойка «новых людей», для них была сооружена соборная церковь Ильи Пророка. Значительной христианизации подверглась и княжеская дружина, о чем ясно свидетельствует договор князя Игоря с греками 945 г.<sup>13</sup>

Серьезным достижением византийской дипломатии было обращение княгини Ольги (955 г.). Со своей стороны, она пыталась крестить князя Святослава, убеждая его в том, что если он перейдет в новую веру, «все имут тоже створити».<sup>14</sup> И хотя эта попытка не увенчалась успехом, однако она и не осложнила начинаний Ольги. Позднее именно пример Ольги повлиял на религиозные ориентации «боляр» и «старцев» Владимира Святославича: «Аще бы лихъ законъ гречьский, — убеждали они своего князя, — то не бы баба твоя прияла, Ольга, яже бе мудрейши всех человекъ».<sup>15</sup>

При выборе новой религии в древнекиевском обществе несомненно учитывались также различия во взаимоотношениях между церковью и государством на Западе и в Византии. С момента распада империи Карла Великого (середина IX в.) западная церковь упорно добивалась

господства над светской властью. Римские иерархи открыто стали на путь папозезаризма и теократии. В соответствии с учением о «двух мечях», сформулированным еще папой Геласием I (V в.), они проповедовали, что оба меча, духовный и светский, вручены богом церкви и находятся в ее распоряжении; один употребляется для церкви, а другой — самой церковью; один — священством, другой — королями и воинами, но по воле и усмотрению священства.

Возвышению папства немало способствовали «Ажеисидоровы декреталии» — искусно сфальсифицированные тексты посланий и канонов, якобы принадлежавших римским иерархам первых веков христианства и подтверждавших верховенство папы в делах как церкви, так и светского, мирского правления. Декреталии обострили и без того сложные отношения между церковью и государством на Западе, стали источником бесконечных смут и раздоров в католическом мире.

Теократические претензии римских пап получили соответствующее идеологическое обоснование в церковном учении о государстве. Согласно этому учению, первоначально никакого государства не было и люди находились под непосредственным попечением самого бога. Но из-за бесчисленных грехов, совершенных ими, бог отменил свое попечение, и люди вынуждены были организоваться в государство. Стало быть, государство есть не что иное, как плод греха, творение безбожного язычества, а светская власть в свою очередь — это порождение «князя мира сего» — дьявола. «Кто не знает, — писал один из самых ярких сторонников этого воззрения папа Григорий VII, — что власть королей и князей ведет свое начало от незнющих бога, гордостью, хищничеством, коварством, убийствами, короче преступлениями всякого рода, приобретших ее от дьявола, чтоб со слепою страстью и невыносимую гордостью и неправдой господствовать над себе подобными». И далее он заключал: «Папа так превyšает императора, как солнце превосходит луну, а потому власть апостольского трона стоит далеко выше могущества королевского престола».<sup>16</sup>

Понятно, что Владимир Святославич, мечтавший об усилении великокняжеской централизации, не мог испы-

<sup>12</sup> ПВА. Ч. 1. С. 74.

<sup>13</sup> Там же. С. 38.

<sup>14</sup> Там же. С. 46.

<sup>15</sup> Там же. С. 75.

<sup>16</sup> Цит. по: *Вязигин А. С. Григорий VII: Его жизнь и общественная деятельность.* СПб., 1894, С. 45—46.

тивать влечения к западному христианству, в корне подорвавшему святость мирской власти. Поэтому он должен был предпочесть услуги константинопольского патриарха, исходя из того, что в системе византийской государственности духовная власть занимала подчиненное положение, всецело зависела от императора. Последний, называя себя «поставленным от бога епископом дел внешних», самовластно распоряжался делами церкви: назначал на церковные должности, созывал соборы, санкционировал постановления отцов церкви и т. д. Зависимость церкви от светской власти не подлежала обсуждению. «Ничто не должно совершаться в святейшей церкви против воли и приказаний императора», — говорил в VI в. патриарх Мина. Это убеждение сохранялось и в позднейшие времена. «Император, — сказано в одной византийской хронике XII в., — является для церкви высшим господином и хранителем веры».<sup>17</sup> Такая структура власти полностью отвечала политическим стремлениям князя Владимиром, и он, решившись на новую идеологическую реформу, естественно, избрал для себя византийский идеал царствующего дома.

Христианизация по византийскому обряду имела и то преимущество, что восточная церковь не связывала богослужение языковым канонем. В этом Константинополь принципиально расходился с Римом, который придерживался ортодоксальной теории трехязычия, признавая «богодухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки. Сама же западная церковь избрала своим официальным языком латынь, категорически запрещая употребление в литургии и церковной письменности любого другого западноевропейского языка. Подобная приверженность к латинскому языку, языку мертвому и совершенно непонятному для большинства населения католических стран, обуславливалась целым рядом причин, имевших актуальное значение для римской церкви. Во-первых, недоступность Библии и других церковно-религиозных книг для широких народных масс необычайно возвышала роль и авторитет церковной иерархии во главе с епископами и самим папой. Церковники становились единственными посредниками между богом и верующими, приобретая таким образом громадную власть над умами

людей. Во-вторых, запрещение перевода Библии на живые языки было, с точки зрения церкви, препоной для возникновения всяких еретических учений. Дело в том, что как раз в Библии эти учения находили идеологические основы для критики церковных догматов и установлений. Наконец, в-третьих, единство церковного языка по всей территории разноязычной Западной Европы значительно способствовало укреплению церковной организации, делало ее все больше независимой от местных влияний, еще сильнее приковывало местное духовенство к церковному центру — Риму, к главе церкви — папе.<sup>18</sup> Этому ничуть не мешало включение в число богослужбных языков еврейского и греческого, которые вовсе были неведомы в средневековых западноевропейских странах и, следовательно, не могли поколебать монистическую сущность католического «трехязычия».

Критика «трехязычной ереси» всегда была формой отпора притязаниям римской церкви на вселенское господство. В славянском мире ее начали первыми Кирилл и Мефодий. В «Житии Кирилла Философа» рассказывается, что, когда во время пребывания в Венеции его обвинили в создании новой грамоты, славянский просветитель отвечал:

Не идет ли дождь от бога на все равно? Или солнце такожде не сияет ли на все? Ни ли дыхаемъ на анерь равно вси? И како вы не стыдите се, три языки мнеше твчию, а прочимъ всемъ езыкомъ и племенемъ слепомъ велеше и глухомъ быти? Скажите ми: бога твореше немощна, яко не могуща дати, или завистлива, яко не хотеша? Мы же роды знаемъ доволны, книги умеюще и богу славу въздающе кждо своимъ езыкомъ. Яве же суть си: армени, перси, аваази, ивери, сугди, готфы, обри, турси, козари, араваляне, египты и инни мнози.<sup>19</sup>

Не на всех ли равно от бога проливается дождь? Или солнце не так же ли сияет на всех одинаково? И не одним ли воздухом дышим мы все? И как это вы не стыдитесь, выделяя только три языка, а прочие народы и племена обрекая на слепоту и глухоту?! Скажите мне: если рассуждать по-вашему, то не выходит ли, что бог либо немощен и не может дать письмо всем народам, либо же просто завистлив и не хочет этого? Но мы знаем немало народов, имеющих свои книги и воздающих богу хвалу каждый своим языком. Это — армяне, персы, аваази, иверки, согдийцы, готы, обры, турки, хазары, араваляне, египтяне и множество иных.

<sup>17</sup> Дилл Ш. Основные проблемы византийской истории. М., 1947. С. 71.

<sup>18</sup> Якубинский Л. П. История древнерусского языка. М., 1953. С. 79.

<sup>19</sup> Климент Охридски. Собрание сочинения. София, 1973. Т. 3. С. 106.

Эта вдохновенная проповедь, восхищавшая девнерусских книжников, была сурово осуждена римскими иерархами. Вскоре последовало запрещение славянского богослужения папой Иоанном X на церковном соборе в Сплите (927 г.). Его поддержал и папа Иоанн XIII. В изданной им булле об утверждении пражского епископства (967 г.) особо оговаривалось, что богослужение должно производиться там «ни в коем случае не по обряду болгарского народа, либо русского или на славянском языке, но в соответствии с папскими установлениями и распоряжениями... клириком, хорошо обученным в латинском языке».<sup>20</sup> Столь жесткая и бескомпромиссная борьба против славянского богослужения сопровождалась общей экспансией, предпринимавшейся папством в союзе с западноевропейскими феодалами с целью порабощения славянских народов.

Все это, конечно, учитывали древнекиевские реформаторы, отказываясь от услуг Рима. Крещение Руси по обряду восточного христианства, таким образом, было и закономерным, и единственно верным в обстановке сложных идеологических и политических соотношений. Отныне русское государство становилось под божие «заступничество», а великокняжеская власть получала прочную опору в проповеди ее божественного происхождения.<sup>21</sup> Таков во всяком случае был замысел инициаторов этой идеологической реформы.

**Церковь и великокняжеская власть.** Однако между политическими замыслами великокняжеской власти и их практической реализацией постепенно обозначается глубокий разрыв. Объясняется это тем, что формирование церковной организации на Руси происходило в период социально-экономического дробления, складывания удельных отношений, и первым толчком к их возникновению послужили действия самой великокняжеской власти: Владимир Святославич, как известно, поделал на склоне лет Киевскую державу между своими многочисленными сыновьями.<sup>22</sup> Этим он положил начало замене централизации

<sup>20</sup> Цит. по: Рамм Б. Н. Папство и Русь в X—XV веках. М.: Л., 1969. С. 21.

<sup>21</sup> Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: Историко-бытовые очерки XI—XIII вв. М.: Л., 1966. С. 120.

<sup>22</sup> Такова же была воля и Ярослава Мудрого, который незадолго до смерти «разделил им (сыновьям. — А. З.) грады, заповедав им не преступати предела братня, ни стонити» (ПВА. Ч. 1. С. 108).

династической системой, не позволившей его преемникам продолжить прежнюю церковную политику.

При крестителе Руси духовенство, завезенное из Византии, находилось в полной экономической зависимости от великого князя, имея в качестве источников своего обеспечения только десятину и церковные суды.<sup>23</sup> С момента феодализации страны перед церковью открылась возможность автономизации, отхода от великокняжеской власти на почве специфического иммунитета. Великие князья, пребывая в постоянных распрях с удельными князьями, нуждались в политической поддержке духовной власти. Чтобы привлечь ее на свою сторону, они нередко передавали ей собственные судебные-карательные функции и тем самым способствовали становлению государственной юрисдикции киевского митрополита, которая не совпадала с кругом судебных полномочий константинопольских иерархов,<sup>24</sup> но зато содержала аналог в нормах княжеского права, зафиксированных в «Русской Правде».<sup>25</sup>

Так было положено начало обособлению церкви от великокняжеской власти. Опираясь на удельные силы, церковь стала стремиться всячески ограничить и ослабить светское единодержавство, претендуя на роль главного связующего центра феодально-разобщенного государства. Убедительное подтверждение этого — печати киевских митрополитов. Начальные их варианты еще отражали зависимость главы древнерусской церкви от византийского патриарха. Крепнущая самостоятельность митрополитов ознаменовалась появлением на печатах их личных патрональных изображений. Позднее эти изображения были заменены общецерковным символом — изображением Богородицы. А со второй половины XII в. в печатах и титуле митрополита закрепляется важное новшество, ставшее с тех

<sup>23</sup> Шапов Я. Н. Церковь в системе древнерусской власти // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 291. Следует также заметить, что в первые десятилетия после крещения Руси земледелие вообще не играло существенной роли в хозяйственной жизни древнерусской церкви (Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1974. С. 87).

<sup>24</sup> Ярушевич Н. Церковный суд в России до издания Соборного Уложения Алексея Михайловича. Пг., 1917. С. 408; Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1900. Т. 1 (1-я пол.). С. 396.

<sup>25</sup> Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 302—305.

пор обычным, — понятие «всая Руси», обозначающее границы митрополичьей власти. Иначе обстояло дело с печатями киевских князей: в них не фиксировалось иерархическое превосходство их владельцев над остальными русскими князьями, и эпитет «великий» равно усваивается князьями разных территорий, «если эти князья были склонны к пышному самотитулованию».<sup>26</sup>

Следствием такого политического возвышения церкви в удельную эпоху явилось и ее идеологическое размежевание с великокняжеской властью. Оно выразилось прежде всего в различном отборе византийского наследия, в ориентации на разные духовные традиции восточно-христианской мысли.

**Византийские истоки монастырской идеологии.** Главным проводником церковного влияния на Руси стал Киево-Печерский монастырь. Его основателем, согласно летописи, был «некий человек... от града Любча», побывавший в тогдашней Мекке восточного христианства — Афоне и принявший там постриг с именем Антония. По возвращении в Киев он основал собственную «печерку» (скит), не удовлетворившись существовавшими монастырями и помня наставление святогорских старцев: «От тебе мнози черньци быти имуть».<sup>27</sup> Вскоре стала стекаться братия. В 1036 г. «стадо словесных овец» насчитывало 12 человек. Через сорок лет в монастыре подвизалось уже свыше 100 иноков. Быстро росло и его значение в религиозно-политической жизни древнерусского общества, о чем свидетельствует тот факт, что с середины XI в. до нашего времени монголо-татар около 80 печерских иноков занимали епископские кафедры. Столь мощное влияние монастыря объясняется той ролью, которую он сыграл в идеологическом обосновании и защите удельно-династической системы. Печерское иночество первым взяло под покровительство феодальное раздробление Руси, оно активно противодействовало политике и идеологии государственного централизма.

Рассматривая вопрос о формировании идеологии древнерусской церкви, важно иметь в виду, что ее определяющим источником была мистико-аскетическая доктрина византийского монашества, которая хотя и берет свое начало

<sup>26</sup> Янин В. А. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. М., 1970. Т. 1. С. 22.

<sup>27</sup> ПВА. Ч. 1. С. 105.

в теологии ранненеикийской эпохи, однако полностью развивается лишь со времени поражения иконоборческого движения в середине IX в.

В центре теологии христианского Востока стояла проблема отношения к миру, мирской мудрости. Уже в III—IV вв. в ней складывается два направления: одно умеренно рационалистическое, ставившее целью сочетание разума и веры в общей системе богопознания; другое — мистико-аскетическое, видевшее свое назначение в опровержении «велемудрых умозаключений» и догматической защите простой, «нерассуждающей» веры. Это второе направление и получило преимущественное значение на византийской почве.

Так, Афанасий Александрийский (295—373), отвергая разумное доказательство, «диалектику», которая, на его взгляд, зависит от «искусства составителей» и изменяется от человека к человеку, писал: «... У нас, христиан, таинство боговедения не в мудрости языческих умствований, но в силе веры, даруемой нам от бога Иисусом Христом».<sup>28</sup>

Христос, по учению самого Афанасия, есть совершенный бог. Он принадлежит области сверхъестественного, вечного и во всем противоположен «тварям». Свое бытие он обретает только в отце, и вне его нет ничего, что могло бы сообщить ему истинность. Отец и сын едины, они подобны по сущности и природе. Бог, пишет Афанасий, «имеет сына, рождение собственной своей сущности; и говоря о сыне и о рождении, не означаем ни страдания, ни разделения божией сущности...».<sup>29</sup> Следовательно, бог — это Христос, а Христос — это бог. Отец — в сыне, сын — в отце. Познание одного есть то же, что и познание другого: к истине ведет один путь. И путь этот — созерцание собственной души, которой врождено понятие о верховном владыке. Оттого она ничего не заимствует извне, но в самой себе черпает ведение и разумение бога. Это делает излишним всякое рассуждение о божественных предметах. Нельзя, например, спрашивать, где пребывает бог, почему он — бог, какова его сущность. Или, скажем, почему слово божие не таково, как наше. «Кто отваживается на подобные исследования, — заявлял отец

<sup>28</sup> Афанасий Великий. Творения. Свято-Троицкая лавра. 1903. Ч. 3. С. 238.

<sup>29</sup> Там же. 1902. Ч. 2. С. 197.

церкви, — тот безумствует... Лучше — недоумевающим молчать и веровать, нежели не верить по причине недоумения».<sup>30</sup> Тем самым Афанасий полностью перечеркивал какое бы то ни было значение рассудочного знания, философии в деле богопознания, сводя последнее к мистико-аскетическому переживанию, обряду.

Бесполезной считал философию и Иоанн Златоуст (344—407). По мнению этого церковного авторитета, все философские учения свидетельствуют лишь о «духовной немощи» их создателей, о их «тщеславии, дерзости и детском уме». Они не умели постичь бога, но зато совершали много такого, что оскорбляет даже невежественного человека. «Полезно ли, скажи мне, — вопрошал богослов, — питаться человеческим порождением, как делал Стагирит? Какая польза смешиваться с матерями и сестрами, как установил предводитель Стои философ Зенон?»<sup>31</sup> Так отец церкви осмеивал языческих мыслителей, объявляя пустыми и нелепыми их рассуждения о божественном.

Согласно Златоусту, истина возведена Христом и надо просто верить в его «слово», не стараясь доискиваться до сути, которая все равно непостижима. Пусть язычники злословят, признавая это безумием. Им не дано понять, что бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых. «Ибо чего не могла достигнуть внешняя мудрость, — писал Златоуст, — то совершенно буйством о Христе; оно разогнало мрак вселенной, оно ввело свет ведения. Но что такое буйство о Христе? То, когда мы укрощаем собственные помыслы, поднимающиеся безвременно, когда освобождаем и упраздняем свой ум от внешнего учения, чтобы тогда, когда нужно принимать Христово учение, он был ничем не занят и очищен для принятия божественных вещаний».<sup>32</sup>

В составленных им словах и поучениях, пользовавшихся громадной популярностью во всем христианском мире, в том числе и в Древней Руси,<sup>33</sup> Златоуст настойчиво проводил мысль о том, что царство небесное — это обитель тех, кто «волею жестокою жизнь възлюбил»,

<sup>30</sup> Там же. С. 308—309.

<sup>31</sup> Иоанн Златоуст. Слова и беседы на разные случаи. СПб., 1864. Т. 1. С. 163.

<sup>32</sup> Там же. С. 374—375.

<sup>33</sup> См.: Гранстрем Е. Э. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности XI—XIV вв. // Тр. отдела древнерусской литературы (далее ТОДРА). Л., 1974. Т. 29. С. 186—193.

«брачнымъ не покоришася закономъ», «мирьскыя сласти оудържашася», «доброую чсть нетьленна избраша», «целомудръствию обещахася» и т. д. Спасение служит наградой за жизненное страдание, сила которого прямо пропорциональна «неведению», «чистоте ума». Вот почему христианство, по Златоусту, повергло в прах «философское величие», отбросив тем самым все, чего достиг человеческий разум.<sup>34</sup>

Последующее развитие мистика Афанасия Александрийского и Иоанна Златоуста получила в творениях Исаака Сирина (VII в.) и особенно Симеона Нового Богослова (XI в.), идеолога афонского монашества.

Обсуждая проблему соотношения разума и веры, Исаак Сирин доказывал, что разум в человеке может быть двух родов — естественный и духовный. Первый предшествует вере, второй рождается из нее. Естественный разум вложен в человека самим богом, чтобы направлять его на «добрые дела» — молитву, милостыню, пост и т. п. Однако он может легко омрачиться «мирскими» страстями и таким образом отвлечь человека от бога. Поэтому надо строго контролировать естественный разум, не давая ему отступиться от «добрых дел», под влиянием которых он преобразуется в духовный и переходит в веру. В вере «упраздняется ведение, дела приемлют конец и чувства делаются излишними для употребления».<sup>35</sup>

Исаак Сирин видел назначение естественного разума исключительно в приобщении к высшей вере, вере созерцания и аскезы. На первый план он выдвигал внутреннее в человеке, его «сердечные тайны», переживания. Ничто земное не принадлежит этому миру, все ему чуждо, кроме всепоглощающей любви к богу, познание которого совершается в акте мистического самоуглубления, «исихии», т. е. безмолвной, мысленной молитвы.

Принцип веры как условия боговедения, обоснованный Исааком Сирином, был детально развернут афонским монахом Симеоном Новым Богословом, идеи которого получили распространение на Руси еще в домонгольский период, подготовив тем самым определенную почву для проникновения византийского исихазма в XIV—XVI вв.

<sup>34</sup> Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 344.

<sup>35</sup> Минин П. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад. 1915. С. 75.

Симеон категорически утверждал, что главным в человеке является наличие истинной веры: «Я только поверил слову божию и господь бог тотчас принял меня по сей вере», — писал он. Но вера без дел мертва. Поэтому Симеон соединил веру с «трудом и потом»: призывал к страданиям и умерщвлению плоти, к слезам, очищающим сердце, иступающим ум. Никакого другого пути к святости он не признавал, и только святостью обуславливал обнаружение в себе, в собственной душе, «света всесвятости духа», бога.

В мистической гносеологии Симеона Нового Богослова, выступающей своего рода христианизированным сколком неоплатонической теории познания, проблеме видений святого отводится особое место. Как, например, узнать, что они — не просто фантазии, плод обрядовой экзальтации и воображения? Видение святого, *ortasia*, отмечал Симеон, сопровождается невыразимой радостью, от которой святой становится «весь изумленным» и совсем не имеющим силы быть в себе.<sup>36</sup> Но, сознавая произвольность такого критерия, византийский мистик подчеркивал необходимость разграничить образное озарение и озарение внутренней мыслью, причем лишь последнее для него свидетельствовало о присутствии бога, сближении с ним. Образное же озарение, по мнению Симеона, «служит местом для демонов, по которому эти гнусные твари бродят туда и обратно, беря и смущая душу и превращая ее в подобное улью с трутнями прибежище пустых и суетных мыслей». А потому, наставляя богослов, «очисти свой ум от цвета, образа, формы, внешности, качества и количества».<sup>37</sup> Таким образом, видение святого отличается от обычного тем, что оно интуитивно и не нуждается в каком бы то ни было внешнем источнике, ощущении. Озарение мыслью — это созерцание того, что обнаруживается в «духовных очах», подсознании, а стало быть, невыразимо, «выше естества, выше слова и разума». Отсюда и формализация Симеоном богопознания вообще, сведение его к простому ритуалу, обрядности.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Грюнебаум Г. Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981. С. 103.

<sup>37</sup> Kallistos, Ignatios. Directions to Hesichasts. N 64, 73 // Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart. London, 1951. P. 234, 239.

<sup>38</sup> Разъясняя путь обрядового боговедения, «исихии», Симеон Новый Богослов писал: «Запри дверь твоей кельи, сядь в углу ее, отбавки свою мысль от всего земного, телесного и скоропреходя-

Учение Симеона Нового Богослова, остававшееся долгое время чисто монастырским явлением («келейным исихазмом», по другой терминологии), с новой силой возродилось в афонском исихазме XIII—XIV вв., ставшем официальной доктриной поздневизантийского православия.

Неприятие византийским монашеством мирских знаний, философии было по сути лишь идеологической манифестацией его политической оппозиционности. Деятели церкви в течение IX—XI вв. все теснее сплачивались как корпорация, настойчиво добиваясь влияния на все сферы государственной жизни, в том числе на исход борьбы за императорский престол.<sup>39</sup> Еще Феодор Студит требовал автономии для духовной власти. «Церковные дела, — заявлял он императору Льву V, — касаются священников и ученых богословов; император управляет внешними делами. Первым принадлежит право принимать решения, относящиеся к догматам веры; ваш же долг повиноваться им и не посягать на их права».<sup>40</sup> И хотя затея студитов осталась бесплодной, тем не менее наличие такого прецедента в византийской церкви было позднее использовано афонским монашеством, которое стало считать его вполне «православным» и руководствоваться им в своих политических акциях.

Афоно-студитские идеи были восприняты и киево-печерским монашеством, открыто взявшим курс на раскол древнерусской централизации, разложение великокняжеского единодержавства.

**Мистико-аскетические воззрения Феодосия Печерского.** Первым печерским подвижником, сознательно адаптировавшим к древнерусской действительности монастырскую

щего. Потом сложи подбородок твой на грудь свою и устремил чувственное и душевное око на пупок свой; далее, сожми обе ноздри твои так, чтобы едва можно было дышать, и отыщи глазами то место сердца, где сосредоточены все способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело свое, но, когда проведешь в таком положении день и ночь, — тогда — о чудо! — увидишь то, чего никогда не видал, — увидишь, что вокруг сердца распространяется божественный свет» (Цит. по: История Византии. М., 1967. Т. 3. С. 246).

<sup>39</sup> Литаврин Г. Г. Византийское общество и государство в X—XI вв.: Проблемы истории одного столетия: 976—1081 гг. М., 1977. С. 194.

<sup>40</sup> Цит. по: Диль Ш. Основные проблемы византийской истории. С. 75. Это рассуждение Феодора Студита почти дословно приводится в его переводном житии (Выголексинский сборник. М., 1977. С. 294—295).

ортодоксию Афона, был Феодосий (ум. 1074). Именно он сформулировал важнейшие политические требования, определившие церковную линию в эпоху удельных княжений, и дал соответствующий идеал христианского праведника, положенный в основу религиозной пропаганды.

Сведения о Феодосии достаточно разнообразны и охватывают все периоды его жизни. Он происходил из состоятельной семьи, владевшей поместьем в одном из пригородных селений Киева. Вскоре после его рождения родители Феодосия переехали по княжескому велению на службу в Курск, где и прошли его «мирские» годы. Это были первые десятилетия христианизации Руси, когда особенно остро обозначился разлад между старым языческим бытом и новыми социальными идеалами, внушаемыми церковью. Древнерусское общество оказалось в состоянии «двоеверия»: в храмах исповедовали троицу, в домах поклонялись кумирам; на словах слыли христианами, на деле же оставались «погаными».<sup>41</sup> Один из тогдашних ревнителей «правой веры», обличая свою паству, горько сетовал: вы расстались с «заблуждением», но не пристали к «истине», ибо и поныне еще смешиваете «некие чистыя молитвы со проклятым молением идольским».<sup>42</sup>

В этой обстановке совершалось духовное развитие будущего печерского игумена. Он оказался на редкость восприимчивым к пришлому учению, чему немало способствовала его природная замкнутость, отчужденность, доходившая до патологии. Не случайно в христианстве его больше всего привлекал призыв оставить мир и все в мире. Он рос уединенно, ограничив свое существование исключительно религиозными интересами: «... хожаше по вся дни в церковь божию, послушав божественных книг с всею вниманием, еще же и к детям играющим не приближашеся, яко же обычаи есть оуным, но и гноушашеся играм их; одежда же его бе хоуда и сплатана...».<sup>43</sup> Родители всячески пытались пристроить сына к какому-либо полез-

<sup>41</sup> «Се бо не погански ли живемъ, — восклицает летописец, — аще усрети верующе? Аще бо кто усрящеть черноризца, то възвращается, ли единецъ, ли свинью; то не поганьски ли се естъ? Се бо по дьяволу наученю кобь сню держать; друзни же и закыханю веруютъ, еже бываеть на здравье главе. Но сими дьяволье лстить и другими нравы, всячьскими лстями превабля ны от бога, трубами и скоморохы, гусльми и русальи» (ПВА. Ч. 1. С. 114).

<sup>42</sup> Коваленский М. Н. Хрестоматия по русской истории. М.; Пг., 1914. С. 85.

<sup>43</sup> Успенский сборник XII—XIII вв. С. 74.

ному занятию (дело нередко доходило даже до побоев!), но безуспешно. Фанатизм отрока был беспределен; он с «радостью» переносил все заключения, видя в них ниспосланный богом «дар» и обещание «спасения».

Феодосию исполнилось 17 лет, когда умер его отец. Теперь он окончательно укрепился в намерении принять иночество. Но немалых усилий стоило ему скрыться от матери, которая категорически воспротивилась его планам. И вот, наконец, он осуществил свою мечту: тайно прибыл в Киев и поселился в «печерке» Антония. К тому времени в ней проживали уже двое: сам афонец и его первый сподвижник «великоумный» Никон, который и постриг курского беглеца в монахи. Произошло это в 1032 г.

Тридцать лет провел Феодосий в «трудах» и бдении. Никогда не радел о своей плоти. Спал только сидя на стуле. Рясю носил худую, из колючей шерсти. По ночам, когда налетали комары, выходил из «печерки» и, обнажившись до пояса, сидел и прял лен до тех пор, пока тело его не бывало «покрывено». Над ним смеялись «мнози несъмысленни», однако он терпеливо сносил укоризны и досаждения, помня о «великой награде» на небесах.

Монашеские «подвиги» Феодосия не пропали даром: в 1062 г. братия избрала его игуменом. Новый этап в жизни подвижника ознаменовался прежде всего строительной деятельностью. При нем скромная обитель Антония преобразуется в многолюдный монастырь, воздвигаются основные храмовые постройки, кельи. Он вошел в близкие отношения с киевским князем Изяславом, использовал свое влияние на него для укрепления позиций печерского иночества. С этой же целью Феодосий ввел в монастыре Студийский устав, сразу выделивший его среди других монашеских сообществ Древней Руси. Устав требовал от каждого черноризца полного отречения от всякой собственности, безоговорочного подчинения игумену, строжайшей дисциплины и участия в физическом труде.

Воспитывая братию в духе студийских предписаний,<sup>44</sup> Феодосий составлял поучения, произносил проповеди, пропозитивные идеи избранности монашества, исключительности «ангельского чина». Лишь иноки идут «по пути господню, ведушнимъ... в породу», ибо они отвергли мир, оставили, по заповеди Христа, отца и мать, жену и детей, имения и села. Поэтому жизнь их — сплошная

<sup>44</sup> Там же. С. 91—92.



борьба с «супостаты», мирскими желаниями и влечениями. Их постоянно одолевают «бесы», мучают, разжигают похоть, заставляют страдать, мечтать о чувственных радостях.

Феодосий призывал братию вооружиться постом и молитвой, познавать бога рыданием и послушанием. В «Почуении о пользе душевной», он писал: «...вспрянемъ, яко от сна, от своих обычаи и от воль своих и възненавидимъ я... Да и еще, любимици мои, молю вы ся: подвизаемся и възненавидимъ мира и яже въ мире...».<sup>45</sup> Он требовал от братии покаяния, полного отчета в делах и мыслях. С его точки зрения, монастырская жизнь — это своего рода горнило, совлекающее с человека «ветхого Адама» и утверждающее его на стезе избранных — «воинов Христа».<sup>46</sup>

Печерский игумен неспроста так возвышал иночество. Это он делал главным образом для того, чтобы доказать необходимость существования над обществом, светской властью монашеского надзора, который не ограничивается чисто религиозной сферой, а распространяется и на политические отношения.

Основу социологических воззрений Феодосия составляла идея о том, что мирские властелины не сохраняют, а только защищают «правоверие», стоят на страже церковных интересов. В своих посланиях к Изяславу он решительно ополчался как против иуданзма, так и особенно против латинства, «занеже исполнилася и наша земля злыя тоя веры людий».<sup>47</sup> Печерский игумен приводил длинный перечень их «прегрешений»: непочитание икон и святых мощей; крещение в одно погружение, а не в три; признание филиокве — исхождения святого духа от отца и от сына и т. п. Спасение для живущих в латинстве невозможно; им не суждено «видети жизни вечныя, ни части съ святыми».<sup>48</sup> Путь истины — только «правоверие», восточное

<sup>45</sup> Литературное наследие Феодосия Печерского / Изд. И. П. Еремина // ТОДРА. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 182.

<sup>46</sup> В своих поучениях Феодосий постоянно жаловался на то, что монастырская братия плохо следует предписаниям Студийского устава. Так, в «Слове о хождении к церкви и о молитве» он писал: «Кодико бо летъ минуло, ни единого видю пришедша къ мне и глаголюща: Како ми спастися? Но несть того в насъ, никъгда же обрести» (Там же. С. 180).

<sup>47</sup> Там же. С. 171.

<sup>48</sup> Там же.

христианство. Феодосий упрекал Изяслава: «Ты по проповедании апостольствомъ толико летъ державъ правую веру, съвратилъся еси на зловерье по научению сотонину».<sup>49</sup> Чтобы склонить на свою сторону князя, сделать его послушным воле печерского иночества, он чернил латинство, ставя его ниже веры армянской, ниже ислама, ниже иуданзма.

Не подобает, писал Феодосий, хвалить чужую веру. Кто хвалит чужую веру, тот как бы хулит собственную. Кто же хвалит и свою и чужую, впадает в двоеверие, ходит близ ереси. Латинство не от бога, ибо бог не двоеверен; он един, едина вера, едино крещение.

Ты же, чадо, аще узриши неких иноверныхъ съ верными правдоу и прельстию хотяша отвести от правыя веры, невежамъ сущимъ вернымъ, ты же ведение имый не скрый в себе, нъ помози правовернымъ на кривоверныхъ. И аще имъ поможеш, то яко овца избавиши от усть лвов. Аще ли умолчиши, то яко отемь у Христа, предаши их сотоне. — ть бо есть кривоверныхъ кривей вере научиль.<sup>50</sup>

Ты же, чадо, если увидишь неких иноверцев, спорящих с правоверными и обманом хотящих отвести их от правой веры, ты, имеющий истинное ведение, не скрой его в себе, но помози правоверным в их споре с кривоверными. И если поможешь им, то как овцу избавишь от уст льва. А если промолчишь, то отгнемь их у Христа и предашь сатане, что то же, как если бы иноверца утвердить в его кривой вере.

Итак, истинная вера — православие, сохраняемое восточным монашеством. На Руси оно нашло прибежище в Печерской обители, и долг великокняжеской власти — всемерно содействовать его распространению и процветанию. Так Феодосий заложил первый камень в основание церковной концепции «богоугодного властелина», занявшей господствующее положение в идеологии эпохи удельной раздробленности. Фактически он дал адекватное эпохе решение проблемы взаимоотношения церкви и государства. И это понятно. По мере углубления династического сепаратизма, когда все более очевидной становилась неспособность киевских князей удержать за собой прежнее единовластие, церковь не только взяла курс на поддержку удельной системы, но и сама прониклась централистическими тенденциями.

<sup>49</sup> Там же. С. 173.

<sup>50</sup> Там же. С. 172.

Воззрения печерского игумена послужили отправной точкой церковной идеологии. Дальнейшее их развитие связано с деятельностью знаменитого Нестора, создателя житий Феодосия, Бориса и Глеба, составителя дошедшей до нас редакции «Повести временных лет».

**Историософия Нестора Летописца.** Великим делом Нестора был труд по теоретической обработке летописной традиции. О самом мыслителе-книжнике известно немного. Семнадцатилетним юношей он постригся в монахи, став иноком киевского Печерского монастыря. По времени это приходится на семидесятые годы XI в. Происхождение его неизвестно, но по всему видно, что он не принадлежал к знатному роду, ибо не достиг высоких чинов и всю жизнь оставался дьяконом. Созданная им редакция «Повести временных лет» представляет собой уникальное явление отечественного средневековья.<sup>51</sup> Заслуга Нестора заключается в том, что он объединил разрозненный летописный материал, осмыслил его с точки зрения цельной, логически систематизированной историософии.

В нашей литературе до сих пор не существует единства в трактовке историософии ПВА. И. П. Еремин, например, сводил ее сущность к онтологизации этических норм. «У летописца, — отмечал он, — была своя „философия истории“... его „философские“ фрагменты, как показывают их изучение, посвящены одной по существу проблеме — происхождению добра и зла».<sup>52</sup> Отсюда он приходил к заключению, что древнерусский историк стоял в стороне от междукняжеских распрей и осуждал их, занимая свою независимую позицию. Спорность такого вывода очевидна и едва ли нуждается в обосновании. Нестор критиковал князей не абстрактно, не моралистически; он выражал церковное понимание событий, привнося в их оценку интерес религиозный, политический.

Иной подход представлен в трудах Д. С. Лихачева. По мнению исследователя, историческое сознание летописца воспроизводит «архаические патриархальные воззрения», эпос, в силу этого для него характерно «эпическое, поэтическое отношение к родной истории». Воздействием эпоса, считает Д. С. Лихачев, определяется также то, что христианский провиденциализм «не прони-

зывал собою всего летописного изложения». И если он все же присутствует в изложении Нестора, то несколько не отражает «особенностей его мышления». «Вот почему, к счастью для исторического знания Древней Руси, летописец не так уж часто руководствовался своей философией истории, не подчинял ей целиком своего повествования, а только внешне присоединял свои религиозные толкования тех или иных событий к своему деловитому и в общем довольно реалистическому рассказу о событиях».<sup>53</sup>

Среди других подходов наибольший интерес представляет позиция Л. В. Черепнина и М. А. Алпатова, видящих в ПВА не простое собрание реалистических фактов, а систематический труд, пронизанный идеей «о вмешательстве божественных и дьявольских сил в ход исторических событий».<sup>54</sup> Эта провиденциалистская концепция, согласно их мнению, «была попыткой установить „закономерность“ мировой истории».<sup>55</sup> Она господствовала в средние века не только в русском летописании, но и во всей европейской анналистике.

Стержнем историософских воззрений Нестора была идея о богоизбранности славянского народа, поэтому он ограничивался в основном истолкованием происхождения славян, их места среди других народов. Всемирная история интересовала его только со стороны этой задачи; он не следовал примеру византийских хронистов и не начинал изложения истории с сотворения мира.<sup>56</sup> Для него было достаточно библейской версии о разделении мира

<sup>53</sup> Лихачев Д. С. Статьи и комментарии // ПВА. Ч. 2. С. 29, 47, 48. К такому пониманию исторического мировоззрения летописца близок и М. Н. Тихомиров. ПВА, на его взгляд, «нельзя характеризовать как памятник церковной идеологии. Цитаты из церковных книг и поучений использованы в ней главным образом для подтверждения политических идей и тенденций» (Тихомиров М. Н. Начало русской историографии // Вопр. истории. 1960. № 5. С. 41). См. также: Кизилов Ю. А. Историческое мировоззрение авторов «Повести временных лет» // Вопр. истории. 1978. № 10. С. 61—78; Насонов А. Н. История русского летописания XI—начала XVIII века. М., 1969. С. 31—32.

<sup>54</sup> Черепнин Л. В. Русская историография до XIX века. М., 1957. С. 43.

<sup>55</sup> Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII—XVII вв. М., 1973. С. 9.

<sup>56</sup> См.: Насонов А. Н. История русского летописания XI—начала XVIII века. С. 72.

<sup>51</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916.

<sup>52</sup> Еремин И. П. Литература Древней Руси: Этюды и характеристики. М., 1966. С. 64.

после потопа между сыновьями Ноя. Констатируя, что славянский народ образовался среди потомков Иафета («... от племени Афетова Нарци, еже суть словене»), Нестор далее занимается исключительно его историей, историей «руси». И здесь он более всего озабочен вопросом о включении славянства в контекст церковной истории, которая для него важнее всемирной истории. Именно этим объясняется появление в ПВА легенды об апостоле Павле как первоучителе славянства. Сообщив, что «словенску языку (т. е. народу. — А. З.) учитель есть Павел», он пояснял: «А словенский языкъ и русский одно есть, от варягъ бо прозваша Русью, а первое беша словене...».<sup>57</sup> Следовательно, Нестор суживает горизонт исторической жизни славянства до библейско-евангельских реминисценций, теологизирует его социальное бытие. В этом состоит основное отличие его историософии от историософских схем западноевропейской анналистики, в которой определяющим фактором существования христианских народов всегда выступала включенность во всемирную историю.

Христианско-католическая анналистика исходила из дуалистического разделения мира на две части, два «царства» — «божье» (*civitas Dei*) и «дьявольское» (*civitas diaboli*), каждое из которых олицетворяет соответственно «божественное» и «земное» начало в истории мира. Всемирная история, с этой точки зрения, есть руководимое и направляемое богом поступательное движение от «земного царства» к «божьему». История зависит от бога и протекает через него, она возникла с момента сотворения мира и завершается с гибелью его. Благодаря такому пониманию истории христианско-католическая анналистика способствовала возникновению и утверждению представлений о единстве и одинаковом развитии всех народов. Вся предшествующая или современная история дохристианских и нехристианских народов рассматривалась при этом как предварительная ступень в их развитии к христианскому благу, в целенаправленном приближении к евангельской истине, как обретение ее. Таким образом, хотя всемирная история представляла собой ограниченный во времени, необратимый и провиденциальный в своей основе процесс, тем не менее она получала единство и за-

<sup>57</sup> ПВА. Ч. 1. С. 23.

кономерность и характеризовалась прогрессивной направленностью.<sup>58</sup>

Историософия Нестора выглядела иначе. Прежде всего ей была совершенно чужда идея органичности и прогрессивности всемирной истории. Для него средоточием прогресса оказывалась история одного богоизбранного народа, в данном случае славянства, причем не вся его история, а только ее христианский этап; о языческом же прошлом он рассуждал как о периоде «невегласия», невежества. Далее, Нестора заботило не столько будущее блаженство, сколько земные дела, политика. Поэтому, даже будучи выразителем церковных стремлений, он не вполне принимал новозаветный, евангельский провиденциализм, предпочитая ему провиденциализм библейский, ветхозаветный.

И в этом была своя логика. Новозаветная схема, требовавшая строгого различия земного и божественного, утверждала однозначно критический взгляд на дела мирские, человеческие. «Не любите мира, — сказано в Первом послании апостола Иоанна, — ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей».<sup>59</sup> Новый завет поставил преграду между старым и новым: «Древнее прошло, теперь все новое».<sup>60</sup> Это новое уже не принадлежит настоящему, оно чуждо родословий всякого рода, истории. Оттого в христианстве особый смысл приобретает антиномия время—век, совершенно неизвестная ветхозаветной системе. Время — это установленная богом премена реального, оно разделяется на лета, дни, числа, по которым человек «чтет своея жизни конец». Но поскольку земное бытие не бесконечно, то с исчезновением его погибает и время. На смену ему приходит век — бытие потустороннее, вечное, наличествующее неизменно, вне всяких измерений, целостно и нераздельно: «... и лет не будет, и тому днии и часы не почтутся, но станет век един».<sup>61</sup> Таким образом, новозаветно-евангельское миро-

<sup>58</sup> Касьянов Э. И. К вопросу о всемирно-исторической концепции Оттона Фрейзингенского // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 1964, Вып. 2. С. 211—227.

<sup>59</sup> I Ин. II, 15—16.

<sup>60</sup> II Кор. V, 17.

<sup>61</sup> Послание архиепископа Геннадия Новгородского епископу Прохору Сарскому // Казакова Н. А., Лурье А. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 312.

восприятие по самой своей сути эсхатологично и вследствие этого решительно чуждо реальному миру.

Но как раз это не отвечало стремлениям Нестора, желавшего оправдать вмешательство церкви в область практической жизни, политики. Оставаясь в рамках религиозной ортодоксии, он мог это сделать, лишь обратившись к теологии и мировоззрению Ветхого завета.

Особенность Ветхого завета состоит именно в устремленности к миру, реальным отношениям. Отсюда — неразвитость библейских представлений о потустороннем бытии. Так, ад в нем — это обычное место захоронения умерших, могила. Божество еще во многом «природно» и обнаруживает себя посредством «чуда», знамений. Оно проникнуто посясторонней активностью, направляя дела людей, их историю. Оттого прошлое в Ветхом завете — органическая часть религиозного опыта, предпосылка истинности самой веры. За ним — сила закона, богоустановленной нормы. Как писал С. С. Аверинцев, мир Ветхого завета — это «олам», т. е. поток временного свершения, несущий все вещи, или мир как история.<sup>62</sup> Смысл же и стержень этой истории — сам бог в его бытии, непосредственной причастности к человечеству.

Обращаясь к историософии ПВА, нетрудно заметить, что вся она лежит в плоскости ветхозаветно-библейского провиденциализма. Нестор трактовал исторический процесс, исходя из идеи «божьего блюдения», вверял мир управлению ангелов. Ангелы, рассуждал он, приставлены ко всякой «твари»: есть ангелы облаков и мглы, снега и грозы, зимы и осени, весны и лета, — словом, ангелы состоят при каждой вещи, где бы она ни находилась: на земле, небесах или в «тайной бездне». «Тако же, — замечает летописец, — ангель приставленъ к которой убо земли, да соблюдают куюждо землю, аще суть и погани».<sup>63</sup> Подобная «реабилитация» земного, несомненно, смыкается с ветхозаветной традицией, восходит к библейским канонам.

Зависимость Нестора от теологии Ветхого завета проявляется и в пристрастии его к знамениям, которые «бываютъ ова на зло, ова ли на добро».<sup>64</sup> М. Х. Алешков-

ский полагал, что наличие в ПВА двух прямо противоположных истолкований небесных знамений отражает различные мировоззренческие установки ее составителей.<sup>65</sup> Однако это не так, ибо знамения и были для летописца свидетельством «божьего блюдения», попечения бога о мире. Истоковывая их постфактум, летописец легко «угадывал» заключенный в них сакральный смысл, выражая тем самым свое собственное отношение к действительности.

Нестор осмысливал реальную жизнь в контексте противоборства добра и зла, бога и сатаны. Мир полон не только ангелов — посланников бога, но и бесов — слуг сатаны, которые творят все злое. Последним сродни «злые люди»; они даже опаснее бесов, ибо «беси бо бога боятся, а золь человекъ ни бога боится, ни человекъ ся стыдитъ».<sup>66</sup> И умножается в мире неправда, беззаконие. Люди без страха преступают церковные заповеди, забывают «целованье креста». За это они приемлют от бога всевозможные казни, «нахождение ратных». Разные беды насылает бог и на неправедных властелинов: «Аще бо князи правдиви бывають в земли, то многа отдаются согрешенья земли; аще ли зли и лукави бывають, то болше зло наводитъ богъ на землю, понеже то глава есть земли».<sup>67</sup>

Отсюда сам собой напрашивался вывод: выпавшие на долю Руси несчастья — «усобице многы и нашествие поганых» — суть «батоги» бога, кара за «зловерьье» и «лукавство» правителей. Но бог милостив: он казнит «землю», и тем самым приводит ее к «истине».

Да нахождениемъ поганых и мучими ими владыку познаемъ, его же мы прогневахом; прославлени бывше, не прославихом; почтени бывше, не почтохом; освятившися, не разумехом; куплени бывше, не поработяхом; породившися, не яко отца постыдохомся. Согрешихомъ, и казни ми смы; яко же створихом, тако и стражем: городи вси опустеша, села опустеша; преидемъ по-

Через нашествие поганых и мучения от них да познаем владыку, которого мы прогневали: мы прославлены были — и не прославили его, почтены были — и не почтили его, просветились — и не разуумели, наняты были — и не поработали, родились — и устыдились, как будто он не отец. Согрешили — и наказаны. Как поступили, так и страдаем: города все опустели,

<sup>62</sup> Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975. С. 269.

<sup>63</sup> ПВА. Ч. 1. С. 188—189.

<sup>64</sup> Там же. С. 183.

<sup>65</sup> Алешковский М. Х. Первая редакция Повести временных лет // Археологический ежегодник за 1967 год. М., 1969. С. 22—23.

<sup>66</sup> ПВА. Ч. 1. С. 92.

<sup>67</sup> Там же. С. 95.

ля, иде же пасома беша стада конь, овца и волове, все тьще ноне видимь, нивы поростьше зверемь жилища быша.<sup>68</sup>

села опустели; обойдем поля, где пасалсь стада коней, овцы и во- лы, и все бесплодным увидим, нивы заросшие зверям жилищем стали.

Возложив, таким образом, всю ответственность за бедствия Руси на ее князей, ПВА со всей определенностью констатирует: «божье блауденье» и покровительство «леплее» княжеского, человеческого. Оно — причина всякого успеха. Оно необходимо и простоу человеку, и князю. Никто не может обойтись без него. Заслужить же расположение бога просто — надо избегнуть «бесовского наученья» и не нарушать установлений церкви. Бог всегда на стороне благочестивого князя. Он может истребить его врагов, как «потреби» обров; может вселить в них «ужасть велику», как в половцев на Сутени, когда «страх нападе на ня и трепет от лица русских вои, и дремаху сами, и конем их не бе спеха в ногах»; может, наконец, напустить на них своих собственных ангелов, как это случилось на реке Сальнице в 1111 г., когда «иноплеменници», невидимо избиваемые ими, «вдаша плещи свои на бег».<sup>69</sup>

Труд Нестора пронизывает идея единения Руси. Только взор его обращен не к великокняжеской власти, а к церкви. Он отвергал светское единодержавство, считая его несправедным и незаконным. Описывая борьбу князей за киевский престол, он сводил все дело к «обидам», злой воле. Великое княжение для него — источник ослабления Руси, источник раздоров и смут в «князехъ». Быть «самовластьцемъ» значит не любить «судь и правду» — такова логика составителя ПВА.

Примечателен в этом плане рассказ Нестора о Святополке Окаянном. Сев в Киеве сразу после смерти своего отца Владимира Святославича, он, вопреки установлению Владимира княжить всем родом, «нача помышляти, яко избью братью свою, и прииму власть русьскую единь». Первыми его жертвами стали князья Борис и Глеб, а затем Святослав. Однако Святополка «одоле» Ярослав, и тот «бежа в ляхы». Оттуда он привел на Русь Болеслава и с его помощью вновь захватил Киев. И опять торжество его было недолгим: «... поиде Ярославъ на Свято-

полка, и бежа Святополкъ в печенеги». Но и они не смогли помочь Окаянному: разгромил Ярослав и печенегов. Так и остался Святополк при одних злодеяниях и в болезнях «испроверже зле живот свой». Заканчивается эта история важной сентенцией: «Се же богъ показа на наказанье княземъ русьским, да аще сии еще сице же створять, се слышавше, ту же казнь примуть; но и больши сее, понеже, ведая се, створять такоже зло убийство».<sup>70</sup> И Нестор, разумеется, осуждает в данном случае не само по себе убийство Святополком своих братьев, а то, что целью его было единодержавство.

Идеал летописца — династическое княжение, он за сохранение удельной системы: «кождо да держитъ отчину свою».<sup>71</sup> Библейское обоснование «отчинной» идеологии дано уже в самом начале ПВА. По потопе, рассуждает Нестор, трое сыновей Ноя разделили землю. Восток достался Симу. Он стал владеть Персией, Бактрией, Индией, Сирией, Вавилоном, Индией, Финикией и другими странами той части земли. Хаму же достался юг: Египет, Эфиопия, Фиваида, Ливия, Ликаония, Фригия, Вифиния, острова Крит, Сардиния, Кипр, река Нил. Иафету достались северные страны и западные, в том числе и славянские. «Сим же и Хамъ и Афеть, — подчеркивается в летописи, — разделивше землю, жребьи метавше, не преступати никому же въ жребий братень, и живяхо кождо въ своей части».<sup>72</sup> Таким образом, ПВА не только санкционировала удельно-династическое княжение, но и объявляла его единственно богоустановленной формой правления.

Из сказанного, на наш взгляд, становится очевидным, что именно обращение к ветхозаветно-библейскому провиденциализму позволило Нестору связать воедино божественное и мирское, осветить одной общей идеей разрозненные факты и явления древнерусской истории. Поэтому трудно согласиться с Ю. А. Кизиловым, отрицающим «господство в летописной историографии того времени провиденциализма» на том основании, что «тексты со следами явного влияния теологических установок „святых мужей“ встречаются здесь редко».<sup>73</sup> Это действительно

<sup>68</sup> Там же. С. 98.

<sup>69</sup> Там же. С. 170.

<sup>70</sup> Там же. С. 10.

<sup>71</sup> Кизилов Ю. А. Историческое мировоззрение авторов «Повести временных лет». С. 73, 74.

<sup>68</sup> Там же. С. 146.

<sup>69</sup> Там же. С. 14, 184, 192.

так; но отсюда вовсе не следует, будто в ПВА вообще преобладает материал, в котором «элемент церковности сведен к минимуму или совсем не проявляется».<sup>74</sup> Такой подход страдает явной упрощенностью, игнорируя наличие разных форм провиденциализма в христианском религиозном каноне — ветхозаветно-библейского и новозаветно-евангельского. То, что Нестор при объяснении всех наиболее значительных событий реальной жизни ссылается не на отцов церкви, а непосредственно на божественное провидение, доказывает лишь, что он был провиденциалистом в первом смысле, и что его историософия неотделима от теологических представлений Ветхого завета.

В соответствии с ветхозаветно-библейской традицией, Нестор сводил социальный процесс к действию двух враждебных сил — «божьего блюдения» и «дьявольского наущения». Конечно, его интересовали и земные причины, но, даже выделяя их, он все же трактовал их как знамения — божественные либо бесовские. Так, например, повествуя о волнениях в Суздальской земле, летописец под 1024 г. пишет: «В се же лето вьсташа вольсьви в Суждали, избиваху старую чадь по дьяволу наущению и бесованью, глаголюще, яко си держать гобино. Бе мятежь великъ и голодъ по всей стране».<sup>75</sup> В отрывке, как видим, соединены два аргумента: «наущенье» и голод, тем не менее их теоретическое различие относительно: ведь и голод, согласно Нестору, бог посылает на землю за грехи, хотя сами люди могут и не знать об этом.

Следовательно, философия истории ПВА является теологией истории, и главным образом благодаря этому она послужила заметным тормозом в развитии исторического знания в средневековой Руси.

**Идеал князя в житийной литературе.** Идеи Феодосия и Нестора окрашивают собой все содержание церковно-монастырской книжности домосковского периода; они понижают и жития церковных святых — сочинения, пользовавшиеся самым широким распространением среди верующей паствы, формируя ее религиозное сознание, идеалы.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Там же. С. 76.

<sup>75</sup> ПВА. Ч. 1. С. 99. Подробнее об этом см.: Мирзоев В. Г. Былины и летописи — памятники русской исторической мысли. М., 1978. С. 198—202.

<sup>76</sup> Даже в начале нашего столетия церковные авторы констатировали, что «жития святых... составляют для нашего... народа

Начнем с житий печерской школы. В них — как в переводных, так и в местных — на первом плане находились проблемы самосовершенствования, подвижничества. Из переводных таковы, в частности, жития Антония Великого и Алексея человека божия. Их концептуальная схема проста; герой рано, чаще всего с детства, проникается евангельскими заповедями и во имя «спасения» оставляет все земное, «тленное». В одном случае он посвящает себя иночеству (Антоний Великий), в другом — избирает участь нищего, питающегося милостыней (Алексей человек божий). Отныне все его занятие — это борьба с дурными помыслами, которые «насекает» враг рода человеческого — дьявол.<sup>77</sup> Искореняя их с помощью поста и молитв, он в конце концов удостоивается особой благодати божьей — святости. Она проявляется в способности к чудотворению, предвидению будущего и т. д. Святость несовместима ни с какой страстью, ибо последняя расслабляет волю, отравляет ум. Памятуя это, житийный герой отвергает «светлые ризы», предпочитая им «худые рубища» и «раны».<sup>78</sup> Он верит лишь в очистительную силу страдания и с фанатичным упорством превращает собственную жизнь в сплошное мучение, надеясь таким образом совлечь с себя «ветхого Адама» и стать «Христовым избранныком».<sup>79</sup>

самое любимое чтение» (Юрьевский А. Гомилетика, или наука о патерском проповедании слова божия. Киев, 1903. С. 307).

<sup>77</sup> Дьявол, по учению житий, действует на подвижника как через него самого, соблазняя всевозможными заманчивыми видениями, так и через окружающих, заставляя их «творить зло». Так, например, Алексея человека божия слуги его отца по наущению дьявола всячески притесняли: «овни пхающе его ногами, а друзии ругающеся руками, овни, помывающе опаницы, помыями обливающе его» (Житие святого человека божия Алексея // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. К. Гудзий. М., 1973. С. 102). Подробнее об этом см.: Волкова Т. Ф. Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРА. Л., 1979. Т. 33. С. 228—237.

<sup>78</sup> Цвету одежды, ее состоянию вообще придается в житиях символическое значение. Совлечь с себя «светлые ризы» значило отречься от земной жизни, ее помыслов. Вот лишь один факт. У Нестора в Житии Феодосия Печерского об иноке Варлааме сказано: «...свьрьже одежду (боярскую.— А. З.) съ себе и своима ногама попирашеть ю въ кале, попирая съ теми и злыя помыслы, и лоукаваго врага» (Успенский сборник XII—XIII вв. С. 84).

<sup>79</sup> В «Синайском патерике», например, о некоем отшельнике Варлааме читаем: «...И бысть имь строупъ, не дады видети его врачу, и съгни нога его... Се же глаголаше въсьмь приходящимъ къ не-

Под влиянием подобного рода византийских житий возникает и печерская агиография, характеризующаяся устремленностью к мистике, аскетизму. Самой крупной фигурой и здесь был Нестор, написавший «Житие Феодосия» и «Чтение о житии и погублении Бориса и Глеба».

В «Житии Феодосия», восхваляя печерского игумена, он патетически восклицал:

Къто исповестъ милосерднє божнє?! Се бо не избѣра отъ преоудрнхъ философъ ни отъ властелинхъ градъ пастуха и оучителя инокънмъ, нѣ да о семь прославитьсѣ имя господнє, яко грубъ сы и невежа преоудрен философъ яви ся.<sup>80</sup>

Кто может постичь милосерднє бога?! Ведь вот не от мудрых философов и не от градских властелинов избрал он пастуха и учителя инокам. И да прославится имя господнє, ибо грубый и невежда стал для него премудрее философов.

Этот выпад против «философов» и «градских властелинов», как мы знаем, отражал целую позицию древнерусского монашества. Свое отношение к «градским властелинам» Нестор Летописец конкретизировал в сюжете о столкновении печерского игумена с киевским князем Святославом.

Распря разгорелась по следующему поводу. Феодосий был тесно связан с великим князем Изяславом, который во всем следовал внушениям властолюбивого старца, «часто приходя к нему и духовныхъ . . . словесъ насыщаяся от него».<sup>81</sup> И вот Изяслава неожиданно сверг с престола Святослав, его родной брат. Феодосий решительно выступил против нового властелина, обличая его в посланиях и устно, несмотря на строгие запреты последнего. Возмущение монаха беспредельно. «Отець же нашъ Феодосий, — отмечал Нестор, — бе по вся дни и нощи моля бога о христолюбци Изяславе и еще же и въ ектении веля поминати яко стольному томоу князю и старенщю вьсехъ; сего же (Святослава. — А. З.), яко же рече чрьсь законъ седъшю на столе томъ, не веляше поминати въ своемъ монастыри».<sup>82</sup> И далее агиограф с удовлетворением констатировал, что Святослав сдался первым, стал обжа-

живать старца, одаривать его обитель всевозможными дарами и угождениями. Для Нестора эта борьба имела значение моральной инициативы, примера, определившего суть всей последующей тактики древнерусской церкви во взаимоотношениях с великокняжеской властью.

Дальнейшее агиографическое развитие идеи Феодосия и Нестора получают в «Киево-Печерском патерике», крупнейшем памятнике церковно-монастырской идеологии домонгольской эпохи. Начало ему положили записи владимирского епископа Симона и монаха Поликарпа, задавших целью возвеличить монастырь Феодосия, описав «дивные чудеса», которые творились в нем с самого его основания.<sup>83</sup> Все персонажи патерика являются представителями аскетического подвижничества. Это «постники» Евстратий и Пимен, «затворники» Афанасий, Иоанн, Лаврентий, Никита, мученики целомудрия Иона и Моисей Угрин, «нестяжатели» Еразм и Федор, «безмездный» врач Агапит. Все они получили дар чудотворения. Они пророчествовали, умирали и воскресали из мертвых, изгоняли бесов, кормили голодающих, превращая лебеду в хлеб и золу в соль.

Как и в «Житии Феодосия», важным моментом сказаний патерика выступает противопоставление «богодарованной» веры человеческому разуму, мирским знаниям. Так, Агапит посрамляет некоего «арменина родом и верою», который «хытръ же бе врачеванию, яко таков не бе преже его».<sup>84</sup> Благодаря вере Агапиту не только удается исцелять тех, кого тот признавал безнадежными, но и убедить его самого оставить «врачевания разуми» и принять иночество.

Таким образом, апология веры в «Киево-Печерском патерике» шла рука об руку с апологией монашества. Особенно показателен в этом плане рассказ о черниговском князе Святославе Давидовиче, постригшемся в монахи под именем Николая Святоши в 1106 г. Его устами церковный автор откровенно заявил:

Благодарю же господа, яко Я благодарю бога, что он свободяль мя естъ отъ мирскихъ освободилъ меня отъ рабства миру

моу, яко слико же стражеть вьнешний человекъ, толико оутрунни (внутренний. — А. З.) веселить ся» (Синайский патерик / Под ред. С. И. Коткова. М., 1967. С. 50).

<sup>80</sup> Успенский сборник XII—XIII вв. С. 73.

<sup>81</sup> Там же. С. 114.

<sup>82</sup> Там же. С. 124.

<sup>83</sup> «Киево-Печерский патерик» дошел до нас в двух редакциях: Арсеньевской, составленной в 1406 г. в Твери по инициативе тверского епископа Арсения, и Кассиановской, составленной в 1462 г. монахом Киево-Печерского монастыря Кассианом.

<sup>84</sup> Киево-Печерский патерик. Киев, 1931. С. 129.

работы и сътворилъ мя естъ слугу рабом своим, блаженным симъ черноризцем. <...> Аще ни единъ князь сего не сътвориа преже мене, — предвождай да явлюся имъ: кто же ли поревнуетъ сему, и да въследуетъ сему и мне.<sup>85</sup>

и сделала слугой рабам своим, этим блаженным инокам <...> Если же ни один князь не делал так прежде меня, то пусть я буду им примером: может быть, кто-нибудь поревнует мне и пойдет по моему следу.

В этих словах в полной мере выявляется социальная сущность печерской агнографии, ее принципиальная установка на принижение мирской власти, подчинение ее диктату церкви.

**Отношение к философии.** Восприятие печерскими книжниками философии восходит к византийской ортодоксии и не включает ничего оригинального.

В переведенных на Руси восточно-церковных житиях святых, поучениях монастырского происхождения философ, как правило, выставлялся объектом полемики, миссионерского «спасения». Обращение философов в христианство преподносилось в них едва ли не в качестве самого веского аргумента в пользу истинности «богооткровенного» знания. Не случайно византийские церковники всячески преувеличивали свои успехи на этом поприще. Знаменитый Григорий Амартол (IX в.) в своей хронике утверждал: «Ныне вси философы, блядствие и пустошьство оставльше, рыболовных (т. е. церковных. — А. З.) книжник питаются учением».<sup>86</sup> Повествованиями об обращениях философов наполнялись всевозможные монастырские патерики, жития и проч., которые впоследствии переводились в славянском мире, в том числе и на Руси.

В «Успенском сборнике XII—XIII вв.», к примеру, рассказывается о двух Елифанах — монахе и философе. О первом говорится: «... съподоби ся Елифанъ от бога великоомоу и дивьномуу дароу еже всею истиною съка-

<sup>85</sup> Там же. С. 115. Подобная концепция проводится также в «Житии Александра Невского», составленном в 1282—1283 гг. во Владимире. Агнограф, ссылаясь на факт принятия князем перед смертью схимы, чего не делали ранее ни Владимир Мономах, ни сыновья его, ни внуки, пишет: «... бе бо (Александр. — А. З.) нереелюбец и мннихолубец и нищяя любя, митрополита же и епископы чтяще и послушааше их, акн самого Христа» (*Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели русской земли». М.; Л., 1965. С. 60). Образ Александра Невского, вонтеля и защитника Руси, низводился в церковной книжности до уровня эпитома, простого подражателя Николы Святоши!

<sup>86</sup> Райнов Т. Наука в России XI—XVIII веков. С. 54.

зати божьствыная писания». Другими словами, это был книжник, знаток церковной премудрости. И слава его была столь велика, что о нем как-то прослышал «Елифанъ великый риторъ иже и философъ, едесьскый жителинъ». Он пришел в монастырь, где обретался Елифан-монах, чтобы лично удостовериться в правдивости слухов. Увидев его, монах спросил: «Великый Елифане и великый риторе и философе, яко к грубли (простеду, невежде. — А. З.) пришел еси... коея ли ради вины, рьци, философе?». Философ Елифан объяснил, в чем дело, и тогда монах «от пьрвыныхъ (правых, божественных. — А. З.) кьнигъ мирская твари съказаше по рядуу философу. Философъ же ово принимаше, ово противоу глаголаше». Но когда они провели в беседах несколько дней, Елифан-философ вынужден был признать бесполезность философии и принять вероучение Христа.<sup>87</sup>

Близкий к этому сюжет содержится в «Синайском патерике» — другом восточно-христианском памятнике монастырского происхождения, известном на Руси с XI в. В нем повествуется о некоем епископе Сунесии, который «обрете... философа некого Еуагри именемъ... елина же верою суща и вельми къ идольстеи льсти прилежаща». Сунесий задался целью сделать его христианином и «по вся дни оуча, и моля и (его. — А. З.), и оувещавая, дабы въ Христа вероваль», однако тот «не рачаше приимати его оучения». Тем не менее победа и в этом случае оказывается на стороне монаха: Сунесий «кръсти сего и чада его».<sup>88</sup>

Из приведенных примеров видно, что в глазах ортодоксальных церковников философ в первую очередь — противник христианства; это человек «плотски мудръствующий», а значит некнижный. Книжником же, с их точки зрения, являлся только «ученик Христа», знаток и толкователь писания. Последний, по словам московского мистика Нила Сорского, ничего не творит от себя («не делатель никоторому благу»), он просто проповедует то, что завещано господом и апостолами.<sup>89</sup> Подобный взгляд на «почетанье книжное» приводил либо к отрицанию философии вообще,<sup>90</sup> либо суживал ее теоретический горизонт.

<sup>87</sup> Успенский сборник XI—XIII вв. С. 257—258.

<sup>88</sup> Синайский патерик. С. 320—322.

<sup>89</sup> Нила Сорского предание и устав. М., 1912. С. 2—3.

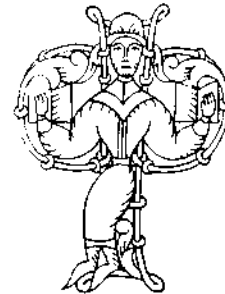
<sup>90</sup> Неприязненное отношение к философии церковные книжники насаждали на Руси вплоть до петровских преобразований. Когда, на-



зонт до размышлений о смерти.<sup>91</sup> С таким убеждением относительно предмета философии церковно-монастырская книжность просуществовала до эпохи великих «нестрое-ний» XVI в., обозначивших последний рубеж византизма на русской почве.

пример, в конце XVI в. в южнорусских братских училищах стали вводить преподавание «свободных наук» — риторики, диалектики, философии, один из тогдашних ревнителей правой веры афонский монах Иван Вышенский начал решительно убеждать, что из светских дисциплин учащимся следует давать только грамматику, чтобы изучать Часослов, Псалтырь и другие церковные книги. При этом Вышенский руководствовался теми же соображениями, что и его древнекиевские предшественники: «Чи не лепше тебе изучити часословец, псалтырь, охтоишь, апостолю и евангелце, съ иншими церкви свойственными, и быти простымь богоугодникомъ и жизнь вечную получитьи, нежели постигнути Аристотеля и Платона, и философомъ мудрымъ ся въ жизни сей звати, и въ геенну отъити? Разсуди» (Цит. по: Каптерев П. Ф. История русской педагогики. Пг., 1915. С. 130).

<sup>91</sup> Вот, например, суждение о философии церковного автора XVII в.: «И се есть истинный философ, иже кто душу свою спасет от вечныя муки. И се есть чудный мудрец, иже кто свободиться от сетей бесовских, сему депо есть ревновати» (Тропник: Рукопись XVII в. Гос. Истор. музей. Увар. 1916/180. Л. 176об.—177).



## 1. Языческое наследие в духовной культуре русского средневековья

ормирование на Руси философской традиции восходит к эпохе введения христианства в качестве общегосударственной религии, когда восточнославянское общество через переводные сочинения отцов и учителей церкви стало приобщаться к богатейшей культуре народов Средиземноморья. Однако из этого не следует, будто своим возникновением древнерусская философия обязана только византийской и болгарской книжности; она подготавливалась всей эволюцией славяно-русского язычества, в недрах которого веками накапливались элементы эмпирического знания, мирской мудрости. Поэтому без обращения к язычеству невозможно понять ни своеобразия христианизации Руси, ни важнейших идейных движений отечественного средневековья.

**Этапы развития языческого мировоззрения.** Славяно-русское язычество было целой системой воззрений, верований, обрядов, объединенных понятием «природной религии». За свою многовековую историю оно неоднократно видоизменялось в сфере культа, но неизменной оставалась его мировоззренческая сущность.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> В дореволюционной историографии господствовал в основном нигилистический взгляд на состояние умственной жизни дохристианской Руси. В частности, славянофильствующий историк Г. Георгиевский писал, что религия восточных славян «стояла на самой низкой ступени развития» и в ней не было «определенно сформулированного культа, в смысле теории мироздания, в смысле философски синтезированных верований и воззрений на мир видимый и невидимый». Все это, на его взгляд, доказывает «бедность умственной, или, собственно, философской жизни русского народа», который до принятия христианства «не создал никаких отвлеченных, определенных и систематизированных знаний и всю душою тяготел к устрой-

Б. А. Рыбаков на основе анализа огромного письменного и археологического материала выделяет в развитии славяно-русского язычества четыре этапа.

1. Первоначально славяне «клали требы упырям и берегиням». Упыри и берегини — это древние, архаические наименования олицетворений двух противоположных начал — злого и доброго, враждебного человеку и оберегающего человека. Первая стадия длилась, вероятно, десятки тысячелетий, она неизмерима по своей хронологической протяженности.

2. Затем, под влиянием средиземноморских культов, славяне «начали трапезу ставить Роду и рожаницам». Культ Рода как божества Вселенной, всей природы и плодородия, по мнению Б. А. Рыбакова, занимает промежуток между далекой анимистической первобытностью и дружинным язычеством образовавшегося феодального государства. Эта эпоха характеризуется крупнейшим переворотом в общественной жизни славянских племен — переходом от присваивающего хозяйства к производящему, от охоты и рыболовства к земледелию и скотоводству.

3. Позднее выдвигается культ Перуна, возглавившего список других богов. Перун — покровитель дружинно-княжеских кругов Киевской Руси, его культ возникает одновременно с русской государственностью. Но выдвинувшись на первое место в системе многообразных языческих представлений, он не вытеснил, а лишь оттеснил предшествовавшие культы, которые «оказались чрезвычайно живучими и доставляли значительно больше хлопот цер-

ству своего общественного быта». Вместе с тем именно эта «неразвитость» славяно-русского язычества, согласно Г. Георгиевскому, позволила русскому народу воспринять христианство «в цельности и чистоте», чего были лишены другие народы, которым «богооткровенная истина» представлялась «под углом зрения верований, убеждений и идеалов» их прежней жизни (Георгиевский Г. Христианство в понимании русских людей в домонгольский период. М., 1893. С. 30—31, 36, 60, 29). Ныне подобные суждения о дохристианской Руси все еще проводятся в трудах современных церковных авторов. По их представлениям, древнеязыческое общество восточных славян — это «смердящий и жестокий мир», а сами язычники — «косные и эгоистические умы» (Журн. Моск. патриархии. 1961. № 1. С. 47). Тенденциозность этих обобщений очевидна: принижая язычество, церковные идеологи стремятся тем самым внушить пастве мысль об исключительной роли церкви в развитии русской культуры. См. об этом: Гордиенко Н. С. Крещение Руси: Факты против легенд и мифов. Л., 1984.

ковникам, чем быстро исчезнувший культ дружинного Перуна».<sup>2</sup>

4. Наконец, с принятием христианства язычество деградирует, отступая на «украины», где прежним богам молятся «отай» (тайно). При этом наибольшую жизнеспособность сохраняет почитание Рода и рожаниц.<sup>3</sup>

Из этой интереснейшей периодизации со всей очевидностью вытекает, что в славяно-русском язычестве вместе с развитием культа Рода утверждалась тенденция к возникновению единобожия. Роду, по всей видимости, приходилось соперничать с Перуном, по крайней мере до принятия христианства, когда на некоторое время именно Перун становится покровителем великокняжеской власти. Но с приходом новой религии надобность в нем отпадает и он предается забвению. Род же со своей свитой еще долго удерживается в сознании масс, служа для них знаменем антихристианской оппозиции.

Наглядным изображением отношения славянских богов к миру является знаменитый Збручский идол, относящийся к древнейшей эпохе. Эта скульптурная композиция представляет собой четырехгранный столб с помещенными на каждой из четырех сторон плоскостными изображениями, разделенными на три яруса. На нижнем ярусе изображены три фигуры усатых мужчин: это — подземные боги, они поддерживают находящийся над ними земной шар. Средний ярус занят чередующимися фигурами женщин и мужчин, взявшихся за руки. Так древний скульптор выразил представление о земле. На верхнем ярусе помещены в рост фигуры четырех божеств, увенчанных одной общей шапкой. В центре, на главной лицевой стороне, изображена богиня плодородия Мокошь с рогом изобилия в руке; по правую сторону от нее, на соседней грани, находится богиня брака и семейной жизни — Лада с кольцом в руке. По левую же сторону от главной богини стоит бог-воин с мечом и конем, по всей вероятности, Перун. На тыльной грани — изображение другого мужского божества без атрибутов. От этих фигур веет строгостью и отрешенностью; это — небожители. Общая шапка на них как раз и отражает развитие в славянской мифологии идеи единого высшего бога.<sup>4</sup> Та-

<sup>2</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 20.

<sup>3</sup> Там же. С. 25.

<sup>4</sup> Таково, в частности, мнение В. В. Седова, высказанное им в книге «Восточные славяне в VI—XIII вв.» (М., 1982. С. 266).

ким образом, символика Збручского идола заключала олицетворение природных, земных сил, образно представляя стихийное мирозерцание славянина-язычника.

Несмотря на ясно выраженную монотеистическую тенденцию, славяно-русскому язычеству (как, впрочем, всякому другому) было далеко до монотеизма таких религий, как христианство или ислам. Во-первых, оно вообще не может быть признаваемо вполне религией, поскольку в нем важное место принадлежит культу предков, которые «никогда почти не наделяются в представлении первобытных людей традиционными атрибутами божеств».<sup>5</sup> Смерть означала для славянина не исчезновение, а лишь переход в иной мир — подземный. Сначала покойников хоронили в земле, затем распространилось трупосожжение. Хотя в этом изменении похоронного обряда выявилось существенное развитие мифологического сознания, последнее все же сохраняло свой прежний природный характер, не абсолютизировало возникший дуализм плоти и духа. Душа и теперь, после сожжения тела, сохраняла связь с материальным: она либо принимала образы ветра, огня, пара, облака, дыма и т. п., либо вселялась в новое тело — в бабочку, летучую мышь, в какое-нибудь животное или растение, наконец, в планеты и звезды.<sup>6</sup> В этом

Оно подтверждается, на наш взгляд, и письменными источниками. В VI в. византийский историк Прокопий Кесарийский писал о верованиях славян: «Единого бога, громовержца, признают они владыкой мира... поклоняются также рекам и нимфам, и другим божествам, и всем им приносят жертвы; при этих жертвоприношениях гадают» (Цит. по: Коваленский М. Н. Хрестоматия по русской истории. М.; Пг., 1914. С. 25). О дальнейшей эволюции славянского язычества в направлении единобожия свидетельствует «Славянская хроника» Гельмольда (XII в.). «Среди многообразных божеств... отмечал автор, — которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они (другие боги), повинувшись ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов» (Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 186). Отмеченная здесь иерархизация богов как раз и выражает необратимость монотеистической линии в славянской мифологии.

<sup>5</sup> Леви-Брюль А. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 134.

<sup>6</sup> Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913. Из новейших работ в этом плане чрезвычайно интересна статья Т. Б. Лукиной «Лексика славянских мов як джерело вивчення духовної культури давніх слов'ян» (Слов'янське мовознавство. Київ, 1983. С. 87—114).

и выразилась устойчивая живучесть в славяно-русском язычестве культа предков. Древний славянин не мог представить оторванное от собственного бытия пребывание умерших родичей в ином мире. Оттого душу доброго человека он вселял в полезные объекты, злого же — в объекты, причиняющие вред. Таким образом, весь мир оказывался обиталищем предков, и этим он прежде всего привлекал воображение язычника.

Кроме того, для язычества характерно также то, что, различая мир реальный и мир потусторонний, оно не разделяет их и второй строит по образцу первого. Напротив, в монотеистических религиях оба мира абсолютно противопоставлены друг другу, и мир обыденного опыта в отличие от мира сверхъестественного временен, имеет начало и конец бытия. Данное воззрение в мистической форме утверждало идею исторического развития, изменения, ознаменовавшую качественное преобразование в способности восприятия человечества. Языческая мифология не знает представления о прошлом, в нем бытие мира дано не в виде вереницы последовательных изменений, а как рядоположенность однородных событий, определяющих жизнедеятельность первобытного коллектива. Каждое новое поколение повторяет все то, что совершали прежние, сменяются лица, но не события. В этой событийной статике, утверждающей неизменность бытия, и реализуется сущность воззрений язычества.

Природный характер языческой мифологии не только делал ее средством утешения, но и придавал ей утилитарный характер. По определению Д. М. Угриновича, она выступала «как нерасчлененное единство объяснения и фантастического преобразования мира».<sup>7</sup> Если первая сторона этого единства ориентирована на получение знания, то вторая воплощена в культе, обрядности. Знание в мифе конституируется в форме подвижных образов, каждый из которых обладает множеством значений, восходящих к какому-то одному единому образу-символу или понятию-притче. Соответственно мифологическое мышление имеет несколько иной логический (а не дологический, как думал Л. Леви-Брюль) строй, нежели мышление современное, теоретическое. Разумеется, для него также существенно выявление причинно-следственных связей и отно-

<sup>7</sup> Угринович Д. М. Искусство и религия: (Теоретический очерк). М., 1983. С. 77.

шений в мире, но чувственно-образный характер мифов, пластичность и многозначность символических образов, отнесение их к сфере неохватываемого опытом и познанием способствует ограничению действия законов и категорий логики. Поэтому, как справедливо отмечают А. И. Горячева и М. Г. Макаров, «следует различать: 1) логическую структуру мышления как такового, 2) логическую структуру мировоззренческой системы, сознательное или бессознательное применение категорий при построении картины мира...».<sup>8</sup> В языческой мифологии логика свернута, она уложена в строгие рамки притчи, закодирована в обряде. Но она не чужда самому миру, и оттого миф не воспринимается как нечто принципиально отличное от действительности, не требует простой веры. Притча и обряд, являющиеся формами фиксации знания, призваны вуалировать, скрывать от посторонних это знание, делать тайной для других то, от чего зависит судьба данного человеческого клана.<sup>9</sup> Таким образом, миф не просто включает в себя момент знания, он оберегает его и сохраняет для потомства.

Загадочен и велик мир язычника, и однолицезрение его «есть истинное любомудрие», как скажет потом митрополит XVI в. Даниил.

Да скажи, що дръжить землю?  
Вода высока.  
Да що дръжить воду?  
Камень плосень вельми.  
Да що дръжить камень?  
Камень дръжить четыре китове златы.

Эти четыре кита — четыре материальные стихии: вода, дерево, земля, железо, т. е. все то, на чем строилась и держалась жизнь самого славянина. Основа же всего — огонь.

Да що дръжить китове златы?  
Река огненная.

<sup>8</sup> Горячева А. И., Макаров М. Г. Мифология как форма общественного сознания и ее место в системе форм сознания // Актуальные проблемы общественного сознания и духовной культуры. Тааллин, 1980. С. 19.

<sup>9</sup> Необходимость в этом, на наш взгляд, диктовалась тем, что языческая мифология всегда территориально локализована. Стало быть, всякое знание в мифе есть знание о конкретном природном регионе, на котором проживало определенное племя. Не случайно с изменением места обитания, как правило, содержательно видоизменялось и языческое мирозерцание.

Но и огонь состоит из двух частей, распадается на два противоборствующих начала.

Да що дръжить того огня?  
Други огонь, еже есть пожечь того огня две части.

Две части огня — это две сферы проявления божественного: белая и черная, добро и зло. И над всем — «дуб железный»,<sup>10</sup> т. е. само верховное божество, повелевающее и людьми, и богами. Крона дуба символизировала солнце, о котором в одном древнерусском памятнике XI в. говорится так: «... солнце яко человекотварно есть и человекоподобно есть»,<sup>11</sup> — выражение, указывающее на антропоморфное понимание славянами небесного владыки. Ему приносили они свои главные жертвы в священных рощах, свято оберегавшихся от посторонних взоров.

Основу этого мировоззрения составляла вера в магическое содержание реального мира, расколотость его на враждебные начала. Отсюда происходит тот особенный дуализм языческой религии, в котором выразились чисто физические условия и их различные воздействия на живые организмы. Боги язычника — это не столько таинственные существа, способные устрашать и держать в покорности человека, сколько своеобразные символы осваиваемой человеком природы. Чем больше у язычника богов, тем разностороннее его эмпирические познания, глубже и шире практический кругозор. Как писал А. Н. Афанасьев, «древнейшее язычество состояло в обожании природы, и первые познания об ней человека были вместе и его религией...».<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы М., 1863. Т. 2. С. 443.

<sup>11</sup> Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности: Извлечения из рукописей. Казань, 1889. Т. 1—2. С. 139.

<sup>12</sup> Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избр. статьи. М., 1982. С. 28. Ср. соответствующее высказывание другого выдающегося русского ученого А. А. Потебни: «Мифическое мышление на известной степени развития — единственно возможное, необходимое, разумное; оно свойственно не одному какому-либо времени, а людям всех времен, стоящим на известной степени развития мысли; оно формально, т. е. не исключает никакого содержания: ни религиозного, ни философского и научного» (Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 433).

Итак, славяно-русское язычество было пантеистическим, но поскольку оно населяло мир целым сонмом богов-духов, то по форме пантеизм этот являлся политеистическим. Языческий пантеизм пронизан стихийной диалектикой, структура его конкретна и непосредственно вплетена в практическую жизнедеятельность людей. Он резко враждебен всякой монотеистической мистике, служит её непримиримым антитезисом. Вот почему хотя и язычество и христианство представляют собой одинаково религиозное мировоззрение, тем не менее они различно определяют отношение человека к миру, само место человека в мире. «В христианстве человек, — писал Л. Фейербах, — сосредоточивался только на себе. . . Он не считал себя существом, принадлежащим миру; он порывал всякую связь с ним. . . Язычники, наоборот, не замыкались в себе самих и не удалялись от природы и потому ограничивали свою субъективность созерцанием мира». <sup>13</sup> Отсюда и стремление язычников познать богов через «рассматривание» природы, решительно осужденное апостолом Павлом.

Такова в общих чертах сущность славяно-русского язычества, которое Владимир Святославич стремился на первых порах приспособить к потребностям великокняжеского централизма. Но и отвергнутое, оно продолжало оказывать влияние на последующий ход древнерусской мысли: сложившаяся в нем идея единого высшего бога облегчила проникновение христианского монотеизма на новую почву, толкнув его в направлении адаптации к обычаям и мировоззрению славяно-русов.

**Двоеверие как форма синкретизации язычества и христианства.** Возникшее на Руси двоеверие было системой воззрений, в которой «разные пласты — культуры народной, уходящей корнями в язычество, в архаические верования и обычаи, и церковно-христианской — не просто сосуществовали, но, пересекаясь, взаимодействовали в сознании средневековых людей. . .» <sup>14</sup> Однако преобладающим в этом взаимодействии оставалось язычество. Именно благодаря ему на Руси одновременно с культом местных святых, возникшим на почве родо-племенного идолопоклонства, складывается поэтически-возвышенное почита-

<sup>13</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965. С. 182—183.

<sup>14</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 28.

ние Богородицы, в основу которого легли языческие представления о благодетельном женском существе, прародительнице славянского народа — Рожанице.

Культе Богородицы значительно ослабляет культ Христа: сын божий оказывается в большей степени земным, «тварное» возобладает в нем над божественным. В глазах верующих он утрачивает свою сверхъестественность и снисходит просто до мирского существа, страдавшего и умершего. Имея в виду это, краковский епископ Матвей (XII в.) писал католическому деятелю Бернарду Клервоскому: «Народ же тот русский. . . веры правило православной и религии истинной установления не блюдет. . . Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает». <sup>15</sup>

Причина столь глубокого обмирщения Христа, на наш взгляд, состоит в том, что в славянском язычестве вообще не было ни «того» света, ни воскресения мертвых. <sup>16</sup> Вспомним хотя бы знаменитое суждение Владимира Святославича о «греческой вере»:

Суть же хитро сказавше, и чудно слышати их, любо комуждо слушати их, и другой свет поведаетъ быти: да аще кто, дееть, в нашу веру ступитъ, то паки, умеръ, встанеть, и не умерети ему в веки; аще ли в-ынъ законъ ступитъ, то на ономъ свете в огне горети. <sup>17</sup>

Хитро рассуждают они, и чудно слышать их, и каждому любо послушать их: они рассказывают, будто есть другой свет, и говорят, что если кто перейдет в их веру, то, умерев, снова воскреснет и уже не умрет во веки; если же примет иной закон, то гореть ему в огне на том свете.

Видно, что Владимир иронически относился к евангельскому учению о личном воскресении мертвых; оно ему

<sup>15</sup> Шавелева Н. И. Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервоскому об «обращении русских» // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. М., 1976. С. 114—115. Небезынтересно, что в начале XV в. о том же доносил в Рим кардинал Д'Эли. «Русские, — писал он, — в такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение» (Цит. по: Смирнов М. Ягелло-Яков-Владислав и первое соединение Литвы с Польшею. Одесса, 1868. С. 161).

<sup>16</sup> Вероятно, по этой причине церковь, выступая против народного обрядового плача по умершим, называла это «эллинизмом», свидетельством неверия в воскресение мертвых (см.: Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 44).

<sup>17</sup> ПВА. Ч. 1. С. 74.

чуждо, вызывает удивление. Славянин-язычник хотя и признавал бессмертие, но не в смысле последующего «встания», а в смысле непреложного сохранения души в посюстороннем, предметном мире. Плоть же исчезала полностью, он даже предавал ее сожжению. Именно такое понимание жизни и смерти обусловило обмирщение Христа в сознании новообращенных русичей.

Под влиянием традиционного язычества древнерусский человек иначе осмысливал и само христианское благочестие: благочестивым он считал не того, кто проводит время в постах и молитвах, но того, кто добродетелен в жизни. «Слово о мытарствах», памятник XII в., относит к греховным в первую очередь нравственные преступления: ложь, клевету, зависть, гнев, гордость, насилие, воровство, блуд, скупость, немилосердие.

Аще бо и вся заповеди божия исправите, а будем немилостиви и на нищия немилосердни, или на рабы своя, не подающая имъ доволнаго одеяния, пища, деломъ же насилующе, иними бедами: то о всехъ сихъ испытана будетъ душа, истязаемая отъ въздушныхъ бесовъ.<sup>18</sup>

Даже если и все заповеди божьи исполните, но будете немилостивы и к нищим немилосердны или к рабам своим, не давая им достаточного одеяния, пищи, насилуя работой, иными бедами, то обо всем этом будет спрошена душа, истязаемая воздушными бесами.

Таким образом, с точки зрения древнерусского человека, для спасения недостаточно одного аскетического следования заповедям Христа; необходимо, чтобы деяния человека были полезны всем, общественно значимы. Лишь перед теми откроются «врата небесная», уточняет «Слово», кто «въ смысле и разуме» будет «о всемъ добре и зле», т. е. сознательно творит добрые дела, приносит благо ближним, ибо само неведение добра «злое есть съгрешение».<sup>19</sup>

Соответственно в древнерусском обществе «худии людье» предпочитали «волею мудровати» и «насладиться добромъ века сего», нежели посещать божьи храмы, удручать плоть в постах и молитвах. «Повесть временных лет» горестно сетует:

Видим бо игрища утолочена, Видим ведр игрища утоптан- и людей много множество на ные, с такими толпами людей на них, яко упихати начнутъ другъ них, что они давят друг друга,

<sup>18</sup> Коваленский М. Хрестоматия по русской истории. С. 53.

<sup>19</sup> Там же. С. 54.

друга, позоры деюще от беса замышленнаго дела, а церкви стоять; егда же бываетъ годъ молятвы, мало ихъ обретается в церкви.<sup>20</sup>

являя зрелище бесом задуманного действия, — а церкви стоят пусты; когда же приходит время молятвы, мало людей оказывается в церкви.

Ничуть не изменилось положение и позднее. Владимирский епископ Серапион в XIII в. сокрушался: «Печаль велику имамъ въ срьдци о васъ, чада. Никако же не премените от злобы обычая своего; вся злая творите в ненависть богу, на пагубу души своей».<sup>21</sup> Церковный проповедник удручен тем, что паства его больше верит вохвам, чем священникам, ставит дела мирские выше дел божественных.

Стало быть, христианизация Руси не означала полного разрыва с традицией народного язычества. Напротив, источники свидетельствуют о том, что новая религия, заимствованная из Византии, воспринималась в мирской среде сквозь призму традиционного мировоззрения, более того, подвергалась переработке в соответствии с его принципами. Имело место сохранение язычества — сохранение, конечно, не полное, не абсолютное, однако вполне достаточное, чтобы в виде самобытной умственной струи продолжать существовать в мировоззрении древнерусского общества, оказывать влияние на его концептуальные посылы и определения.

Характеризуя такую форму сохранения исторического наследия, Гегель отмечал, что в процессе развития духовной культуры наличный материал не просто претерпевает изменение под воздействием нового материала, полученного извне, но и сам он существенно обрабатывает и преобразует этот последний. Благодаря этому историческое наследие «обогащается и вместе с тем сохраняется»,<sup>22</sup> удерживая преемственность в последовательной смене духовных форм.

Народное язычество в средневековой Руси также не исчезло с принятием христианства, но, преобразовываясь само, серьезнейшим образом видоизменяло важнейшие обрядовые установления и догматические законоположения христианства. Другими словами, основа культурно-исто-

<sup>20</sup> ПВА. Ч. 1. С. 114.

<sup>21</sup> Цит. по: Келтуяла В. А. Курс истории русской литературы. СПб., 1911. Ч. 1, кн. 2, С. 236.

<sup>22</sup> Гегель. Соч. М., 1932. Т. 9. С. 11.

рического процесса всегда национальна: <sup>23</sup> каждый народ, воспринимая чужое, заботится прежде всего о совершенствовании собственной традиции. С этой точки зрения, заимствование представляет собой включение элементов сторонней культуры в сложившуюся структуру культуры национальной, и критерием, обуславливающим их отбор, является содержание последней.

По этой причине христианство в Киевской Руси усваивалось вначале главным образом со стороны своей внешней обрядности, поскольку именно склонностью к обрядности характеризуется языческая религиозность.

Позднее, с формированием церковно-монастырской организации и государственной юрисдикции митрополита на Русь проникают нормы византийского церковного законодательства, но и они претерпевают изменения под воздействием местного княжеского права.

Следовательно, национально-этническая культура интернационализируется в рамках и на основе собственного традиционного наследия. Заимствование может как ускорить данный процесс, так и задержать его, но само по себе оно никогда не выступает в чистом виде, не создает абсолютного разрыва в живой ткани исторической культуры.

Чтобы наглядней представить степень влияния народной языческой традиции на духовную культуру христианизированной Руси, обратимся к искусству.

**Отражение народных представлений в древнерусском искусстве.** Исследования последних лет, особенно труды А. В. Арциховского, Д. С. Лихачева, В. Н. Лазарева, Б. А. Рыбакова, убедительно доказали несостоятельность попыток рассматривать древнерусское искусство как простое ответвление византийского. Разумеется, это не означает отрицания какой бы то ни было преемственности: Русь обязана Византии не только приобретением к средневековому цивилизованному миру, но и усвоением таких культурных ценностей, для развития которых в старом язычестве не было никаких корней. Достаточно вспомнить иконопись. Хотя она была целиком унаследована от греков, все же в среде русских художников она подверг-

лась значительной модификации благодаря «языческой жизнерадостности». «Это прежде всего сказалось, — пишет В. Н. Лазарев, — в ослаблении византийского аскетизма, а также в сложении вполне оригинальных иконографических типов («Покров», «Собор Богоматери», «О тебе радуется» и многие другие). Сказалось это и в усилении культа местных святых, который впитал в себя множество элементов русской действительности, и в настойчивом проникновении в иконопись национальных этнических типов. Сказалось это, наконец, и в осветлении палитры, обретшей необычайную яркость и жизнерадостность, в неуклонном росте значения линии, особенно столь ценимого русскими иконописцами силуэтного очерка. Так русская школа постепенно превратилась в великое национальное искусство Древней Руси».<sup>24</sup>

В еще большей степени воздействие славяно-языческой культурной традиции ощущается в монументальной архитектуре. Древнерусские храмы отнюдь не являются копиями византийских церковных сооружений. Об этом свидетельствует такой шедевр киевского зодчества первой половины XI в., как Софийский собор. Его многокупольность, пирамидальность композиции, крестообразные столпы и другие конструктивные особенности, ставшие образцами для возведения одноименных соборов в Новгороде и Полоцке, по мнению исследователей, неизвестных византийской строительной практике и восходят к национальной деревянной архитектуре.

Языческая символика прочно удерживается и в декоративно-прикладном искусстве. Орнаментальные композиции, многие элементы которых сложились на почве политеистической мифологии, наносились на предметы быта, украшения, оружие, металлическую и керамическую посуду. Наиболее распространенными мотивами были круг, символизовавший солнце, волнистые полосы, обозначающие воду, фантастические животные и птицы. Сохранение традиций дохристианского, народного искусства находит свое объяснение преимущественно в живучести языческого мирозерцания. Как подчеркивает Ю. С. Асеев, «искусство играло важную роль в идеологии восточных славян, ибо почти все произведения искусства — от орнамента на сорочке до изображения языческого бога — имели опреде-

<sup>23</sup> «Даже и тогда, — отмечал В. Г. Белинский, — когда прогресс одного народа совершается через заимствование у другого, он тем не менее совершается национально» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956, Т. 10. С. 29).

<sup>24</sup> Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 10.

ленное содержание в системе языческих верований...».<sup>25</sup> Одновременно с этим необходимо подчеркнуть, что благодаря язычеству искусство средневековой Руси приобретает в значительной мере светский характер, проникается жизненностью и миролюбием, чуждыми аскетическому умунастроению восточного христианства.

Не менее впечатляющей, как будет показано ниже, была роль языческого духовного наследия в формировании древнерусской философско-мировоззренческой традиции, в идейных исканиях отечественных книжников.

## 2. Философские идеи в восточно-христианской патристике

**Христианство и античная мысль.** Как уже отмечалось, в теологии восточного христианства наряду с мистико-аскетическим направлением существовала и умеренно рационалистическая традиция, связанная с наследием эллинизма. На нее и берет ориентацию великокняжеская власть, стремясь создать идеологический противовес церковному влиянию.

Будучи религиозным мировоззрением, христианство восприняло многие «примитивные верования, уходящие корнями в такую же первобытность, как и верования древних славян или их соседей».<sup>26</sup> Но в то же время оно формировалось под воздействием античной мысли, осваивая по мере надобности ее идеи и представления.<sup>27</sup> Это позволяло ему стать «общей теорией» классового общества, алчного и бездушного, его энциклопедическим комpendиумом, логикой в популярной форме.<sup>28</sup> В нем на первый

<sup>25</sup> Асеев Ю. С. Джерела: Мистецтво Київської Русі. Київ, 1980. С. 30.

<sup>26</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982. С. 390.

<sup>27</sup> Примечательно, что с этим связана иллюзия философской всеядности христианства, усиленно насаждаемая церковными идеологами. Так, по словам известного русского богослова XIX в. Макария (Булгакова), запрет признавать разум судьей веры не препятствует христианину «по совету отцов, пользоваться всем, что только можно находить полезного для веры во всех знаниях человеческих» (Макарий. Православно-догматическое богословие. СПб., 1848. Т. 1. С. 39). Цель подобных суждений — обосновать универсальность христианства не только в плане божественного откровения, но и в плане духовной, интеллектуальной традиции.

<sup>28</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414.

план выдвигалось не обрядовое, а духовное, благодаря чему совершилось мировоззренческое обновление исторической культуры, переход от мифологической созерцательности к философской рефлексии. Ведь едва ли правомерно упускать из виду, что христианский монотеизм, если рассматривать его с чисто теоретической точки зрения, был не чем иным, как пусть ошибочным, но тем не менее ответом на вопросы, поставленные самой античной философией. Ф. Энгельс писал: «Античная философия была первоначальным, стихийным материализмом. В качестве материализма стихийного, она не была способна выяснить отношение мышления к материи. Но необходимость добиться в этом вопросе ясности привела к учению об отделимой от тела душе, затем — к утверждению, что эта душа бессмертна, наконец — к монотеизму».<sup>29</sup> Поэтому неудивительно, что христианская патристика, с одной стороны, всячески отстранялась от философии, видя в ней «лжеименный разум», суемудрие, а с другой — тяготела к ней, в ней искала основу и разрешение всех своих теологических проблем. Так наряду с мистико-аскетическим направлением в церковной мысли уже в раннерицкой период возникло умеренно рационалистическое течение, известное под названием каппадокийской школы и пользовавшееся громадным влиянием как в самой Византии, так и — что для нас особенно важно — в светски ориентированных кругах древней Болгарии и Руси.

**Натурфилософия и рационализм в теологии каппадокийцев.** Глава каппадокийцев Василий Великий (330—379) подобно Афанасию Александрийскому и Иоанну Златоусту также резко упрекал античных философов за «излишество мирской мудрости» и «ложную мысль, будто бы все пребывает без управления и устройства», предрекая им «тяжкое осуждение» на том свете. В своих «Беседах на Шестоднев» он пространно доказывал, что мудрость духовная столь же предпочтительней мудрости светской, сколь красота целомудренных жен — красоты «любодейной». И все же Василий не только не отвергал мирских знаний, науки, но, говоря словами Ломоносова, «довольные показал примеры, как содружать спорные по видимому со священным писанием натуральные правды».<sup>30</sup> Его методом было комментирование, изъяснение выраже-

<sup>29</sup> Там же. Т. 20. С. 142.

<sup>30</sup> Ломоносов М. В. Избр. филос. произведения. М., 1950. С. 430.



ний и терминов Библии, для чего он широко использовал самые разнообразные сведения натурфилософского характера.

Так, например, толкуя встречающееся в Библии выражение «аз утвердих столпы ея», Василий Великий поясняет: «...разумей, что столпами названа сила, поддерживающая землю». И далее, объявив эту силу богом, каппадокиец излагал учения Эмпедокла и Аристотеля о механизме «сохранения» земли. «Некоторые естествоиспытатели, — писал он, — остроумно доказывают, что земля пребывает неподвижною, поелику она заняла среднее место в мире и во все стороны имеет равное расстояние краев... Итак, не дивись, что земля никуда не падает, занимая естественное для нее место, середину».<sup>31</sup> В другом случае, останавливаясь на словах Библии «и да будут знамения, и во времена, и во дни и в лета», Василий замечал: «Для человеческой жизни необходимы указания светил. И если кто чрез меру многого ищет в их знамениях, то при долговременном наблюдении найдет полезные приметы. Многого можно узнать об изобилии дождя, многое о засухе и о движении ветров, или местных или повсюдных, сильных или легких».<sup>32</sup> В то же время церковный писатель с иронией ополчается против всякого рода астрологических гаданий, опровергая мнение, будто жизнь человеческая зависит от движения светил.

Таким образом, Василий Великий вопреки запрету апостола Павла рассуждать о мире «по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу»,<sup>33</sup> вносил в теологию живое натурфилософское начало, придававшее ей некоторую жизненность и значение. Его «Беседы на Шестоднев» стали для последующих богословов классическим образцом «духовного» истолкования священных писаний, примирения разума и веры. Они получили широкую известность в Болгарии и на Руси, вызывая подражания и переделки местных книжников.

Но отцы церкви, разумеется, не ограничивались внедрением в теологию чисто натурфилософских, естественнонаучных знаний; они активно осваивали также философско-мировоззренческие структуры античных учений,

<sup>31</sup> Цит. по: Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы: Очерки и исследования. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 27.

<sup>32</sup> Там же. С. 29.

<sup>33</sup> Кол., II, 8.

в особенности стоицизма и неоплатонизма, поскольку эти системы по сравнению с другими течениями греко-римской философии ближе всего подошли к монотеистической религиозности.

Уже в III в. до н. э. один из основоположников стоицизма Клеанф в своем гимне Зевсу провозгласил последнего единым, многоименным, всемогущим богом, творцом всего живого, господином вселенной. С помощью аллегорического метода стоицизм пытался согласовать традиционный политеизм с монотеизмом, превращая языческих богов в «имена», «формы проявления», «ипостаси» (стоический по происхождению термин) единого бога. Наряду с этим стоики призывали признать предпосылкой всякого истинного существования только «вещественность», относя это и к самому верховному владыке. Подобные воззрения были в той или иной степени восприняты еще христианами апологетами (Тертуллиан) и от них частично перешли в патристику.<sup>34</sup>

Однако в большей мере отцы церкви ориентировались на платонизм, который привлекал их своим дуализмом умопостигаемого мира божественных идей и мира материального, чувственного. Всецело «своей» считали они и платоновскую идею мирового ума, трактуемого философом в диалоге «Тимей» как бог, демиург, отец. «Это почти совпадает с нашими взглядами»,<sup>35</sup> констатировал церковный полемист II в. Минуций Феликс. С тех пор такое понимание платонизма, а вслед за ним и неоплатонизма, сделалось нормой святоотеческого мышления, вошло в плоть и кровь средневекового мирозерцания.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> В этом, на наш взгляд, убеждает христианское учение о воплощении бога. Ведь если Христос — то же, что и бог, значит, именно плотское бытие Христа служит предпосылкой знания о боге. Вот что писал в данной связи Афанасий Александрийский: «Поелику мысль человеческая однажды ниспала в чувственное, то Слово благоволило соделать себя видимым посредством тела, чтобы, став человеком, обратить на себя внимание людей, отвлечь к себе чувства их, и когда увидят его человеком, теми делами, какие производит он, убедить их, наконец, что он — не только человек, но и бог, слово и премудрость истинного бога» (Афанасий Великий. Творения. Свято-Троицкая лавра. 1902. Ч. 1. С. 211). Подобный подход к проблеме боговоплощения, присущий также каппадокийским теологам, несомненно связан с воздействием стоической философии.

<sup>35</sup> Минуций Феликс. Октавий // Богословские труды. М., 1981. Сб. 22. С. 160.

<sup>36</sup> Приведем типичный пример. На упрек монаха Иоанна Ксифилина, ставшего патриархом, в том, что он читает Платона, визан-

Среди каппадокийцев наибольшей приверженностью к философии отличался Григорий Нисский (335—394), брат Василия Великого. Его интерес к античным системам диктовался необходимостью критики еретических учений, сотрясавших церковь с первых шагов ее истории. Поскольку, согласно Григорию, все еретики — и аномени, и манихеи, и маркиониты, и последователи Валентина и Василида и проч. — «водятся особыми понятиями», заимствованными у языческих мудрецов, то следует «порознь» вступать в борьбу с их мнениями. А это невозможно без того, чтобы не изучить хорошо и «философские хитросплетения», которые они привлекают для своих целей. Особенно выделял отец церкви «аристотелевы категории», предлагая «заблаговременно» объяснить их «по разуму церковных учителей».<sup>37</sup>

Помимо этого, была еще другая причина обращения Григория к философии, мирской мудрости. На его взгляд, христианская вера по сущности обсуждаемых ею вопросов совершенно оторвана от «настоящей жизни». Если бы «ожидаемое», отмечал он, было у всех перед глазами, явным, а не тайным, тогда с самого начала «прекратилось бы противоречие со стороны неверующих» и не возникало бы никакого сомнения в умах верующих. Но раз этого нет, остается самим «посредством некоторых умозаключений найти, по возможности, разрешение и этим вопросам, согласное с прежними ответами»,<sup>38</sup> данными в евангелиях и посланиях апостолов. В итоге Григорий Нисский приходит к выводу, что слово божье, неизменное по сути, может принимать разнообразные формы в процессе «оглашения», проповеди. Поэтому «не всем, приступающим к просвещению, приличен будет один и тот же образ научения, но по различию верований должно изменять оглашение, имея в виду одну и ту же цель наставления, но не одинаково пользуясь доказательствами. Ибо иными

тийский философ и богослов XI в. Михал Пселл отвечал: «Нет, не отдам Платона, святейший и мудрейший отец! Он мой, о земля и солнце, — воскликну и я, словно трагик на словесной сцене. Ты поносишь мои долгие чтения диалогов, мое любованье его слогом и преклонение пред доказательствами. Но почему же не бранишь ты великих отцов? Ведь и они метали силлогизмы, чтобы низложить ереси евномиев и аполинариев» (Памятники византийской литературы IX—XIV веков. М., 1969. С. 154).

<sup>37</sup> Цит. по: *Гарасий*. Перелом в древнерусском богословии. Варшава, 1927. С. 24.

<sup>38</sup> Там же. С. 28.

понятиями водится иудействующий, и иными живущий в эллинизме».<sup>39</sup>

Сформулированное здесь требование дифференцированного подхода к проповеди христианского вероучения свидетельствовало об учете отцами восточной церкви специфики духовной жизни разных народов, хотя это не влекло за собой ее реабилитации, оправдания. Для них все нехристианское всегда оставалось враждебным и неприемлемым в принципе. Не выходил за рамки подобных представлений и Григорий Нисский: он осмысливал все языческие религии и философию прошлого в плоскости лишь теологических исканий, неустанно подчеркивая, что попытки воспроизведения ими образа «живого» бога суть не что иное, как сотворение кумиров, осужденное священным писанием. Этим намечалась удобная методология церковно-миссионерской проповеди, ограждавшая самое христианство от оязычивания, растворения в чуждой мировоззренческой стихии.

В теологических штудиях Григория Нисского первостепенное внимание уделяется проблеме сущности бога и боговоплощения. По мнению отца церкви, бог абсолютно надмирен и непознаваем; оттого ни одно наименование его не является истинным. Называя же богом природу, либо славу, или премудрость, мы несколько не раскрываем его сущность, а лишь выражаем свое понимание господя. Сам он остается вне пределов человеческого разума, тайной, которая постоянно равна себе и неизменна. Стало быть, бессмысленно спорить «о звуке, или имени, или образе выражений» миротворящей силы, достаточно верить и признавать ее. В боге заключена вся полнота реальности. Ничто не может существовать вне отношения к богу, бог же самодостаточен для себя сам и не нуждается ни в каком другом основании. Он бесконечен и одновременно прост. В этом причина его непостижимости, ибо бесконечность делает бога неохватываемым, а простота сообщает неопределенность, тогда как познание всегда есть определение и схватывание.<sup>40</sup>

Несмотря на это, бог не оставляет в неведении о себе. Согласно Григорию Нисскому, он являет себя в акте творения, представляющем собой, на его взгляд, процесс

<sup>39</sup> Там же. С. 25.

<sup>40</sup> Подробнее см.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 159.

истечения «энергий» из божества и запечатления их в мировом строе. Толкуя далее библейское учение о бытии, восточнохристианский идеолог рассуждал, что все предметы и явления созданы богом сразу, в едином вневременном порыве, но только в потенциальной форме, в форме «сперматических» логосов, семян, содержащих в себе божественные энергии и силы. Развиваясь затем естественным путем, без дополнительного вмешательства творца, эти логосы порождают все бесконечное многообразие материальных образований, служа вместе с тем проводниками божественного провидения.

В равной мере это касается человека. Его отличает от остальных «тварей» лишь особое назначение: в соответствии с божественным планом, он выполняет функцию своеобразного посредника между миром вещей и богом. Данное назначение проистекает из двойственности самой его природы — чувственной, физической и духовной, интеллигибельной. Именно благодаря посредничеству человека мир удерживает опеку верховного существа над собой, а с ней и возможность для каждой отдельной вещи возвратиться к единению с ним. Человек также может вернуться из «падшего» состояния в состояние первозданной чистоты, если устранил обусловленный земным существованием разрыв между душой и богом. Такова в общем виде богословская концепция Григория Нисского, которая, как это легко видеть, целиком основана на неоплатонической системе.

Воздействие неоплатонизма отчетливо проступает в теологических построениях еще одного влиятельного каппадокийца Григория Назианзина, или Богослова (330—390). По смыслу учения этого отца церкви, христианская мудрость — прямая наследница мудрости философской. Он самым решительным образом выступал против отождествления философии с язычеством, доказывая их различие по происхождению и сущности. Язычество — это заблуждение, невежество, а философия, любомудрие — вещь необходимая и полезная как «для приличного со всяким обращения», так и для «разумной со всяким беседы». Конечно, не все устраивало Назианзина в «учености внешней». Он не хуже Иоанна Златоуста ополчился против всего «опасного для церкви», что таила античная мысль. Поэтому нет-нет, и срывались с его уст разгоряченные призывы: «Рази Платоновы идеи, переселения и круговращения душ, припамятование и вовсе не прекрасную

любовь к душе ради прекрасного тела; рази Эпикурово безбожие, его атомы и чуждое любомудрия удовольствие; рази Аристотелев немногообъемлющий промысл, в одной искусственности состоящую самостоятельность вещей, смертные суждения о душе и человеческий взгляд на высшие учения; рази надменность стоиков, прозорство и шутство циников».<sup>41</sup> И все же он считал правильным не отказ от философии, а усвоение всего ценного в ней. Характеризуя свой «критический метод», церковный автор писал: «В науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждениям и во глубину погибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, чрез худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения».<sup>42</sup> Из всех направлений античной философии Назианзин более всего предпочитал учение неоплатоников, полагая, что они лучше других рассуждали о божестве. На этом учении он преимущественно и основывал свои толкования Логоса, божественного слова (Библии).

Недоступность человеческому разумению священной книги христиан он объяснял тем, что она охватывает разные слои бытия. Прежде всего, на его взгляд, в ней говорится о действительно несуществующем, но выразимом в языке. Сюда относятся все имеющиеся в Библии натуралистические и антропоморфические описания божественного. Сами по себе они не истинны, однако, удовлетворяя потребность чувственного, плотского человека в зримом образе, они оказываются весьма полезными как напоминания о существе бесплотном, невидимом. Далее в Библии обсуждается то, что непередаваемо непосредственно словом, хотя и существует в действительности. Это все, относящееся к сущности бога, которая непостижима вообще и может быть утверждаема лишь путем отрицательных определений. Затем следует круг предметов и несуществующих, и невыразимых, как, например, «ничто», послужившее богу для сотворения мира. Оно не имеет никакого содержания и формы. О нем ничего нельзя сказать, нельзя помыслить, кроме того, что его «нет». Наконец, последнее, о чем идет речь в Библии, связано с тем, что и выразимо средствами языка, и существует

<sup>41</sup> Григорий Богослов. Творения. М., 1849. Т. 3. С. 15.

<sup>42</sup> Там же. 1851. Т. 4. С. 64.

реально. Таково утверждение: «Я есмь Сущий» (Исх., III, 14). В нем прокламируется тождественность буквального смысла писания и положения веры о том, что бог есть бытие. На этом уровне, согласно Назианзину, совершается слияние разума и веры, претворение их друг в друга.

Расчленение смысловой структуры Библии вело к аллегоризации вероисповедных догм, внедрению философского начала в теологию. В самом деле, если бог не является просто объектом чистой, нерассуждающей веры, то знание о нем так или иначе обуславливается человеческой способностью к размышлению, исследованию. Способность же эта не одномерна, она изменяется, совершенствуется с развитием логики, мышления. Отмечая данное обстоятельство, Назианзин писал: «Полагаю, что всякий имеющий ум признает ... благом не только ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, принимается за одно спасение и за красоту умозерцаемую, но и ученость внешнюю, которою многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожною, опасною и удаляющею от бога». <sup>43</sup> Сам каппадокиец видел в философии свет мудрости, изливающийся от бога и возвращающийся через посредство человека к своему первоначальному источнику. Поэтому он смело брал из нее все то, что казалось ему достойным религии «нового завета» и «хороших новостей». Он и бога называл обыкновенно Единым, смешивая эту неоплатоническую формулу с церковным догматом троицы.

**Теология Дионисия Ареопагита.** Намеченную в восточнохристианской патристике линию на «оцерковление» неоплатонизма продолжил в первой половине VI в. Дионисий Ареопагит, <sup>44</sup> автор знаменитого трактата «О небесной иерархии», заключавшего богословское обоснование феодального строя.

Ареопагит разделял все небесные существа на три степени: в первой находятся херувимы и серафимы, которые «предстоят богу теснее и без посредства прочих с ним соединены»; во второй содержатся всякого рода «власти,

господства и силы»; в третьей же пребывает «чин ангелов и начал». <sup>45</sup> Этот порядок неизменен, и невозможен никакой переход из одной степени в другую. Копией, отражением небесной иерархии служит иерархия земная, причем в ее системе главенствующая роль принадлежит церкви, поскольку она непосредственно наделена «отпечатками невидимого благолепия», а значит, и ближе к небесному престолу. Это учение всецело отвечало политическим устремлениям духовной власти в средние века. На него опиралось не только византийское монашество, мечтавшее об автономизации от государства, но и римская курия, стремившаяся упрочить свое господство в западноевропейском мире.

В суждениях Дионисия Ареопагита о божественной иерархии, вытекающих в основном из идей Прокла, легко прослеживается пантеистическая тенденция. Так, заявляя о боге, что «все из него и к нему», <sup>46</sup> христианский писатель относит на его счет всю полноту бытия, видимого и невидимого, со всем его многообразием и противоположностями. «Все управляется, — писал он, — промыслом высочайшего виновника всяческих. Ибо иначе и не существовало бы, если бы не было причастно сущности, начала всего существующего. Посему-то и все неодушевленные вещи по своему бытию причастны сей сущности, потому что бытие всего заключается в бытии божества; существа одушевленные причастны животворной и превышающей всякую жизнь силе божества; словесные же и духовные существа причастны самосовершенной и пресовершенной мудрости его, превосходящей всякое слово и понятие». <sup>47</sup> Таким образом, пантеистическая основа мировоззрения Дионисия Ареопагита несомненна. Для него безусловно истинно то, что природа и бог сущностно одно, что вещи зримые суть явленные образы вещей незримых. А это основополагающий постулат пантеизма, и следование ему во все времена осуждалось ортодоксальной теологией.

Вместе с тем пантеизм Дионисия Ареопагита противоречив и непоследователен. Это хорошо видно из его

<sup>43</sup> Там же. С. 63.

<sup>44</sup> Кто скрывался под именем этого христианского мученика I в., точно неизвестно. Ш. И. Нуудубидзе высказал предположение, что автором ареопагитских сочинений мог быть церковный деятель Петр Ивер из Майума в Сирии (Нуудубидзе Ш. И. Тайна псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1941).

<sup>45</sup> Святой Дионисий Ареопагит о небесной иерархии. М., 1898. С. 24.

<sup>46</sup> Там же. С. 3.

<sup>47</sup> Там же. С. 18. Еще определенней он пишет об этом в другом месте: «Мир сей, получив бытие из истинной красоты, в устройстве всех своих частей отражает следы духовной красоты, которые могут возводить нас к невестественным первообразам» (Там же. С. 12).

гносеологических обобщений. С одной стороны, у него бог, «будучи всем во всем... всеми познается из всего».<sup>48</sup> Здесь проблема богопознания решается в рамках пантеистической методологии. Но, с другой стороны, Дионисий Ареопагит объявляет, что «наиболее божественное познание бога мы обретаем, познавая его неведением в превосходящем разум единении, когда наш ум, отрешившись от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресветлыми лучами и оттуда, с того света, осиявается неизведанной бездной премудрости».<sup>49</sup> Тут уже картина принципиально иная: бог постигается не по аналогии с тем, причиной чего он является, как утверждалось первоначально, а через отрицание всех атрибутов и качеств реального бытия, т. е. путем апофатической (отрицательной) экзегезы.

Сказанное убеждает в сугубой онтологичности пантеизма Ареопагита; в гносеологии пантеизм отходит на второй план, уступая место созерцательной мистике «божественного мрака» и «сверхсущностного светолития». В этот мрак, пояснял идеолог церкви, «вступает всякий, кто сподобился познавать и видеть бога именно через неведение и не-познавание, но воистину возвышается над видением и познаванием, зная, что бог — во всем чувственном и во всем умопостигаемом».<sup>50</sup> При этом следует помнить, что знание бога, приобретаемое чувственным восприятием, не тождественно познанию его в акте свободного умозерцания. Первое лишь свидетельствует о бытии «невещественного образа», тогда как второе приводит к его лицезрению, духовному слиянию с ним. Оно и оказывается истинным путем, ибо раскрепощает ум от связи с телесностью, устраняя необходимость всяких чувственных верификаций.

Благодаря Дионисию Ареопагиту в грекоязычной теологии значительно усилилась приглушенная каппадокийцами традиция святоотеческого антиэллинизма. То, что у Афанасия Александрийского, Иоанна Златоуста и других адептов мистического богословия было едва намечено, существовало в тенденции, в учении Ареопагита получило всестороннее развитие, предстало в виде неременной по-

<sup>48</sup> Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2. Философия древности и средневековья. С. 617.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же. С. 610.

сылки церковной учености. Утверждение в Византии апофатической традиции привело к длительному падению престижа античной мысли, углубило дуализм духовной культуры восточнохристианского общества.<sup>51</sup>

**Начало схоластической традиции. Иоанн Дамаскин.** Оживление интереса к классическому наследию в восточной церкви происходит в обстановке острой борьбы с иконоборческой ересью VIII и IX столетий, глубоко потрясшей византийское государство. «Подобно тому, как протест против произвола императорских чиновников выражался в низвержении императорских статуй, оппозиция господствующей церкви издавна связывалась с опровержением икон».<sup>52</sup> Исходя из библейского запрета сотворять кумиры и прочие изображения божества, иконоборцы выступили с критикой роскоши в церкви, противопоставляли испорченности духовенства внутреннюю религиозность. Они объявляли иконы простой «материей», вещь, враждебной богу, его сущности. Поскольку за вероисповедной критикой иконопочитания стояло непосредственное отрицание церковного стяжания, собственности, иконоборчество было использовано борющимися за власть светскими группировками, в том числе императорской, надеявшейся с его помощью поправить свое политическое и экономическое положение.

Для успешной борьбы с иконоборческой ересью требовалось заново пересмотреть догматические установления церкви, укрепить пошатнувшиеся богословские схемы. За выполнение этой задачи взялся Иоанн Дамаскин (675—750), знаменитый восточнохристианский теолог, впервые после Григория Нисского серьезно начавший освоение Аристотеля.

Защищая от нападок ортодоксальных церковников философию, Дамаскин писал: «Некоторые пытались устранить философию, говоря, что ее нет, равно нет никакого знания или постижения. Таким мы скажем: на каком основании вы говорите, что нет философии, нет знания или постижения? Потому ли, что это было вами познано и постигнуто, или потому, что не было познано и постигнуто? Если потому, что было постигнуто, то вот вам познание и постижение; если же потому, что не было по-

<sup>51</sup> Диль Ш. Основные проблемы византийской истории. С. 140—156.

<sup>52</sup> История Византии: В 3-х т. М., 1967. Т. 2. С. 52.

знано, никто вам не поверит, так как вы рассуждаете о таком предмете, о котором не получили никакого познания».<sup>53</sup>

Философия, по Дамаскину, есть познание сущего. Сущее же — это все существующее. Оно разделяется на субстанцию, т. е. то, что имеет существование в себе самом, и акциденцию — случайное, временное, преходящее качество, которое всецело зависит от субстанции, созерцается в ней. К субстанции он причисляет бога и всякое творение. Однако бога признает «пресущественной субстанцией». Таким образом, философия, исследуя сущее, дает знание «божественных и человеческих вещей». Между философией и теологией нельзя «всевать плевелы». Все лучшее, что есть у эллинов, «даровано им свыше», от бога.

Подобно своим каппадокийским предшественникам, Дамаскин также считал, что евангельская истина сама по себе не нуждается в доказательствах; потребность в них возникает лишь в полемике с «нечестивыми противниками». Этот довод он использовал для того, чтобы обратиться к аристотелевой силлогистике и на ее основе дать новую систематизацию церковного учения о боге, сотворении мира и человеке.<sup>54</sup> Ведь не обходится же художник без инструмента. И царица пользуется услугами своих рабынь. «Поэтому и мы, — заявлял Дамаскин, — позаимствуем такие учения, которые являются служителями истины, но отвергнем нечестие, жестоко владевшее ими, и не воспользуемся дурно хорошим, и не употребим искусства доказательства для обольщения простецов».<sup>55</sup> Из его произведений видно, что сам он основательно штудировал логические сочинения Стагирита, в особенности его «Категории», «Об истолковании» и «Аналитики».

<sup>53</sup> Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. СПб., 1913. Т. 1. С. 52. «Нет ничего более ценного, — писал Дамаскин, — чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма. Как лишение света есть тьма, так и отсутствие познания есть помрачение разума. Неразумным существам свойственно незнание, разумным — познание. Поэтому, кто, будучи от природы способен к познанию и ведению, не имеет его, тот, хотя он от природы и разумен, тем не менее по нерадивости и слабости души бывает хуже неразумных» (Иоанн Дамаскин. Дialeктика. М., 1862. С. 7).

<sup>54</sup> Главное и наиболее известное сочинение Дамаскина носит название «Источник знания» и состоит из трех частей: 1) «Философские главы (Dialeктика)»; 2) «О ересях» и 3) «Точное изложение православной веры».

<sup>55</sup> Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Т. 1. С. 50.

Силлогистический метод в полном смысле выступает у него стержнем богословских построений.<sup>56</sup>

Познаваем ли бог? С разбора этого вопроса он начал изложение церковной доктрины. «Кто хочет говорить или слушать о боге, — писал Дамаскин, — тот должен знать, что не все касательно божества и его домостроительства невыразимо, но и не все удобовыразимо, не все непознаваемо, но и не все познаваемо».<sup>57</sup> Непознаваема сущность бога, бытие же его «известно из устройства мира и его управления». Опираясь далее на аристотелевское учение о материи, церковный автор проповедовал, что бог, творец ее, дает форму всем вещам и содержит их по «естественным законам». Поэтому материя не может быть «неблагородной»; она «есть дело божие и прекрасна». Будь иначе, едва ли бог «соделался» бы материей, принял образ своего создания. «Итак, — заявлял Дамаскин, — чту, оказывая почтение и поклоняюсь материи, чрез которую совершилось мое спасение. Чту же не как бога, но как полную божественного действия и благодати».<sup>58</sup> Это своеобразное «обожение» материи, далекое, впрочем, от пантеизма Ареопажита, имело целью утвердить позитивное, «контролируемое» начало в теологии, без которого церковь утрачивала право на «земное» присутствие, участие в делах и заботах мира, на чем и настаивали в первую очередь еретики-иконоборцы.

В связи с доказательством бытия бога Дамаскин разбирает вопрос о его единичности, уникальности. Критикуя античное многобожие, он рассуждал так. Бог един, и его нельзя мыслить иначе, как существо совершенное. Допуская же многих богов, признаем и различие между ними, поскольку если они ничем не отличаются друг от друга, значит, они суть одно, а не многие. Но коль скоро они различны, где же тогда совершенство — неотъемлемое свойство бога? Кроме того, продолжал Дамаскин, «различие вводит противоборство», порождает «борьбу», а это исключает «сохранение тварей» — природы, материи. Не-

<sup>56</sup> Вот, к примеру, его доказательство бессмертия души: «... желая доказать, что душа бессмертна, я говорю: все, что находится в непрерывном движении, вечно. Это первая посылка. Далее я высказываю вторую посылку: душа находится в непрерывном движении. Затем следует заключение: следовательно, душа бессмертна» (Там же. С. 112).

<sup>57</sup> Там же. С. 158.

<sup>58</sup> Там же. С. 381.

обходимо, следовательно, либо считать бога единым и совершенным, либо найти другое объяснение того, каким образом «противоположные стихии, каковы, например, огонь и вода, воздух и земля, могли соединиться между собою для сохранения одного мира, и остаться неразрывными». <sup>59</sup> Но так как, с точки зрения Дамаскина, последнее невозможно, то остается признать, что божество едино и не имеет недостатков ни по благодати, ни по мудрости, ни по силе. Он не просто творец и зиждитель бытия, а его устроитель, разум.

Копией, подобием бога на земле служит человеческая душа, содержащая ум «как чистейшую часть самой себя». <sup>60</sup> Наряду с этой разумной силой в душе есть и сила неразумная. Первая сила, ум, — врожденная. Все разумное в человеческой душе состоит из врожденных идей и никак не связано с «чувственностью». Данным понятием Дамаскин обозначал, во-первых, то, что вообще является чувством и имеет свои собственные органы (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), и, во-вторых, все то, что подлечит непосредственному восприятию, существуя реально, независимо от ощущений. Область чувственного охватывается неразумной силой души, которая в свою очередь распадается на две части. Одна из них, будучи совокупностью «жизненных сил» (кровообращение, «родотворение», питание), способствует образованию и возрастанию тела, управляясь «не разумом, а природою». <sup>61</sup> Другая часть, послушная разуму, включает в себя силы раздражения и вожделения, доставляющие душе впечатления о внешних объектах.

Отмеченная дуализация сил души строится на абсолютном различении сущности природного и божественного, различении, приводящем к поляризации чувственного и рационального познания. Дамаскин настаивал на полной неадекватности двух суждений об одном и том же предмете, если одно из них исходит из рассмотрения того, каков он в действительности, а другое — в умственном представлении. «Так, в действительности, — писал он, — отличаем Петра от Павла. Но в умственном представлении находим между ними нечто общее, сродное, единое;

потому что в уме своем представляем, что Петр и Павел принадлежат к одному и тому же естеству, имеют одно общее естество. Ибо каждое из них есть животное разумное, смертное; каждый есть плоть, оживленная душою, имеющею разум и ум. Итак, сия общая природа усматривается разумом». <sup>62</sup> Чувственное восприятие, ощущение свидетельствует лишь о единичном, частном, порождая о нем обыкновенное «мнение». Результатом же умственного представления бывает «понятие», всегда заключающее нечто об общем, едином. В последней инстанции таковым общим является бог.

Этот гносеологический раздел учения Дамаскина восходит к теории познания Аристотеля. Чувственные восприятия, учил Стагирит, не дают знания об общем. Они не выходят за пределы вполне конкретного, пребывающего в данном месте и в данное время. Напротив, общее не есть нечто определенное, вещное; оно надпредметно, внечувственно. Общее — это то, что есть всегда и везде. «А так как доказательства, — отмечал Аристотель, — ведутся общими суждениями, общее же нельзя чувственно воспринимать, то очевидно, что посредством чувственного восприятия нельзя знать...» <sup>63</sup> Оно дает просто мнение, которое может быть истинным или ложным в зависимости от степени приближения к доказательному знанию. В целом природа мнения изменчива и непостоянна, и это соответствует сущности бытия, отражающегося в нем.

Заимствуя эти соображения Аристотеля, христианский писатель придал им некоторые новые акценты, обусловленные потребностями церковной идеологии. В частности, он вопреки утверждению Стагирита, что «нет познания помимо ощущений» и что именно «из оставшегося от ощущений... возникает понятие», <sup>64</sup> предпочитал трактовать общее как нечто вообще невещное, открываемое только в процессе умственной рефлексии, рассуждения. Причем общее любого уровня — начиная с того, что спланирует в одно человечество, и кончая тем, что поддерживает устройство и порядок в частях вселенной. Общее относится к сфере умственных предметов, и понятие о нем врожденно, пребывает в душе изначально. «... Должно знать. — подчеркивал Дамаскин, — что понятия об ум-

<sup>59</sup> Там же. С. 160.

<sup>60</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1855. С. 92.

<sup>61</sup> Там же. С. 95.

<sup>62</sup> Там же. С. 27—28.

<sup>63</sup> Аристотель. Аналитики. М., 1952. С. 242.

<sup>64</sup> Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934. С. 20.

ственных предметах получают не иначе, как или посредством научения, или из врожденных идей, а не из ощущений». <sup>65</sup>

Хотя церковный автор отвергал роль ощущений в образовании общих понятий, он отнюдь не стремился совершенно отгородить их от истинного знания. Ощущения выступали у него чем-то вроде оптического стекла, фокусирующего все лучи чувственных восприятий и представляющего их в увеличенном виде уму, который и очищает их от плывающего мнения, сохраняя отборное зерно истины. Суть же данного акта сводилась Дамаскиным к набору отрицательных определений, корректируемых разумом на основе врожденных идей. Так, скажем, из ощущений следует, что человек смертен и в нем нет ничего, кроме видимой и разлагающейся плоти. Но в умственном представлении мы находим, что он и бессмертен, и духовен. Стало быть, отрицание чувственного как ложного создает предпосылку постижения истинного как врожденного.

То же относится и к божеству. Дамаскин признавал правильным о всяком свойстве, приписываемом богу, думать, что «оно не означает чего-либо существенного, но показывает или то, что он не есть, или какое-либо его отношение к тому, что от него отлично, или что-либо, сопровождающее его природу, или — его действие». <sup>66</sup> Другими словами, Дамаскин, превращая природу в объект богословских манипуляций, пытался преодолеть мистико-гносеологическое противопоставление бога и мира, духа и плоти, внесенное в теологию раннехристианской ортодоксией и упроченное Дионисием Ареопагитом. Этим он открывал новый этап в развитии средневековой мысли — этап схоластики.

**Патристика и неоплатонизм.** Итак, восточнохристианская патристика IV—VIII вв. в своем определяющем русле формировалась под непосредственным воздействием античного наследия, впитывая в себя элементы самых разнообразных учений, и прежде всего неоплатонизма. <sup>67</sup> В то

<sup>65</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 104.

<sup>66</sup> Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. Т. 1. С. 175.

<sup>67</sup> Это тем более важно подчеркнуть, что в современной православной историографии оживляется тенденция к решительному отрицанию концептуальной зависимости церковной доктрины от античной философской традиции. Так, В. Н. Лосский утверждает, что «вопрос соотношения богословия с философией никогда не ставился

же время из этого факта неправомерно делать вывод о «платонизме» отцов церкви, ибо это не только явилось бы модернизацией церковной теологии, но и «христианизацией» неоплатонизма, в том числе взглядов самого Платона. <sup>68</sup> Отцы церкви расходились с представителями позднеантичного идеализма в самом главном — в понимании божества и его отношения к миру.

В политеистической системе неоплатоников мир — не сотворение высшего бога, Единого, а эманация собственной сущности мира, которая совершается не по воле божества, а вследствие необходимого закона природы. Благодаря этому же закону природа действует в направлении обратного слияния с божеством. И в этом цель природы и цель человека одинаковы. Человек также стремится к единению с богом, развивая в себе способность к углубленному созерцанию своей души, равнодушие к земным благам. Но достигает цели лишь душа мудреца, облагороженная знанием, красотой, любовью. Душа же человека, обремененного пороками, остается на земле и входит в новое тело, избирая его в соответствии с прежними наклонностями. Им может быть любое живое тело — и человека, и животного, и растения. Таким образом, несмотря на причастность к божеству, душа полностью свободна в выборе бытия, порождая его из себя самой. «В самом деле, — замечал классик неоплатонизма Прокл, — если она способна возвращаться к самой себе (а все способное воз-

на Востоке», и что если некоторые отцы церкви «сознательно заимствуют язык античных авторов, то это «может ввести в заблуждение» только лишь умы ограниченные, не способные возвыситься над рациональными понятиями, умы «критиков» и «историков», занятых разыскиванием в творениях святых отцов «платонизма» и «аристотелизма» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 27). Причина, вынуждающая богослова протестовать против такого рода историко-критических исследований, достаточно прозаична: он понимает их атеизирующее значение, сознает, что «подобно тому, как свет — в особенности свет обильный — рассеивает мрак, так и знание вещей тварных — в особенности же знание излишнее, — уничтожает незнание, которое и есть единственный путь достижения бога в нем самом» (Там же. С. 29). И в этом он, пожалуй, прав. Выяснение античных истоков православной доктрины более всего позволяет иллюзию ее божественного происхождения и вместе с тем позволяет вскрыть те фальсификации и искажения классического наследия, к которым прибегали идеологи церкви в борьбе за торжество христианской веры.

<sup>68</sup> Подробнее об этом см.: Лосев А. Ф. Комментарий к диалогу «Тимей» // Платон. Соч. : В 3-х т. М., 1971. Т. 3. ч. 1. С. 652—654.



вращаться к самому себе самобытно), то, следовательно, и душа самобытна и сама себе дает существование. . . Поэтому, если душа имеет бытие от самой себя, тождественное жизни, и она имеет жизнь сущностно, то, значит, душа сама дает себе жизнь и имеет ее от самой себя».<sup>69</sup>

Надо ли доказывать, насколько сильно подобные воззрения о мире, боге и человеке отличались от христианских! Отсюда становится понятной та ожесточенная полемика, которую неоплатоники вели с христианством. Порфирий, например, написал обширное сочинение «Против христиан», состоящее из 15 книг. В нем была подвергнута теоретической критике Библия — источник богооткровения христиан. Одноименный трактат составил и император Юлиан, бывший последователем неоплатоника Ямвлиха. Неоплатоникам казался опасным взгляд, что человеческая мудрость — безумие пред господом, как учило христианство. Они пытались сохранить духовное достояние античности, реставрировать уходящее в прошлое язычество и связанную с ним философию. Это встретило решительный отпор со стороны церкви, которая заняла господствующее положение в Римской империи и непримиримо преследовала своих идейных противников. В 529 г. декретом императора Юстиниана была закрыта платоновская Академия в Афинах — последний оплот и прибежище любомудрия древности. Место философии заступила теология, и отцы церкви, даже обращаясь к античной мысли, никогда не проникались ее действительными стремлениями, видя свою задачу «не в теологически-философском творчестве, а в извлечении уже готовой теологии и философии из Священного писания».<sup>70</sup>

Столь специфический подход к теоретическому мышлению, естественно, не позволил патристике внести сколько-нибудь заметный вклад в разработку собственно философских проблем. Ее лозунгом во все времена было отрицание нового, приверженность догме, авторитету. Не доверяя разуму, она больше полагалась на незыблемость веры, считая ее конечной инстанцией в оценке мирских знаний. Но то, что она удержала из античной философии, имело первостепенное значение в сохранении и развитии философской традиции в восточнохристианском обществе. Как в самой Византии, так и в странах, крестившихся по

византийскому обряду, святоотеческая литература в продолжение целых столетий выступала едва ли не единственным легальным источником для приобщения к духовной культуре и философским учениям греко-римской эпохи.

Такой именно была ее роль в средневековой Руси. Она «обогатила умственный кругозор славянских народов, относительно поздно включившихся в культурный круг народов Средиземноморья, множеством отвлеченных научных и философских представлений и понятий, до того не существовавших в сознании наших предков».<sup>71</sup> Переводная письменность дала славянам и русским возможность исторического самоопределения, нахождения своего места в мировом историческом процессе.

### 3. Духовный потенциал древнеболгарской книжности

**Философский элемент в древнеболгарской литературе.** Помимо переводной византийской литературы философские идеи несли на Русь и древнеболгарская книжность. Их освоение осуществлялось тем легче, что языком последней был тот же славянский, возникший на основе одного из южнославянских диалектов. Имевшиеся в X—XI вв. различия между ним и диалектами восточных славян были еще не настолько значительны, чтобы составить какое-либо препятствие для понимания текстов, созданных Кириллом и Мефодием и их преемниками в эпоху Первого Болгарского царства. Эти тексты переходили на Русь до ее официального крещения, содействуя упрочению идейных предпосылок религиозной реформы 988 г.

Нередко в исследованиях можно встретить утверждение, будто памятники древнеболгарской книжности характеризуются почти исключительно церковно-религиозным содержанием. Так, по мнению А. Теодорова-Балана, она не имела никакой другой цели, кроме «религиозно-учительного задания».<sup>72</sup> С ним соглашался и Н. К. Гудзий, усматривавший причину этого в том, что введение хри-

<sup>69</sup> Мещерский Н. А. Истоки и состав древней славяно-русской переводной письменности IX—XV веков. Л., 1978. С. 4.

<sup>72</sup> Теодоров-Балан А. Очерк истории болгарской литературы сравнительно с историческим развитием других славянских литератур // Центральная Европа. 1930. № 10. С. 597.

<sup>69</sup> Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 107—108.

<sup>70</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 147.

стианства в Болгарии натаалкивалось на мощную оппозицию широкой массы приверженцев язычества, благодаря чему, на его взгляд, стимулировалось появление прежде всего богослужебной, теологической литературы.<sup>73</sup>

Историко-философским преломлением подобных воззрений явился вывод Б. Пейчева о том, что в силу господства религии и церкви в средневековой Болгарии отсутствовала «философия, даже взятая как онтология и гносеология», и что «в период утверждения болгарской теоретической мысли в области философии развивалась в основном логическая наука, не выходящая из строгих границ богословской догматики».<sup>74</sup>

Такое заключение неверно уже потому, что всякая религия, по словам К. Маркса, поконит «на некотором данном отношении к природе»<sup>75</sup> и, следовательно, представляет собой онтологизированную систему, хотя и иллюзорную, фантастическую по своей сущности. Наличие этого онтологического основания всегда было очевидным для теологии, пытавшейся либо как-то согласовать его с верой, либо, напротив, противопоставить ей, устранив его как мирское начало. Борьба этих двух тенденций пронизывает всю средневековую идеологию, заключая в зародыше элементы позднейшей конфронтации эмпиризма и мистики, материализма и идеализма.

Кроме того, вызывает возражение и подход Б. Пейчева к логике, которую он фактически отторгает от гносеологии. Между тем, как писал В. И. Ленин, «логические формы и законы не пустая оболочка, а отражение объективного мира».<sup>76</sup> Стало быть, логика не просто составляет раздел философской науки, она неотделима от гносеологии, совпадает с ней.

**Просветительский рационализм Кирилла Философа.** Из сказанного, таким образом, ясно, что именно устремленность болгарской теоретической мысли на разработку проблем логики служит выражением ее преимущественно фи-

лософской, а не теологической направленности. И этим она в первую очередь обязана солунским братьям — Кириллу и Мефодию.

Из двух братьев-просветителей особое пристрастие к философии проявлял Кирилл-Константин.<sup>77</sup> По отзыву современника, он «был великим во внешней (языческой) философии, а еще более великим в христианской и познал природу действительно существовавших вещей, а еще больше Единого существующего».<sup>78</sup> Формирование его философских представлений во многом определялось каппадокийской традицией, в особенности наследием Григория Богослова, которого он «оуче се избоусть» — знал наизусть. В Магнаврской школе в Константинополе под руководством будущего патриарха Фотия и Льва Математика он обучился «диалектике и всем философским оучением», освоил светские науки, искусства — риторику, астрономию, музыку и т. д.

Обладая огромным даром ретора и полемиста, Кирилл еще юношей начал принимать участие в диспутах, защищая учение восточного христианства. Он состязался с иконоборцами и иудеями, вел бурные дебаты с последователями пророка Мухаммеда, страстно обличал «трехъязычную ересь» римской курии. При этом Кирилл отдавал предпочтение разуму, а не вере, выступал больше как философ, а не теолог. Так, на упрек мусульманских богословов в том, что хотя христиане и держат закон Христов, однако в разных местах по-разному, отличаясь друг от друга, он отвечал: «Богъ нашъ яко и поучина есть морскаа... Сего ради искания мнози...».<sup>79</sup> Этот довод примечателен своей широтой, желанием понять чужую позицию, не отвергая ее как «злобесную», еретическую. Он не только не видит ничего богопротивного в существовании различных путей к познанию единого бога, но даже признает это самым верным способом для разноязычного человечества постичь истину.

С его точки зрения, к богу ближе тот, кто более просвещен; «а слаби разоумом... потапяют се...».<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Константин — имя, данное Кириллу по принятии им монашества.

<sup>78</sup> Цит. по: Краткая история болгарской философской мысли. М., 1977. С. 26.

<sup>79</sup> Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3. С. 93.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>73</sup> Гудзий Н. К. Литература Киевской Руси и древнейшие южнославянские литературы // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Докл. советских ученых на IV Международном съезде славистов. М., 1960. С. 32—34.

<sup>74</sup> Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983. С. 13.

<sup>75</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 2. С. 33.

<sup>76</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 162. «Законы логики, — подчеркивал В. И. Ленин в другом месте, — суть отражения объективного в субъективном сознании человека» (Там же. С. 165).

Творец, доказывал Кирилл, равно облагодетельствовал всех людей одинаковой способностью к самосовершенствованию, поставив их между ангелами и животными. От животных их отличает разум и речь, от ангелов — гнев и похоть. И кто к кому приблизится больше, к тем и приблизится — к высшим или низшим. Все зависит от образа их жизни, от их поведения. Таким образом, богопознание у Кирилла оказывается средством расширения человеческого знания, развития мирской мудрости. В этом отношении его идеи закладывали фундамент просветительского движения на древнеболгарской почве, знаменуя начало секуляризации теоретического мышления.

Всю жизнь Кирилл неустанно занимался философией, видя в ней средство разумения вещей божественных и человеческих, самосовершенствования личности. Главным образом его усилиями была создана и первая на славянском языке система философских категорий, включавшая такие общие понятия, как естество, свойство, сущность, природа, вселенная, закон, бытие, небытие, бог, идея, вещь, мудрость, воображение, диалектика, философия и многие другие. Во всяком случае Г. Шишков совершенно прав, замечая в данной связи, что Кирилл обеспечил духовный взлет славянской культуры раннего средневековья.<sup>81</sup>

Воззрениям Кирилла присущи и определенные догадки о развитии, изменении вещей, человеческих установлений. В частности, отвечая на вопрос иудеев, почему христиане почитают только Новый завет и отказываются признавать «закон», он говорил:

И Моисей же последи паки, И Моисей, написав новый  
написав закон, прваго не закон, не придерживался пре-  
дръжа. Також де и мы по сихъ него. Тем же путем идем и мы...  
образу ходимъ...<sup>82</sup>

На его взгляд, бог тем и «сохраняет» человека, что заботится о его разуме, предлагая всякий раз все более и более совершенное знание о самом себе.

Кирилл особо подчеркивал недостаточность одной веры для постижения истины. Она должна быть проверена ра-

зумом, осознала им во всей своей полноте и объеме. «Огонь, — замечал он, — искушаетъ злато и сребро, а человек оумомъ отсекаетъ лъжу от истины».<sup>83</sup> Но и разум, дарованный человеку богом, не может обойтись без обогащения мирскими знаниями. Поэтому необходимо овладевать «письмом» — науками, литературой, философией, которые помогают правильно прозреть закон божий. С этим тезисом связана защита солунскими братьями национального богослужения, права каждого народа на содействие письменности на родном языке.

Идейные традиции Кирилла и Мефодия были восприняты и развиты дальше их учениками и преемниками: Климентом Охридским, замечательным педагогом и агнографом, составителем житий первоучителей славянства; Наумом Охридским, организатором Преславской литературной школы, в работе которой принимали деятельное участие Константин Преславский, переведший с греческого на болгарский язык «Четыре слова против ариан» Афанасия Александрийского, царь Симеон, еще в молодости изучавший ораторское искусство Демосфена и силлогизмы Аристотеля, состоявший в переписке с византийским ученым Львом Математиком, наконец, знаменитый славянский натурфилософ и теолог Иоанн Экзарх, автор «Шестоднева», созданного им как на основе собственных познаний, так и компиляций из сочинений Василия Великого, Иоанна Златоуста и Севериана Гевальского.

**Философский трактат Симеонова сборника.** В реализации замыслов Кирилла и Мефодия особенно велика роль царя Симеона (864—927), время которого названо золотым веком болгарской литературы. По его указанию появился ряд переводных сборников: «Закон судный людям», представлявший переработку для нужд болгарского общества византийской эклоги; «Диалоги псевдо-Кесария» — сборник практических сведений по самым различным вопросам жизни и быта; «Златоструй» — собрание нравственно-религиозных поучений Иоанна Златоуста, предназначавшееся для духовного назидания. Кроме того, был осуществлен перевод сборника научно-теоретического содержания, известного как «Изборник 1073 г.». Он охватывал материал не только богословский и церковно-канонический; в нем имелись статьи по ботанике, зоологии.

<sup>81</sup> Schischkoff G. Kyrill-Konstantin — ein Fröscholastiker der Ostkirche // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1969. Bd 23. H. 3. S. 403—406.

<sup>82</sup> Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С. 98.

<sup>83</sup> Там же. С. 101.

медицине, астрономии, грамматике и поэтике.<sup>84</sup> Обсуждались в «Изборнике 1073 г.» и проблемы философских категорий, которым посвящены два текста — «Максимово о различии соуща и естества по внешнимъ» и «Теодора Превзитера Рантуисьскаго о техъ же» — сочинения церковных идеологов VII в.

Анализ категорий в «Изборнике 1073 г.» начинается с понятия сущего. Им обозначается бытие простых существ, каковыми являются, по мнению авторов, существа, обладающие одинаковым естеством. Под естеством же подразумевается то, что имеет движение. Стало быть, движение и есть атрибут всякого сотворенного богом бытия («Все они в движении. Ничто вне движения»<sup>85</sup>). Движение распадается на пять видов: разумное, словесное, ощущающее, растительное и неодушевленное. Первый вид движения присущ естеству ангелов, сообщающихся между собой «посредством умов», второй — это естество людей, выражающих «словами и понятиями... перед остальными невидимые движения души», третий характеризует естество неразумных существ, содержащих питающую и растительную силу, четвертый принадлежит естеству растений, а пятый — это естество камней. Только последнему движению — неодушевленному — свойственно менять место и качество, причем и количественное, и качественное изменение понимается чисто механически — как нагревание и остывание и как перемещение с одного места на другое.

Далее, в философском трактате Симеонова сборника выделяются категории особенного и единичного. Особенным называется то, что объединяет и подлежащее, и действие, т. е. представляет собой специфическое проявление сущего. В противоположность сущему, которое всегда обозначает нечто общее, особенное воплощает отличительный признак, случайное. «Так, — комментировал Теодор Превзитер, — у всех людей общее — их бытие. Все мы

живем, двигаемся, просто — существуем. Но у каждого из нас что-то свое — отечество, род, умение, труд или т. п., то, что мы называем случайным. Оно отличает нас от остальных людей. Скажем, Павел — человек, как и все люди, но по приведенным признакам отличается, как и каждый из нас, от других... Поэтому, если рассматривать только бытие, — оно будет заключать сущность и существование, а наблюдая отличительные признаки, мы говорим уже об особенном».<sup>86</sup> Следовательно, различие между сущностью и особенным есть существенное различие. Сущность — это общее для многих, а особенное — свойство, отличающее частное от общего. Сущность творит особенное, особенное же не может выражать сущностное. И, кроме того, если одна сущность ничем не отличается от самой себя, то особенное имеет много отличий от самого себя. Эти отличия и составляют индивидуальное, которое единично и никак не подвержено делению. Данная трактовка единичного обусловила осмысление «Изборником 1073 г.» понятия различия; оно понимается как существующее во многих и разных видах. По различию определяется единичность вещи и, таким образом, выявляется специфика особенного и единичного как разных форм бытия сущего.

Итак, за исходный принцип систематизации философских категорий Максим Исповедник и Теодор Превзитер принимали христианский догмат о сущностной непознаваемости бога, внося в него логические схемы философии Платона. Для них сущность и особенное различаются по природе: сущность неизменна, принадлежит к сфере божественного; напротив, особенное, будучи порождением сущности, охватывает бытие частного, отдельного, существующего предметно. Интерес преславских книжников к категориальным структурам византийской теологии, несомненно, свидетельствует о высоком уровне развития теоретического мышления в средневековой Болгарии.

«Сказание о письменах» в контексте славянской культуры. Деятельность царя Симеона не ограничивалась только организацией переводов византийских сборников; он был и автором оригинальных сочинений и, по-видимому, замечательнейшего «Сказания о письменах», надписанного псевдонимом Черноризец Храбр.<sup>87</sup> В нем автор

<sup>84</sup> Изборник Святослава 1073 г. М., 1977; Розов Н. Н. Старейший болгарский «Изборник» и его русская рукописная традиция // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1969. Т. 28, вып. 1. С. 75—78; Левочкин И. В. Византийский энциклопедический сборник в Болгарии и на Руси // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 35—41.

<sup>85</sup> Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. С. 138. (Тексты Максима Исповедника и Теодора Превзитера опубликованы в книге на языке оригинала и в переводе автора).

<sup>86</sup> Там же. С. 141.

<sup>87</sup> Златарски В. История на българската държава. София, 1971. Т. 1. С. 828—829. О других точках зрения см.: Георгиев Е. Раз-

полемизировал с представителями болгарской знати и болгарского духовенства, отстаивавшими монопольное положение греческого языка как единственного языка богослужения и письменности. При этом в качестве аргумента развивается мысль о том, что греческие письмена создали язычники-эллинцы, а славянские — «святой муж».<sup>88</sup> Примечателен и взгляд автора на отношения между народами, их культуру. С его точки зрения, бог творит не один раз, а постоянно «яко все по рядуу бывает от бога, а не и ногдож», благодетельствуя народы то знаниями, то искусствами, то ремеслами.

...Якоже ся языци размещиша, тако и нравы, и обычае, и оуставы, и закони, и хытрости, на языки: египтеном же землемерие, а персомъ и халдеомъ и асиреомъ — звездочытение, вальшвение, врачевание, чарования и все хытрость человека, жидовом же святыя книги, въ них же есть писано, яко богъ небо створи и земля, и все яже на ней, и человека, и все по рядуу, яко же пишеть, еллинномъ граматикна, риторики, философия.<sup>89</sup>

Это и сближает народы, делает их нужными и полезными друг другу. Таким образом, «Сказание о письменах» явилось высочайшим выражением гуманистического пафоса кирилло-мефодиевской традиции, всей болгаро-славянской книжности.

**Воззрения Иоанна Экзарха.** Широким взглядом на мир, на человека отмечен «Шестоднев» Иоанна Экзарха (X в.). Этот трактат вводит читателя в атмосферу идейной борьбы, соперничества христианства с языческой философией, наследием античной эпохи. Проводя религиозное воззрение на происхождение бытия, Иоанн Экзарх подвергает критике Аристотеля за его учение о безначаль-

...Когда были разделены языки, то как разделены были языки, так же разделены были между разными народами нравы и обычаи, уставы и законы и знания: египтянам досталось землемерие, а персам, халдеям и ассирийцам — звездочетство, волхование, врачевание, чары и все знание человеческое, евреям же — святыя книги, в которых написано, как бог сотворил небо и землю, и все, что на ней, и человека, и все по порядку, как написано (в Писании), а грекам — грамматика, риторика, философия.

ности и бесконечности неба, возражает древним натурфилософам, представлявшим отдельное вещество как субстанциональную основу бытия.<sup>90</sup> Вместе с тем его собственная позиция в этом вопросе далека от новозаветно-церковной ортодоксии. В общем она заключается в следующем: 1) бытие имеет свое начало от бога; 2) бытие существует лишь в отношении с богом; 3) бытие содержит свое основание в боге; 4) бытие предполагает небытие; 5) бытие состоит из элементов, и 6) бытие создает время.<sup>91</sup> Здесь отчетливо выявляется триадическая конструкция: бог—небытие—бытие, причем анализ небытия дан философски, с сильным неоплатоническим оттенком. Оно, во-первых, тождественно началу; Иоанн Экзарх придерживался мнения, согласно которому начало есть творение бытия из небытия. Затем он провозглашал аналогичную мысль (слово) бога, ссылаясь на евангельское речение: «В начале было слово, и слово было у бога, и слово было бог» (Ин., I, 1). Стало быть, если небытие есть мысль бога, то именно мысль, логос выступает носителем природной гармонии и целесообразности. Так, обсуждая библейскую концепцию бытия, автор «Шестоднева» становится на путь теоретического освоения древнегреческой философии, и в особенности учения Гераклита.

Это ясно из того, что Иоанн Экзарх, провозглашая логос гармонизирующим принципом бытия, признавал в то же время объективное существование противоположностей как причину совершающихся разрушительных и созидательных процессов. В мире, заявлял он, сопребывают вкуче самые различные стихии — мокрое и сухое, холодное и теплое, которые бог объединил в единое творение и любовь. Сами по себе они губительны друг для друга, но лишь в том случае, если одна сущность в каком-то отношении превосходит другую; к примеру, огонь — враг воды, когда он превышает ее по силе, а вода побеждает огонь, когда она будет в большем количестве. Но надо, чтобы между стихиями не происходило борьбы, так как это вы-

цветь на българската литература в IX—X вв. София, 1962. С. 306—314.

<sup>88</sup> О писменехъ чрноризца Храбра // Дементьев А. А. Сборник задач и упражнений по старославянскому языку. М., 1975. С. 22.

<sup>89</sup> Там же. С. 21.

<sup>90</sup> Упрекая эллинических философов в том, что они «много о естестве беседоваша», Иоанн Экзарх констатировал: «Ни единого слова в них не может се утвердив стати», но «последнее слово их первая разоряют» (цит. по: Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. М., 1963. С. 49).

<sup>91</sup> Ватев И. Същност и произход на «битнето» според «Шестоднев» на Иоанн Экзарх // Философска мисъл. 1980. Кн. 8. С. 91—97.

звало бы гибель всего остального. Их сохранение и гарантирует логос — внутренняя мысль, слово бога.

Воплощением божественного логоса в человеке является ум. Это разумная сила, проникающая непосредственно в природу вещей и постигающая их сущность. Иоанн Экзарх сравнивал его с царем: подобно последнему, он «сидит на высоком престоле и быстро понимает то, что слышит, а также то, что видят глаза, что происходит перед ним, постигает и различает природу всего, чтобы принять его разумно, если оно хорошо и полезно».<sup>92</sup> Ум опирается на чувства, которые воспринимают качества предметов и явлений окружающей действительности. На основе их он отбирает, перерабатывает, обобщает, разделяет и соединяет, воспроизводит и синтезирует, сохраняя лучшие и отбрасывая худшие. Ум ничего не дает полностью от себя, а принимает и обогащается тем, что получает извне, и в отношении воспринимаемых вещей отражает то, что отмечено органами чувств.<sup>93</sup> Отсюда, однако, было бы ошибкой заключить, будто ум всецело работает чувствами; он в состоянии абстрагироваться от вещей, создавать понятия, опираясь исключительно на воображение и память. Приводя рассуждения пророков о серафимах и херувимах, Иоанн Экзарх утверждал, что для их описания «мы нуждаемся не в органах чувств, а лишь в припоминании и воспроизведении в воображении того, что слышали, что Платон метко назвал воображаемым описанием».<sup>94</sup> Такова позитивная часть гносеологии «Шестоднева», ставившего в общем плане задачу укрепления церковной теологии.

Итак, кирилло-мефодиевская традиция предоставляла древнерусским книжникам не только возможность сразу включиться в орбиту идейных исканий византийской и западноевропейской раннегуманистической мысли, но и, сократив срок ученичества, быстро приобщиться к самобытному духовному творчеству.

**Антицерковная и антифеодалная сущность богомилства.** Характеризуя влияние Болгарии на умственную жизнь Древней Руси, нельзя упускать из виду и ереси, прежде всего богомилство, нашедшее почву для распро-

странения во многих христианских странах, в том числе и в восточнославянском обществе. Возникновение его относится ко второй половине X в. и тесно связано с ослаблением болгарской государственности в конце правления царя Петра. Резкое ухудшение жизни народных масс, закрепощенных боярством и церковью, подвергавшихся жестокой феодальной эксплуатации, вызвало в их среде оппозиционное движение, которое соответственно условиям времени оставалось «в оковах всемогущей теологии» и выступало под религиозной оболочкой.<sup>95</sup> Богомилством оно было названо по имени основателя ереси попа Богомила.

По учению богомилов, некогда существовал только добрый бог и его ангелы, управлявшие по его воле семью небесными сферами и четырьмя основными стихиями: огнем, водой, землей и воздухом. Был у него также сын Сатанаил, во всем равный своему отцу, кроме силы творчества. Страдая от зависти, он пытался поднять бунт, чтобы поставить свой престол рядом с престолом господ. Бог узнал о черном замысле Сатанаила и низверг его на землю, бывшую еще хаотической и неупорядоченной. Сатанаил решил преобразовать ее и создал горы и моря, растения и животных, новое небо и новое солнце. Из его рук вышло и тело человека, однако ему не удалось оживить его; тогда он обратился к богу, который и наделил это тело душой. Так появились Адам и Ева, а затем и все человечество.

Захватив с согласия бога власть над людьми, злой творец стал их единственным повелителем. На протяжении тысячелетий он мучил человеческий род, толкая его на всевозможные преступления с помощью разного рода демонов и лжепророков, вроде Моисея. Наконец, бог пожалелся над людьми и, желая спасти их, послал им своего второго сына Иисуса. Он был логосом, словом божьим, и Мария родила его лишь по видимости, дав плоть призрачно, а не в действительности. Мнимо же умер он на кресте, распятый по наущению Сатанаила. Поэтому он исполнил волю всевышнего и заключил Сатанаила в ад, отняв предварительно от его имени последний слог «ил». Но недолго пребывал там сатана: по отшествии Иисуса к своему отцу он вырвался из ада и снова взялся за прежние злодеяния. Таким образом, возникла потребность

<sup>92</sup> Кристанов Ц., Дуйчев И. Естествознание в средновековна България. София, 1965. С. 145.

<sup>93</sup> Краткая история болгарской философской мысли. С. 46.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 496.

в повторном пришествии сына божия, без чего стало невозможно восстановить в мире поправное право и утвердить справедливость.<sup>96</sup>

На основе этого общемировоззренческого дуализма богомилы выработали свое антицерковное и антифеодальное учение, которое проповедовали тайно, посвящая в него только простых людей, трудников. Прежде всего они отвергали иконы («кумиры наричуть я»), не признавали литургию и поклонение кресту («какъ ся ему есть клаянтя? Сына бо божиа жидове на немъ распяша, да вражда есть паче богу крест»<sup>97</sup>). Не почитали Богоматери и даже худили ее, высмеивали веру в мощи и реликвии, говоря, что таким образом сатана вводит в заблуждение легковерных людей. Причастие богомилы называли жертвоприношением в пользу демонов, а хлеб и вино — совсем обыкновенными. Смешно думать, утверждали они, что во время причастия человек воспринимает плоть Христа; если бы это происходило на самом деле, тело его, будь оно больше самой большой горы, давно было бы съедено. Особенно ненавистен им был духовный сан — священники, монахи, духовные иерен. Они критиковали их за то, что живут не так, как «повелено», «но противне вся творят полове, упивают ся, грабятъ и ино зло в тани творят, и несть имъ въспретьящаго о техъ делехъ злыхъ».<sup>98</sup> Из молитв богомилы принимали только «Отче наш», поскольку она содержится в Новом завете, который они признавали единственно божественным и толковали в аллегорическом смысле («еще же святое Евангелие в руку си деръжаще и неподобне толкующе е, темъ улавляють человеки на свою си пагубу»)<sup>99</sup>. Вследствие этого их критика церковных установлений получала рационалистическое звучание, образуя пеструю смесь доводов религиозного характера и доводов, основанных на разуме.

Возводя сотворение мира к дьяволу, богомилы полагали, далее, что богу противно всякое земное служение, всякий земной обычай. По их мнению, не подобает жениться и выходить замуж («а женящая ся человеки и

<sup>96</sup> Подробнее см.: Ангелов Д. Богомилство в България. София, 1980.

<sup>97</sup> Козма Пресвитер. Беседа на новоявившуюся ересь Богумила // Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 304, 307.

<sup>98</sup> Там же. С. 315.

<sup>99</sup> Там же. С. 330.

живущая в миру Мамонны слугы зовуть»<sup>100</sup>), добиваться земного богатства и прелюбодействовать, есть мясо и пить вино. Все это установил дьявол на пагубу и соблазн человеку.

Богомильский аскетизм тесно связан с евангельско-христианской моралью, однако он не ориентирован на утверждение религиозной мистики, что было свойственно для монашеско-аскетических учений византийских исихастов или, скажем, католических францисканцев. Смысл этого плебейского аскетизма, присущего всем средневековым народным движениям, носившим религиозную окраску, обстоятельно и всесторонне вскрыл Ф. Энгельс: «Эта аскетическая строгость нравов, это требование отказа от всех удовольствий и радостей жизни, с одной стороны, означает выдвигание против господствующих классов принципа спартанского равенства, а с другой — является необходимой переходной ступенью, без которой низший слой общества никогда не может прийти в движение. Для того чтобы развить свою революционную энергию, чтобы самому осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединиться как класс, низший слой должен начать с отказа от всего, что еще может примирить его с существующим общественным строем, отречься от тех немногих наслаждений, которые минутами еще делают сносным его угнетенное существование и которых не может лишить его даже самый суровый гнет».<sup>101</sup> Следовательно, богомильский аскетизм проистекал из существа классовой консолидации крестьянских масс, объединенных общей ненавистью к феодализму, феодально-церковной эксплуатации.

Отсюда понятен и смысл богомильского отрицания труда («не подобаетъ трукати ся, делающе земная»<sup>102</sup>). Богомилы ожесточенно выступали против представителей светской власти, уклоняясь от каких бы то ни было обязательств перед ними. Как писал с негодованием Козма Пресвитер, они «учать же своя си не повиновати ся властелемъ своимъ, хуляще богатыя, царь ненавидятъ, ругаютъ ся старейшинамъ, оукаряють боляры, меръзкы

<sup>100</sup> Там же. С. 331—332.

<sup>101</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 377—378.

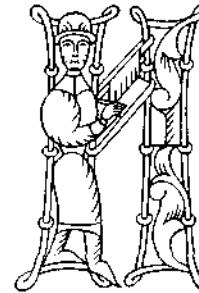
<sup>102</sup> Козма Пресвитер. Беседа на новоявившуюся ересь Богумила. С. 341.

ЭЛЕМЕНТЫ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ  
В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ  
ОТЕЧЕСТВЕННЫХ КНИЖНИКОВ XI—XIII вв.

богу мнать работающая царю и всякому рабу не велят работати господину своему». <sup>103</sup> Такова была та «правда» богомилов, за которую их беспощадно преследовали всюду, где только они ни появлялись.

Как видим, богомильство отличалось страстной политической энергией, социальностью, несло яркий протест против угнетения и эксплуатации. Неудивительно, что оно легко перекинулось в соседние государства, повсюду находя сочувствие и приверженность низов. Огромную роль богомильство сыграло и на Руси, дав идеологическое обоснование антицерковным выступлениям крестьянских масс.

<sup>103</sup> Там же. С. 342.



так, мировоззрение средневековой Руси было теологическим. В этом отношении она ничем не отличалась от Западной Европы, где также «церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления». <sup>1</sup> Однако господство теологии не было абсолютным. Особый культурный пласт в эпоху средневековья составляла народная языческая культура, которая, по словам М. М. Бахтина, «всегда, на всех этапах своего развития противостояла официальной культуре и вырабатывала особую точку зрения на мир и особые формы его образного отражения». <sup>2</sup> К ним, в частности, относилась так называемая смеховая культура, породившая обильную литературу. Смеховый мир, по определению Д. С. Лихачева, «это мир „низовой“, мир материальный, мир, обнаруживающий за ширмой действительности ее бедность, наготу, глупость, „механичность“, отсутствие смысла и значения, разрушающий всю „знаковую систему“, созданную традицией». <sup>3</sup> Смеховая народная культура, народные праздники и карнавалы питали еретические движения и были источником мирского начала в культуре средневековья.

**Философия в духовной культуре средневековья.** Если смеховая народная культура разрушала церковное мировоззрение извне, то разрушителем его изнутри была философия, которая в средние века складывалась в пределах религиозного сознания. При всей своей зависимости от богословия она не утратила ни своего предмета, ни своей

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 495.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 487.

<sup>3</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 39.



сущности, хотя со временем и осложнилась различного рода теологическими привесками. Так, у Иоанна Дамаскина философия выступает в шести значениях: как наука о сущем (1), как познание вещей божественных и человеческих (2), как помышление о смерти (3), как уподобление богу (4), как искусство искусств и наука наук (5) и как любовь к мудрости (6); в последнем случае он вслед за Августином добавлял: «истинная мудрость есть бог».<sup>4</sup> Определение Дамаскина стало своего рода базисным видением философии в эпоху феодализма, на него ориентировались схоластические мыслители и в Византии, и в Западной Европе, выделяя в нем те положения, которые в наибольшей степени соответствовали их собственным теоретическим и практическим устремлениям.

Точно так же поступали и в средневековой Болгарии. Для первоучителя славян Кирилла философия охватывала весь круг человеческих знаний, включая этику.

Божинь и человекским, вешемъ разумь, елико может человекъ приближити се бозе, якоже детелю оучити человека, по образу и по подобию быти сътвор'шомоу.<sup>5</sup>

Знание божественных и человеческих вещей, приближение, насколько возможно, человека к богу и приучение его посредством добродетелей к тому, чтобы быть таким, как тот, кто создал его по своему образу и подобию.

Кирилл, таким образом, принимал два значения философии: как познание вещей божественных и человеческих и как уподобление богу. В свою очередь разные болгарские книжники делали акцент то на одном, то на другом ее значении, и соответственно в древнеболгарской философии преобладающее место занимали либо натурфилософские, либо этико-религиозные проблемы.

Через болгарскую письменность кирилло-мефодиевская трактовка философии стала достоянием и древнерусских

<sup>4</sup> Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2. С. 622. Августин первым ввел в христианскую патристику понимание философии как любви к богу, которое он обосновывал при помощи несложной силлогистической процедуры: философия есть любовь к мудрости; но мудрость есть бог, творец и зиждитель всего, «как показывает божественное писание (auctoritas) и истина»; следовательно, «истинный философ есть любитель бога (amator Dei)» (Богомолов А. С., Ойверман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 158).

<sup>5</sup> Климент Охридски. Събрани съчинения, София, 1973. Т. 3. С. 91.

мыслителей. Вместе с тем под влиянием борьбы с печерской ортодоксией они усиливали в ней светски-мирское содержание, сводили философию прежде всего к знанию «вещей человеческих», т. е. природных и социальных явлений. Философия воспринималась ими как совокупность различных наук и искусств, ориентирующих человека в его практической жизни. Рукописи XVI—XVII вв. называют, к примеру, «численной философией» арифметику; без нее, замечал древнерусский книжник, «нельзя быть ни философом, ни доктором, ни гостем искусным в делах торговых».<sup>6</sup> К философии причислялось даже дипломатическое искусство, о чем можно судить по высказыванию русского дипломата XVI в. Федора Карпова: «Философское писание нас учит... не вся, глаголють, творим, елико можем, ниже (и не) всему верим, елико слышим, ниже вся глаголемъ, елико познаем».<sup>7</sup> Все это свидетельствует о том, что философия в древнерусском обществе не просто отделялась от теологии, но и осознавалась как средство просвещения разума, постижения бытия. Поэтому в понятие «философ» включалось представление о человеке не только книжно образованном (собственно книжником признавался и обыкновенный знаток Писания), но и особо мудром, способном рассуждать, полемизировать и т. д.<sup>8</sup> Быть философом — значило мыслить нецерковно, исходя из целей и стремлений светского, мирского человека. «Философ и книжник» — так величали на Руси тех, кто прославился высоким служением истине и добру.

**Историсофия Илариона.** Свои первые шаги древнерусская философия начинала в княжение Ярослава Мудрого (1015—1054), о котором в летописи сказано: «насея книжными словесы сердца верных людей».<sup>9</sup> Великая заслуга киевского князя состояла в том, что при построенном им Софийском соборе он создал крупный литературный центр, ставший своеобразной средневековой академией. Софийские книжники усиленно занимались переводческой деятельностью, обращаясь при этом не к современной им византийской церковно-аскетической литературе, как по-

<sup>6</sup> Цит. по: Каптерев П. Ф. История русской педагогики. Пг., 1915. С. 116.

<sup>7</sup> Памятники литературы Древней Руси. Конец XV—первая половина XVI века. М., 1984. С. 498.

<sup>8</sup> Тихомиров М. Н. Философия в Древней Руси // Русская культура X—XVIII веков. М., 1968. С. 105.

<sup>9</sup> ПВА, Ч. 1. С. 102.

ступали печерские книжники, а преимущественно к авторам IV—VI вв. и сочинениям раннехристианских писателей умеренно рационалистического направления. «И собора (Ярослав. — А. З.) писце многи, — читаем мы в «Повести временных лет», — и прекладаше от грек на словенское письмо. И списаша книги многи, ими же поучашеся вернии людье наслаждаются ученья божественаго».<sup>10</sup> Через переводную литературу наряду с богословием на Русь проникали элементы греко-византийской культуры и даже философского знания.<sup>11</sup>

Ближайшим сподвижником Ярослава Мудрого был Иларион, крупнейший мыслитель и публицист отечественного средневековья. Древность оставила нам чрезвычайно скудные сведения об этом выдающемся человеке. В летописи под 1051 г. отмечено: «Постави Ярославъ Лариона митрополитомъ русина въ святой Софьи, собравъ епископы».<sup>12</sup> До этого он был священником при княжеской церкви в селе Берестовое под Киевом. О нем говорится еще: «... муж благ, книжен и постник».<sup>13</sup>

Иларион был первым русским, возведенным в сан митрополита и к тому же без разрешения византийского патриарха.<sup>14</sup> Избрание его было приурочено к окончанию строительства нового центра древнекиевской митрополии — Софии — и, по-видимому, было связано с намерением Ярослава Мудрого провозгласить независимость русской церкви от Константинополя. Однако из-за последовавшей вскоре смерти Илариона,<sup>15</sup> а затем и самого князя

это дело не было завершено и на святительской кафедре вновь утвердился византийский ставленник.

Пока еще окончательно не выяснен объем литературного наследия Илариона.<sup>16</sup> Но бесспорно именно ему принадлежит знаменитое «Слово о законе и благодати» — первый дошедший до нас опыт философии истории в древнерусской мысли.

Наибольшее влияние на Илариона оказала кирилло-мефодиевская традиция. Это чувствуется по его анализу соотношения «закона» и «благодати», Ветхого и Нового завета. Они, по мнению книжника, полностью противоположны и исключают друг друга: «преже закона, ти потом благодати, преже стень, ти потом истина».<sup>17</sup> Закон дан на «приготовление» благодати, но он — не сама благодать: закон утверждает, но не просвещает. Благодать же живит ум, а ум познает истину. Таким образом, в основе различия Иларионом закона и благодати лежала идея развития, изменения человеческого разума, совершенствования человеческих отношений.

Естественно поэтому, что Иларион давал преимущественно социологическое решение богословской проблемы соотношения закона и благодати. Закон, с его точки зрения, разобщает народы, возвышая одни и принижая другие, он свидетельствует о рабском состоянии человечества. Совсем другое — благодать. Она универсальна, всеобъемлюща и вследствие этого тождественна истине, которая снимает односторонность закона и, подобно солнцу, равно светит всем людям, всем «языкам».

Закон — достояние одних иудеев, благодать же дана всему миру. Отсюда проистекает ограниченность Ветхого завета и бесконечная полнота Нового завета.

Иудеи бо при свещи законней делаху свое оправдание, христиани же при благодатьнем солнцѣ свое спасение виждут: яко иудейство стеном и законом оправдаашеся, христиани истиню и благодатью не оправдають.

Иудеи в законе ищут свое оправдание, христиани же на благодати основывают свое спасение; и если иудейство оправдывается тенью и законом, то христиани истиной и благодатью не оправдываются, но спасаются.

С. 108), позволяет считать, что в 1054 г. Илариона уже не было в живых.

<sup>16</sup> Лихачев Д. С. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1979. С. 64—68.

<sup>17</sup> Иларион. Слово о законе и благодати // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1894. Вып. 1. С. 60.

<sup>10</sup> Там же. См. подробнее: Сапунов Б. В. Книга в России в XI—XIII вв. Л., 1978; Глухов А. Г. Русь книжная. М., 1979.

<sup>11</sup> Удальцова З. В., Шапов Я. Н., Гутнова Е. В., Новосельцев А. П. Древняя Русь — зона встречи цивилизаций // Вопр. истории. 1980. № 7. С. 46.

<sup>12</sup> ПВА. Ч. 1. С. 104.

<sup>13</sup> Там же. С. 105.

<sup>14</sup> По подсчетам Ф. К. Терновского, из 23 митрополитов домонгольского периода 17 были греки, национальность трех не установлена, и лишь трое были русские (Терновский Ф. К. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение к древней Руси. Киев, 1875. Вып. 2. С. 32).

<sup>15</sup> Существует и другое предположение: Иларион пережил Ярослава Мудрого и после его смерти вынужден был оставить митрополию и принять в Печерском монастыре схиму под именем Никона (Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913. С. 181—184). На наш взгляд, летописное описание похорон Ярослава Мудрого, где говорится только о «попах» и не упоминается о митрополите (ПВА. Ч. 1.

ся, но спасаются; в иудеях бо о земныхх веселяхуся, христиани же о сущих на небесех; и тожде оправдание иудейско скупю бо зависти ради, не бо ся простираше в инья языки, но токмо в Иудеи бе единой, христианских же спасение благо и щедро, простираяся на вся края земли.<sup>18</sup>

Иудеи веселятся о земном, христиане же пекутся о небесном. И кроме того, оправдание иудейское скупю и завистливо, оно не простирается на другие народы, но остается в одной Иудее; напротив, христианское спасение щедро и благостно, растекается на все земли.

Иларион, как видим, вкладывал в понятие ветхозаветного закона смысл узконациональной правовой нормы, обычая и противопоставлял его евангельской истине, которая, на его взгляд, нераздельна с благом, спасением всего человечества.

Закону чуждо представление о высшем благе — свободе, он целиком погружен в быт, в суету земных страстей. Он не облагораживает, не очищает, а только плодит зависть и тяжбы, гнев и преступления. Он веселит явным, не ведая тайного, дает малое, не зная вечного. Закон — «работнаа Агарь», благодать же — «свободная Сарра». Между ними имеется преемство, но нет общности, нет наследования: «иудейско бо преста и закон отъиде».<sup>19</sup> Для Илариона очевидно, что благодать, упраздняя закон, приводит тем самым к уничтожению рабства. Закон сменяется благодатью, рабство — свободой. В этом суть развития человеческой истории.

Вместе с тем открытость благодати не означает, что она может быть воспринята всеми. Так, Христа, глашатая истины, «свои... не прияша», еврей — он был отвергнут иудеями. По мнению киевского книжника, мало возвестить истину — ее необходимо еще и утвердить. А сделать это нельзя без силы, без «благааго помысла и остроумия». Словом, нужна крепкая власть, которая смогла бы отвлечь всех от «заблуждения идольския асти», наставить на путь истины.

Такая власть оказалась на Руси. Иларион славословил Владимира за то, что он не ограничился одним личным исповеданием Христа, но и «заповеда... всем быти крестьяном, малым и великим, рабом и свободным, уным и старым, богатым и убогим». Никто, отмечал он, не посмел воспротивиться повелению великого князя, все

приняли святое крещение: одни с любовью, другие — страшась кары, «понеже бе благоверие его с властью съпряжено».<sup>20</sup>

Итак, единовластие, по Илариону, — опора христианской веры, а христианская вера — опора единовластия.<sup>21</sup> Благодаря единовластию христианство утвердилось на Руси; ему же оно обязано своим существованием. Историю самой Руси Иларион сводил к истории ее великих «самодержьцев» — от языческих властелинов Игоря и Святослава до благоверных государей Владимира и Ярослава. Этим он «реабилитировал» дохристианское прошлое Руси, раздвигал ее исторические границы вопреки церковной традиции, рассматривавшей крещение как исходный пункт древнерусской истории.

Иларион был сторонником монархического принципа, сравнивая Владимира с императором Константином, называл их равнохристолюбивыми и равноумными. В единодержавстве он видел залог единства и силы государства, его территориальной целостности. И в этом отношении он, несомненно, был прав, ибо в средние века только великокняжеская власть была «представительницей порядка в беспорядке, представительницей образующейся нации в противовес раздробленности на мятежные вассальные государства».<sup>22</sup> Феодальное раздробление несло лишь разорения и беды, и для защиты от них не было другой силы, кроме централизации. Эту мысль и проводил Иларион в своем «Слове о законе и благодати».

Акад. Н. К. Никольский, подчеркивая значение сочинения Илариона для эволюции древнерусской мысли, отмечал, что в нем «нет следов пессимизма и крайностей аскезы, нет следов учения о монашеском ангелоподобии как условии спасения».<sup>23</sup> Действительно, киевский книжник и здесь расходился с идеологами церкви. Например, его современник печерский игумен Феодосий, противопоставляя мирян инокам, доказывал: первые — «времен-

<sup>20</sup> Там же. С. 71.

<sup>21</sup> В отличие от Илариона Григорий Богослов выдвигал на первый план не самодержавие, а христианство, полагая, что у римлян именно «с пришествием Христовым явилось... самодержавие, никогда до того не достигавшее совершенного единоначалия» (Григорий Богослов. Творения. М., 1843. Ч. 1. С. 107).

<sup>22</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 411.

<sup>23</sup> Цит. по: Розов Н. Н. Из истории русско-чешских литературных связей древнейшего периода // ТОДРА. Л., 1968. Т. 23. С. 83.

<sup>18</sup> Там же. С. 62.

<sup>19</sup> Там же. С. 63.

нии... и слава их съ животом скончается», тогда как вторые — наследники «чести неизреченныя», вечности. Для него богоизбранным являлся только «ангельский чин», и только с ним он связывал «правовере».<sup>24</sup>

Иначе думал Иларион. С его точки зрения, любой христианин может стать сыном и причастником бога, т. е. сравняться с самим Христом. Он рассуждал так. Христос имеет два естества: божественное и человеческое. И человеком он был «по въчеловеченью, а не привидением». Оттого по человечеству Христос — сын божий, и назван так за свои высокие деяния в плотском облачении. По божеству же он — бог, владыка и творец мира. Христос заповедал подражать себе, но в делах человеческих, а не божественных. А значит, каждый может стать сыном божьим, если он творит добро по Христову учению. «И тако, — писал Иларион, — помилова благий бог человеческий род, яко и человеци плътяни крещением и благими делы сынове и причастници богу бывають».<sup>25</sup>

Нельзя не видеть близости этих рассуждений древнерусского мыслителя о богосыновстве воззрениям арианства — еретического учения ранненикейской эпохи.

Александрийский священник Арий (конец III — начало IV в.), опираясь на философские учения древности, учил, что Христос — сын божий не по естеству, а только по «причастию», ибо сущий бог сотворил его тем же изволением, которым привел в бытие и все остальное. А по сему он — «тварь, произведение, дело», и если именуется «Словом», «Премудростью», то лишь фигурально, аллегорически. Не будучи же истинным богом, Христос, как и прочие смертные, бесконечно далек по своей природе от создателя, и ему не дано постичь его сущность. «Отец — тайна для сына, — проповедовал Арий, — и сын не может ни видеть отца, ни знать его совершенно и в точности, потому что, имея начало бытия, не может познавать безначального; даже что познает, то знает и видит соответственно собственной своей мере, как и мы познаем и видим по мере собственных своих сил».<sup>26</sup> Таким образом, религиозная гносеология арианства построена на протагорско-скептицистском релятивизме, сводящем познание

к субъективному восприятию, и вследствие этого в нем центральное место занимает проблема индивидуальных способностей и самосовершенствования, получившая реализацию в чуждом церкви учении о потенциальном богосыновстве каждого отдельного человека.

По словам Ария, бог избрал Христа из всех прочих сынов не потому, что «он по естеству имеет нечто особенное и преимущественное пред прочими сынами по существу и не по какому-либо естественному отношению его к богу, но потому, что несмотря на изменяемость своей природы он через упражнение себя в нравственной деятельности не уклонился к худому; так что если бы равную с этим силу показал Павел или Петр, то их усыновление ни мало не отличалось бы от его усыновления».<sup>27</sup> Отсюда следовало, что сынами божьими могут сделаться все, кто непреложен в добре и благодетелен в жизни.

Итак, близость Илариона к Арию очевидна: подобно древнему ересеучителю, он, не отвергая в принципе божественной сущности Христа, основной акцент делал на его человеческой природе и мирских деяниях, усматривая в них достаточное основание для богосыновства.

Сходство этико-богословских позиций киевского митрополита и Ария проистекало из того, что оба они подчиняли обмирщение, очеловечение мифического основателя христианской религии задаче борьбы светской власти с церковной автономией, с засильем духовных иерархов в политической и общественной жизни. Вместе с тем ориентация Илариона на арианство выражала в первую очередь антивизантизм великокняжеской власти, ее противодействие экспансионистским замыслам Константинополя.

Выступление Илариона против византинизации древнерусской церкви носило принципиальный характер. Аргументом для него служил тезис о том, что «благодать», отвергая «закон», прокламирует свободу. В контексте сложных и острых взаимоотношений Руси с Константинополем такое осмысление евангельской доктрины приобретало конкретное политическое звучание, выдвигая на первый план независимость и самобытность Киевской державы, всех стран и всех народов. Отныне нет избранных, а есть равные, есть те, кто еще остаются в сетях рабства,

<sup>24</sup> Феодосий Печерский. Литературное наследие. С. 177.

<sup>25</sup> Иларион. Слово о законе и благодати. С. 64.

<sup>26</sup> Афанасий Великий. Творения. Свято-Троицкая лавра, 1902. Ч. 2. С. 26—27.

<sup>27</sup> Цит. по: Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 175.

и те, кто познали истину, сделались «новыми людьми», обрели новые идеи о назначении и ценности человека.

Иларион протестовал против низведения «благодати» до уровня «закона», превращения христианства в средство порабощения человечества. Учение Христа, на его взгляд, освобождает от всякого гнета, в том числе и религиозного. Закон плодит страх, истина рождает уверенность. Обращаясь от имени русских людей с молитвой к богу, Иларион восклицает: «Аще и добрых дел не имеем, но многы ради милости твоея спаси ны. Мы бо людие твои... Не възгнушайся, аще и мало стадо, но рци к нам: не бойся, малое стадо, яко благоизволи отецъ вашъ небесный дати вамъ царьствие».<sup>28</sup> Таким образом, за богословской фразеологией ясно проступает оптимизм древнерусского книжника, его глубокая вера в великое будущее своего народа.

Значение «Слова о законе и благодати» в истории русской средневековой мысли исключительно велико. Утверждая прогрессивные для своего времени идеалы единовластия и централизации, формируя новые представления о человеческой личности, оно не просто подрывало церковно-аскетические каноны, но и закладывало фундамент развития светских, мирских знаний.

Иаков Мних. Разработанная Иларионом идеология единовластия и централизации заняла ключевое положение в софийской книжности XI—XII вв. В этой связи особо обращает на себя внимание «Память и похвала князю Владимиру», в котором идеал единовластия сочетается с возвеличением первого «самовластьца» и крестителя Руси. Составителем этого памятника был некий Иаков Мних, возможно, близкое лицо митрополита Илариона.

Ратуя за канонизацию Владимира, Иаков Мних, подобно автору «Слова о законе и благодати», сравнивал его с Константином Великим, провозгласившим христианство государственной религией Римской империи, и называл «апостоломъ въ князехъ». Из сочинения видно, что в церковной среде существовало сильное течение против признания Владимира святым.<sup>29</sup> В качестве «аргумента»

<sup>28</sup> Иларион. Слово о законе и благодати. С. 76.

<sup>29</sup> Церковное празднование памяти князя Владимира Святославича было установлено лишь в 1240 г. Александром Невским; тогда же была написана и служба ему, а его имя было внесено в святцы.

выдвигался тезис об отсутствии за ним посмертных «чудес». На это Иаков Мних отвечал, что святость достигается не чудотворением, а добрыми делами:

Не дивимся, възлюбленен, аще чудесь не творить по смерти, мнозе бо святы праведнен не створиша чудесь, но святы соуть. Рече бо негде о томъ святынъ Иоаннь Златаоусты: от чего познаемъ и разоумеемъ свята человека, от чудесь ли, или от дель? — и рече: от дель познати, а не от чудесь; много бо и вльсви чудесь створиша бесовскимъ мечтаниемъ, и бяхоу святен апостоли и бяхоу лжи апостоли; беша святен пророци и бяхоу лжи пророци, слоугы дьяволя; ино чудо и самъ сотона преображается въ ангель светель; но от дель разоумети святого.<sup>30</sup>

Не дивитесь, възлюбленные, что не творит чудес по смерти; много и других святых праведников, не творящих чудес, но святых. Об этом говорит и святой Иоанн Златаоуст, спрашивая: от чего познается и разоумется святость человека — от чудес или же дель? — и отвечает: от дель познается, а не от чудес. Ибо много свершали чудес и вохвы по бесовскому наущению; и были святые апостоли, были и апостоли лживые; были святые пророки и ложные пророки, слуги дьяволя. Чудо и то, когда сам сатана преображается в светлого ангела. Потому от дель разоумите святого.

Так Иаков Мних развенчивал печерский идеал святости, ставя монашеское «чудотворение» на одну доску с бесовским «мечтанием», наваждением.

Взамен этого он выдвигал критерий добрых дел, которому, на его взгляд, полностью соответствовал князь Владимир Святославич. Он был щедр, не скупился на милостыню: «...не токмо в дому своемъ милостыню творяше, но и по всему граду, не в Киеве единомъ, но и по всей земли Руской, и в градах и в селех».<sup>31</sup> Слова эти относились к тому времени, когда Владимир стал христианином. Но добрые дела князь в избытке творил и в пору язычества: «Радимице победи и дань на них положи, ятчици победи и дань на них положи на обоих, и ятвягы възъ, и сребрены болгары победи, и на козары шедь, победи а и дань на них положи».<sup>32</sup> Иаков Мних давал ясно понять, что не будь на Руси единовластия, не было бы и самого христианства. Только благодаря цент-

<sup>30</sup> Память и похвала князю Владимиру // Изв. Отд. Русского языка и словесности Российской Академии Наук. 1925. Т. 29. С. 148—149.

<sup>31</sup> Там же. С. 150.

<sup>32</sup> Там же. С. 150—151.

рализации, крепкой власти Владимиру удастся взять «греческий градъ Корсунь» и заставить византийцев передать русичам «законъ крестіаньскыи». Стало быть, чем прочней на Руси великокняжеская власть, тем сильней и заступничество бога. Этой формулой Иаков Мних подрывал позиции печерской ортодоксии, стремившейся установить примат церкви над государством, раздробив его на отчины, уделы.

Начатая софийскими книжниками критика церковной идеологии недолго оставалась в кругу чисто историософских сюжетов, защиты единогодержавства и централизации. Со временем она все более наполнялась этико-правовым содержанием, проникалась гуманистическими идеалами. Древнерусская мысль, утверждаясь на принципах вольнодумства и свободомыслия, постепенно переключалась на освоение мировоззренческих структур народного язычества, духовных ценностей вне православных традиций. Эта линия отчетливо прослеживается в трудах Иоанна Грешного и Владимира Мономаха, но особенно ярко она проявляется в «Слове о полку Игореве» — выдающемся памятнике русской средневековой литературы.

**Этическая концепция Иоанна Грешного.** С именем «грешнааго Иоана», как называл себя сам книжник, связано составление и редактирование «Изборника 1076 г.», одного из самых интересных и теоретически содержательных памятников отечественного средневековья. О самом Иоанне известно лишь то, что он был книжником соперничавшего с Феодосием Печерским киевского князя Святослава, эрудитом, глубоким знатоком христианской философско-богословской мысли. Его сочинение коренным образом отличается от переписанного незадолго перед тем болгарского «Изборника 1073 г.», который целиком восходит к византийско-греческому архетипу, сборнику выдержек из патристических сочинений.

Н. А. Мещерский, исследовавший эти два памятника, пришел к заключению, что сравнительно с «Изборником 1073 г.» труд Иоанна обнаруживает следы основательной и глубокой адаптации к восточно-славянскому быту, культуре и речевой практике. «И эта адаптация, что представляется наиболее существенным, идет в названном памятнике параллельно с весьма характерной идеологической правкой, — отмечает автор. — Сравнение текстов, включенных в Изборник 1076 г., с их оригиналами неизменно показывает приспособление первых к потребностям и за-

просам читателей из числа светских, «мирских» жителей Киевской Руси».<sup>33</sup>

Вот лишь два примера идеологической переработки Иоанном Грешным византийских текстов. В греческом «Житии Нифонта Констанцского», отрывок из которого послужил источником для статьи Иоанна Грешного «О милостивемъ Созомене», содержался призыв к покаянию и уходу от мира. В «Изборнике 1076 г.» он заменен советом, легко выполнимым для любого мирского человека, обладающего достатком: «Иже всхочеть самовольствьмъ и льготою бес троуда (монашеского. — А. З.) спасти душу свою, милостынею можеть спасти я (ее)».<sup>34</sup> Тем самым Иоанн, по сути дела, отвергал монашеский путь «спасения», противопоставляя ему мирской, светский.

Другой пример. В «Афанасиевых ответах», в рассказе о похоронах грешника вместо «не въ кыи градъ зла и безбожна князя имоуща», говорилось: «...въ единъ градъ... въ немъ же бяше соудия зълыйи, бога не имый».<sup>35</sup> Произведенная здесь замена безбожного князя на злого судью, несомненно, была вызвана политическими мотивами и отражала великокняжеские пристрастия составителя сборника. И подобной идеологической правке подвергся весь текст древнерусского памятника.

Итак, «Изборник 1076 г.» предназначался в первую очередь для мирян, для тех, кто «не можеть чръньць быти», но хочет «покаятися и не пасти».<sup>36</sup> Согласно Иоанну, Христос не требует ничего, что было бы «тяжко» и «немошьтно». Он призывал лишь к нравственному обновлению, доступному всем. Однако одной веры для этого недостаточно. Сама по себе вера — ничто. Можно сколько угодно доказывать, что ты — «чадо евангелія», и никого не убедить в этом. «Истинная бо вера, — писал Иоанн, — дела искоушається; имъ же вера без дел мърьтва есть, яко же и дела без веры».<sup>37</sup> Но дела должны приносить благо. Так заповедал бог. Начало же добрых дел — «почетанье книжное», знание. Лишь «поразоумевая оубо

<sup>33</sup> Мещерский Н. А. Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. // Изборник Святослава 1073 г. М., 1977. С. 94.

<sup>34</sup> Изборник 1076 г. / Изд. подгот. В. С. Голыщенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965. С. 699.

<sup>35</sup> Там же. С. 515—516; Мещерский Н. А. Взаимоотношение Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. С. 97—98.

<sup>36</sup> Изборник 1076 г. С. 554.

<sup>37</sup> Там же. С. 486—487.

истинные писания, правимъ есть ими»,<sup>38</sup> — отмечал книжник. Он высказывался за духовное толкование «благодати», открывая тем самым широкую возможность обмирщения, эмпиризации «речений» Христа.

Иоанн ставил вопрос так: «Что е(сть) воля божия, что требует небесный царь от земных?»<sup>39</sup> Хвалы? Но его величают ангелы. Поклонения? На то есть небесные силы. Нет, он хочет нашего спасения, и потому «просить, иже нам на пользу»,<sup>40</sup> — милостыни. Благочестив не тот, кто проводит время в постах и молитвах,<sup>41</sup> но кто добродетелен в жизни, творит благо ближнему. Праведная вера обязывает прежде всего служить людям. Это и есть милостыня богу, исполнение его просьбы. «Милостынею же, — учил Иоанн, — коупиться царствие божие; милостыни же не в величье и мнозем и малем даянии лежить, нъ по силе даюштааго и всемь сердцьмь». <sup>42</sup> Другими словами, характер и содержание милостыни определяются социальным положением человека. Поэтому понятие милостыни у Иоанна многозначно. В одном случае оно означает заботу о близких вообще: «И то бо не мала милостыни, еже домашняя своя бес съкрбии, без въздыханья и бес плача сътворити». <sup>43</sup>

В данной связи рассматривался и вопрос о нищих. Иоанн советовал: поступай с ними так, как молишь бога поступать с самим собой; не возносись, будь равным им. Ищи, подобно им, во всем «простеншааго», помня, что «большая часть мира сего в нищете есть». <sup>44</sup> Древнерусский книжник не ограничивался чисто евангельским уподоблением нищих Христу, в обсуждение проблемы он вносил классовый корректив: нищих больше, нежели богатых, и оттого милостыня обязательна. И. У. Будовиц полагал, что для Иоанна на первом плане — проповедь классового мира или общественного примирения. <sup>45</sup> На наш взгляд, ситуация выглядит иначе. «Изборник 1076 г.»

<sup>38</sup> Там же. С. 153.

<sup>39</sup> Там же. С. 174—175.

<sup>40</sup> Там же. С. 175—176.

<sup>41</sup> Иоанн, например, советовал: «Дан телу елико же требуетъ»; «Не изнемоган в молитве свои» (Там же. С. 278, 337).

<sup>42</sup> Там же. С. 186.

<sup>43</sup> Там же. С. 190.

<sup>44</sup> Там же. С. 210.

<sup>45</sup> Будовиц И. У. Изборник Святослава 1076 года и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // ТОДРА, М.; Л., 1954. Т. 10.

предлагал великокняжеской власти определять свою политику, исходя из интересов народных масс, и действовать, опираясь на их силы. Этим преимущественно и обуславливается антицерковная направленность сочинения Иоанна Грешного.

Так, хотя книжник в понятие милостыни включал почитание иереев и прочих духовных лиц, тем не менее он отрицательно относился к церковному «стяжанию».

Обаче соуть и церкви не имушта съсоуд некихь поужьныхь, тем же лепо приносить и дати. А иже в богатые церкви приносить, то не вестъ что по семь боудеть събираемая тоу; многы бо церкви лихо събравъша и добре его не оустроивъша. <sup>46</sup>

Если в каких церквах не имеется каких необходимых сосудов, тем можно приносить и давать. А если приносить в богатые церкви, то неизвестно, что будет после этого со всем собранным там; много ведь таких церквей, которые, нечестно собрав (добро), по-доброму его не устранивали.

Конечно, таких суждений в «Изборнике 1076 г.» немного, но зато они особенно красноречивы! За них и не жаловала церковь труд Иоанна: он дошел до нас случайно, в единственном списке.

Наконец, милостыня трактовалась Иоанном в смысле повиновения главе государства, князю. «Князя бойся, — писал он, — въсею силою своею; несть бо страх его пагоуба души, нъ паче наоучишися от того и бога бояться. . . Небрежение же о властьх — небрежение о самом бозе». <sup>47</sup> Итак, составитель «Изборника 1076 г.» представлял мирскую власть орудием божественного промысла, суверенной посредницей между богом и человеком. «. . . Бояйся бога, — читаем в памятнике, — боится и князя, им же казняться съгрешаюштии. Князь бо есть божии слоуга к человеку, милостью и казнью к злым». <sup>48</sup>

Подобные высказывания, разумеется не противоречили христианской доктрине, они содержатся в посланиях апостола Павла. Поэтому оценка их должна учитывать общую политическую обстановку в стране, которая начала раздираться удельными смутами, находившими оправдание в церковной пропаганде. Сочинение Иоанна Грешного обращало христианство против древнерусского духовен-

<sup>46</sup> Изборник 1076 г. С. 561—562.

<sup>47</sup> Там же. С. 241.

<sup>48</sup> Там же. С. 242.

ства, предавало гласности замалчиваемые им евангельские законоположения, направленные на поддержание светской власти, возвышение великокняжеского централизма. Тем самым оно объективно способствовало становлению антицерковных тенденций в идеологии и культуре Киевской Руси.

**Идеи гуманизма и свободомыслия в «Поучении» Владимира Мономаха.** Влияние идей «Изборника 1076 г.» на развитие отечественной философии прослеживается вплоть до Григория Сковороды; но их непосредственное отражение, как отметил еще Ф. И. Буслаев,<sup>49</sup> заметно уже в «Поучении» Владимира Мономаха.

Мономах был крупнейшим политическим деятелем Древней Руси, воином и мыслителем. Став в 1113 г. великим князем, он быстро прибрал к своим рукам удельных владетелей, распорядился ими как подданными и в корне пресекал малейшее неповиновение. Даже Новгород Великий, признававший верховенство только собственного веча, должен был принять от него посадника. Установление внутреннего мира и возвышение авторитета киевского князя позволило Мономаху успешно противостоять степнякам. Русь при нем отдыхала от половечских нападений. Немалых успехов добился он и в укреплении ее международных позиций. Мономах находился в сношениях со многими европейскими дворами. Сам он был женат на дочери англо-саксонского короля Гаральда; сын его Мстислав — на дочери шведского короля Инга Стенкильсона. Одна дочь была замужем за византийским царевичем Леоном Диогеном, другая — за венгерским королем Коломаном. Опираясь на брачные связи с константинопольским домом, он вооруженной силой поддерживал права своего зятя на императорский трон.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 289—299.

<sup>50</sup> Автор одной древнерусской повести так характеризует этого князя: именем его «половцы детей своих пугали в колыбели. А литва из болота на свет не показывалась. А венгры каменные города укрепляли железными воротами, чтобы на них великий Владимир не ходил войной. А немцы радовались, что они далеко за синим морем. Буртасы, черемисы, веда и мордва бортичали на князя великого Владимира. И сам господин Мануил Цареградский, страх имея, затем и великие дары посмал к нему, чтобы великий князь Владимир Царьграда его не взял» (Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969. С. 327).

Под старость, «сидя на санех», Владимир Мономах решил подвести итоги своей жизни, полной жестоких битв и опасных приключений. Так появилось его замечательное «Поучение», сохранившееся в составе Лаврентьевского списка «Повести временных лет». Это сочинение — мудрое наставление главе государства, князю. В нем затронут большой круг вопросов, касающихся объема власти великого князя, взаимоотношений церкви и государства, морально-правовых критериев, определяющих оценку политического властителя и т. д.

Подчеркивая, что с властью возрастает и ответственность, Мономах призывал князя быть прежде всего справедливым. При этом одним из аспектов осмысления справедливости являлось у него осуществление княжеского суда. Мономах проводил принцип личной реализации князем судебных функций без всякой передачи их кому бы то ни было. В основе правосудия должна лежать «правда». Она, во-первых, равнозначна «закону», поэтому «оправдывать» означает судить по закону. Далее, «правда» имеет социально-классовый смысл, выражая идею защиты «убогого» человека — смерда, вдовицы, сироты и проч. («а не вдавайте сильным погубити человека»).<sup>51</sup> Наконец, в понятие «правды» вносилось и представление о недопустимости смертной казни: «Ни права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убити его», даже если кто по тяжести своих деяний и заслуживает смерти («аще будет повинень смерти»).<sup>52</sup> Любой человек, согласно Мономаху, имеет право на тот срок жизни, который ему отпущен богом; казнь же человека, убийство его есть преступление перед богом.

Примечательно, что в этом вопросе древнерусская церковь придерживалась иных взглядов: она еще при крестителе Руси санкционировала смертную казнь за «разбой». В летописи под 996 г. читаем: «Живяше же Володимеръ (после принятия христианства. — А. З.) в страхе божи. И умножишася зело разбоеве, и реша епископы Володимеру: „Се умножишася разбойници; почто не казниши их?“ Он же рече имъ: „Боюся греха“. Они же реша ему: „Ты поставленъ еси от бога на казнь злымъ, а добрымъ на милованье. Достойтъ ти казнити разбойника, но

<sup>51</sup> ПВЛ. Ч. 1. С. 157.

<sup>52</sup> Там же.



со испытанием».<sup>53</sup> Стало быть, Владимир Мономах принимал то воззрение на смертную казнь, которого придерживался первоначально Владимир Святославич, и от которого он отошел по требованию церкви.

Другой аспект «правды» — это междукняжеские отношения. Здесь данный термин соотносился с понятием «добро», имевшим для Мономаха не столько моральное, сколько политико-социальное значение. Принцип добра обязывает князей предвидеть губительные последствия вражды друг с другом. Эта вражда порождает войны, а войны несут разорение смерду, ослабляют русскую землю. Таким образом, забота о благе подданных и определяет сущность «добра». Мономах считал, что нет споров, которые нельзя было бы разрешить «добром». Пусть недовольные князья напишут «грамоту с правдой»,<sup>54</sup> и спор будет разрешен мирно, без кровопролития. Не личные мотивы и желания, а интересы всей страны — вот что должно определять политику. Сознывая опасность удельно-церковной формулы: «каждо да держит отчину свою», он выдвинул новый политический лозунг: «отседе имемся в едино сердце и блюдемъ Русьские земли», позволивший ему, как заметил Д. С. Лихачев, балансировать «между дроблением и стремлением к единству».<sup>55</sup>

Итак, мы видим, что политико-правовые воззрения Владимира Мономаха противостояли идеологии церкви, ее целям. «Поучение» отводило духовенству почетное, но явно подчиненное место. Князю следует чтить «епископов, попов, игуменов», принимать от них благословение и любить их, писал Мономах. Но он не допускал и мысли о возможности выхода церкви за пределы чисто церковной компетенции, участия духовенства в делах государства. Необходимо также отметить, что, определяя круг духовных лиц, обеспеченных княжеским почитанием, Мономах не называет ни митрополита, ни кого-либо из монашеских старцев. За это он был «наказан» церковью: не причислен к лику святых, хотя такой чести удостоились и менее известные князья, например, его сын Мсти-

слав и даже Борис и Глеб, вся заслуга которых заключалась в «любви» к богу.<sup>56</sup>

Согласно «Поучению», сила князя — не в «духовном водительстве», а в знании, постоянном учении. «Его же умеючи, — советовал Мономах, — того не забывайте доброго, а его же не умеючи, а тому ся учите». И добавлял: «не ленитесь»; «леность бо всему мати: еже умееть, то забудеть, а еже не умееть, а тому ся не учить».<sup>57</sup> Эта реабилитация знания, мирской мудрости в обстановке церковного преследования всякой живой мысли весьма симптоматична: она возвещала о начале крушения в Древней Руси средневековых идеалов, о зарождении новых, гуманистических представлений.

И сему чуду дивуемся, како от персти создав человека, како образи розноличнии в челоуеческих лицах, — аще и весь мир совокупить, не вси в един образ, но кый же своим лицем образом, по божию мудрости.<sup>58</sup>

И тому чуду дивимся, как из земли создав человека, бог столь различные образы сотворил в челоуеческих лицах, так что даже если весь мир собрать вместе, никто не окажется в один образ, но каждый со своим образом, по мудрости божьей.

Размышление Мономаха о разнообразии человеческих лиц напоминает высказывания западноевропейских гуманистов эпохи Предвозрождения. В частности, об этом писали немецкие поэты XIII в. Конрад Вюрцбургский и Гуго фон Лангештейн. О том же рассуждал, делая упор на нравственной стороне вопроса, инфант Дон Жуан Мануэль в начале сборника дидактических рассказов «Граф Луканор» (1342). Между многочисленными чудесами, сотворенными богом, говорится здесь, самое удивительное то, что среди сотен людей, существующих в мире, нет

<sup>56</sup> Вот как, например, изображается в Несторовом житии один из братьев — князь Борис. Имея под руками целое войско своего отца, он не захотел пойти на брата, чтобы самому сесть на великое княжение, хотя знал об уготованной ему Святополком Окаянным участи. «Да аще кровь мою пролееть и на оубиство мое погнать ся, — заявляет он, — мученикъ боудоу госпоуду моему, азъ бо не противлю ся». Призывая в слезах бога укрепить его силы и даже последние минуты посвящая молитве, он, по схеме агнографа, мечтает лишь об одном: «оубежати отъ прельсти жития сего льстивааго» (Успенский сборник XII—XIII вв. С. 44, 48). Нестор, как видим, навязывает Борису чисто монашеское восприятие жизни, своего социального положения.

<sup>57</sup> ПВА. Ч. 1. С. 158.

<sup>58</sup> Там же. С. 156.

<sup>53</sup> Там же. С. 86—87.

<sup>54</sup> Там же. С. 164. См. также: *Золотухина Н. М.* Владимир Мономах и развитие русской политико-правовой культуры // *Сов. государство и право*. 1982. № 5. С. 70—77.

<sup>55</sup> *Лихачев Д. С.* К вопросу о политической позиции Владимира Мономаха // *Из истории феодальной России: Статьи и очерки к 70-летию со дня рождения проф. В. В. Мавродина*. Л., 1978. С. 36.

ни одного, кто был бы похож лицом на другого. Но еще большим чудом является разнообразие в склонностях и чувствах, которые имеются у людей. Эта же мысль проводится в другом сборнике средневековых новелл — «Золотой легенде» Якова де Воррагине. В нем на вопрос дьявола: «Какое самое большое чудо, сотворенное когда-либо богом?», апостол Андрей отвечает: «Разнообразие и отличие одного от другого человеческих лиц, потому что среди такого числа людей, которые жили от начала мира и еще будут жить до его кончины, не найдется двух человек, которые лицами во всем были бы сходны между собою, и в этом самом столь небольшом лице бог вместил все телесные чувства».<sup>59</sup>

В. В. Данилов высказал предположение, что при такой распространенности мысли о разнообразии человеческих лиц в средневековой книжности она должна иметь источник в предшествующей литературе. Им, на его взгляд, является «Октавий» Минуция Феликса, одного из самых ранних христианских апологетов, написанный около 215 г.<sup>60</sup> Действительно, в этом трактате философско-эллинистический тезис о разнообразии всего созданного богом подкрепляется и обращением к человеку: «У человека нет ни единого члена, который не был бы ему необходим и не сообщал бы ему благообразия. И что еще удивительнее: все они имеют одинаковую форму, но у каждого очерчены по-разному; все мы схожи между собой, но ни один не похож на другого».<sup>61</sup> Таким образом, в «Октавии» человек предстает как существо уникальное и неповторимое. Позднее в духе Минуция Феликса рассуждали каппадокийцы, а также западноевропейские авторы эпохи Предвозрождения, но ни те, ни другие не связывали эту тему с размышлениями о чудесном устройстве мироздания, как это делал раннехристианский мыслитель. И только у Владимира Мономаха мы находим полную близость к его воззрениям, что может служить доказательством широкого проникновения на древнерусскую почву эллинистического наследия.

<sup>59</sup> Цит. по: Данилов В. В. «Октавий» Минуция Феликса и «Поучение» Владимира Мономаха // ТОДРА. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 98.

<sup>60</sup> Там же. С. 101.

<sup>61</sup> Минуций Феликс. Октавий // Богословские труды. М., 1981. Сб. 22. С. 148.

Согласно Мономаху, уникальность, неповторимое своеобразие каждого отдельного человека отнюдь не приводит к разобщению человечества; людей объединяет, сплачивает природа, все то, что «дал бог на угодье человеком, на снедь, на веселье».<sup>62</sup> И самая их причастность к человеческому роду осознается ими не иначе, как через деятельную обращенность к миру, земной жизни. «Поучение» отбрасывало христианский индивидуализм с его установкой на личное спасение, заменяя его идеей общепольного дела, служения мирским интересам. Труд для Владимира Мономаха — высшее мерило богоугодности человека.

Позиция князя в этом вопросе принципиально отличалась от учения ортодоксального богословия. Церковное понимание труда непосредственно связано с отрицательным отношением христианства к миру. Подобно тому как предпочтение отдавалось жизни «в боге» перед жизнью «в мире», точно так же созерцательное бытие признавалось более праведным, нежели деятельное. Такой взгляд находил оправдание в том, что сам «спаситель» человечества Христос никогда не занимался никаким трудом. Даже те богословы, которые ратовали за труд, рассматривали его исключительно с позиций аскетизма: он должен был служить умерщвлению плоти. Если же труд выходил за рамки религиозной задачи спасения души, он объявлялся вредным, уклоняющимся на земные интересы. Этим объясняется тот факт, что монашество, например, отдавало предпочтение труду физическому перед трудом умственным.<sup>63</sup>

Мономах не разрывал физический и умственный труд; для него первый является необходимой предпосылкой успеха во втором. Умственный труд — это завершение дела, общий итог, в котором резюмируется человеческий опыт, знание. Именно знание облагораживает труд, делает человека уверенным и сильным. Эту мысль Мономах применительно к себе выразил так: «Еже было творити отроку моему, то сам есмь створил, дела на войне и на ловех, ночь и день, на зною и на зиме, не дая себе упокою. На посадники не зря, ни на биричи, сам творил, что было надобе, весь наряд, и в дому своемъ то, я творил есмь».<sup>64</sup>

<sup>62</sup> ПВА. Ч. 1. С. 156.

<sup>63</sup> Умственный труд, поскольку он признается в христианстве, осмысливается им исключительно в контексте контроля за «помыслами» и «страстями» души.

<sup>64</sup> ПВА. Ч. 1. С. 163.

Труд обогащает человека знанием; знание же плодит свободу, сообщает деяниям смысл и истину. Но главное — это удовлетворенность собой, собственной жизнью. Любимой труд для человека — радость, а труд умственный — радость вдвойне: в нем человек обретает спокойствие духа и постигает величие божества. Так можно выразить вкратце суть наставлений Мономаха, которые он противопоставлял теологическим схемам печерского иночества.

Князь во всем руководствуется житейской целесообразностью, здравым смыслом; даже молитву он рассматривает исключительно со стороны ее бытовой пользы. «Аще и на кони ездяче, — писал он, — не будет ни с кым орудья (разговора), аще инех молитвъ не умеете молвити, а „Господи помилуй“ зовете беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепницу ездя».<sup>65</sup> Рассуждая о том, как «избыти грехов своих и царствия не лишитися», князь прямо заявлял: «ни одиночество, ни чернечество, ни голод» не нужны для «спасения»; для этого достаточно всего лишь покаяния, слез и милостыни. «А бога деяя, — наставляя Мономаха, — не ленитися, молю вы ся, не забываюте 3-х дел тех: не бо суть тяжка». Все это он называет «малым деломъ», с помощью которого, на его взгляд, можно «улучити милость божию».<sup>66</sup>

Наиболее ярко антицерковная направленность «Поучения» выразилась в отношении к обряду покаяния. Мономах звал не к попу на исповедь, а советовал просто перед сном («аще бог умягчить сердце») испустить «слезы своя... о гресех своих» и совершить земные поклоны («а ли вы ся начнетъ не мочи, а трижды»). И еще он рекомендовал одну формулу покаяния, которую нетрудно и запомнить: «Яко же блудницу и разбойника и мытаря

<sup>65</sup> Там же. С. 157.

<sup>66</sup> Там же. С. 155—156. В. Г. Мирзоев, как нам кажется, не понял этой важной особенности рассуждений Владимира Мономаха. Он распространяет его концепцию «малых дел», имеющую отношение только к «спасению», т. е. к церкви, на мирскую жизнь вообще. Отсюда следует его ошибочный вывод: «Мономах призывает к совершению „малых дел“, которые приведут в конце концов к великой цели. Проповедь „малых дел“ характерна для периода „дегеронизации“, который наступил в мировоззрении правящих классов, уже неспособных вести страну к целям большого масштаба, а ограничивающих себя лишь удержанием достигнутого» (Мирзоев В. Г. Былины и летописи — памятники русской исторической мысли. М., 1978. С. 170).

помилував еси, тако и нас грешных помилуй». Этой формулой («пеньем») и этими поклонами, утверждал Мономах, «человек побеждает дьявола», более того, «что в день согрешить, а тем человек избывается», получает отпущение грехов.

Церковники быстро разглядели всю опасность мономаховой теории «малых дел», которая легко могла привести к политике секуляризации. С критикой великого князя выступил митрополит Никифор, константинопольский ставленник на киевской святительской кафедре. «Мы, — писал он Владимиру в особом послании, — сугубо словесны и бессловесны, духовны и телесны; духовное в нас чудное нечто, касающееся божественного, а телесное грубо, сластолюбиво, страстно. От сего между ними брань многая, и положен богом пост, укрощающий телесные страсти и доставляющий высшему началу победу. Если бы Адам постился, то не согрешил бы, а бог не потребовал бы поста от нас... Видишь ли, князь благоверный и кроткий, что пост есть основание добродетели и посему он воссиял в мире, как солнце».<sup>67</sup> Душа, по мнению Никифора, состоит из трех начал: словесного, яростного и желанного. Под словесным он разумел вообще способность человека к речи, суждению, его ум. «Словесное, — отмечал митрополит, — весьма важно, но возвышая нас к богу, как Авраама и Еноха, словесное и губит нас, как погубило древних эллинов и дьявола». Яростное же — это особое состояние чувства, выражающееся в «ревности к богу, мести к врагам». Желанное, наконец, означает волю, направленную на высшее созерцание бога. Никифор находил, что Мономах «по словесному велик, не мал и по яростному, но мал по желанному».<sup>68</sup>

Таким образом, суть расхождений между князем и митрополитом выявляется именно в вопросе о богопознании. Если Никифор проводил «исихастское», мистико-аскетическое понимание откровения, то Мономах последовательно придерживался язычества: божество у него слитно с природой, неотделимо от нее («...и узревше

<sup>67</sup> Цит. по: Гавриил (Воскресенский В. Н.). История философии. Казань, 1840. Ч. 6. С. 30. Приводим для сравнения мнение о посте Феодосия Печерского: «Постное бо время очищает ум человеку» (ПВА. Ч. 1. С. 123).

<sup>68</sup> Гавриил (Воскресенский В. Н.). История философии. Ч. 6. С. 33.

солнце, и прославить бога с радостью».<sup>69</sup> Он вообще против какого бы то ни было посредничества между человеком и богом. Это ясно из того, что в «Поучении» фигурирует просто бог, а не бог-отец, и почти не упоминается Христос. У Мономаха даже сорвалась фраза: «Господь бо наш не человекъ есть, но богъ всей вселене».<sup>70</sup> Это он сотворил все живое и видимое «человека деля (ради) грешна». И не сын божий, а сам претерпел «хуленье, и оплеванье и ударенье». Создается впечатление, что князю совершенно непонятно отношение Христа к богу. Раз есть всевышний, и именно он «на смерть влася, животомъ владея и смертию», тогда причем же тут Христос? Сам Мономах, разумеется, такого вопроса не ставил, но то, что он, хотя и в скрытой форме, обходил христологию Евангелий, дает достаточное основание видеть в нем арианца, продолжателя идейных традиций Иларiona. Тем самым предположение М. Н. Тихомирова о проникновении арианского учения в Киевскую Русь, «где приходилось с ним бороться»,<sup>71</sup> получает новое убедительное подтверждение.

«Слово о полку Игореве»: мировоззрение и идеалы автора. Княжение Мономаха и его сына Мстислава было последней попыткой сохранения политического значения Киева, великокняжеского единодержавства. С середины XII в. власть фактически перешла к боярству, на стороне которого выступила и церковь. В государственном управлении получила развитие система дуумвирата, одновременного соправительства двух князей. «В кровавых усобицах, интригах и заговорах княжеские фигуры на Киевском столе мелькали одна за другой. За 30 лет (1146—1176) на великокняжеском престоле сменилось 28 князей. Некоторые из них умирали своей смертью, других убивали, травили ядом или выгоняли из Киева спустя месяц или восемь дней или даже несколько часов (от утра до обеда) после вокняжения».<sup>72</sup>

Одновременно с этим все более усиливался натиск половцев. Ослабление усобиц и подавление боярского самоуправления становились исторической необходимостью.

<sup>69</sup> ПВА. Ч. 1. С. 158.

<sup>70</sup> Там же. С. 164.

<sup>71</sup> Тихомиров М. Н. Русская культура X—XVIII веков. М., 1968. С. 134.

<sup>72</sup> Рыбаков Б. А. Политическое и военное значение южной «Русской земли» в эпоху «Слова о полку Игореве» // Историческая география России. М., 1970. Вып. 83. С. 72—73.

Идея единения Руси, централизации государственной власти определяет развитие общественной мысли в самые мрачные времена феодальной раздробленности. В своих былинах народ беспощадно клеймит измену удельных владетелей, признавая их слугами киевского князя:

Как ты, Владимир-князь стольно-киевский!  
Как у тебя слуги есть пограбители,  
Нисколько не стоят да за Киев-град,  
Как все у ты были да изменщики.

В народном творчестве образ Владимира Мономаха связывается с именем Владимира Святославича. Идеи борьбы за консолидацию Руси активно воздействуют и на сознание древнерусских книжников. Показательно в этом плане «Слово о полку Игореве», о котором К. Маркс писал: «Суть поэмы — призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ».<sup>73</sup>

Для автора «Слова» очевидна пагубность принципа «отчины», в ней он усматривает источник княжеского междоусобия. «...Рекоста бо, брат брату: „се мое, а то мое же“. И начаша князи про малое „се великое“ мльвити, а сами на себя крамолу ковати; а поганин с всех стран приходжаху с победами на землю Рускую».<sup>74</sup> Их вражда, несогласие между собой оборачиваются против них же самих, приносит беды их близким. С поражающим воображение реализмом, проникновением в трагизм ситуации автор «Слова» живописует: «Жены руския въсплакашась, аркучи: „Уже нам своих милых лад ни мыслию смыслити, ни думою судмати, ни очима съглядати, а злата и сребра ни мало того потрепати“. А въстона бо, братие, Киев тугою, а Чернигов напастями. Тоска разлияся по Руской земли; печаль жирна тече средь земли Рускыи».<sup>75</sup>

Древнерусский поэт с осуждением относится к тем князьям, для которых собственная слава дороже блага отечества. Он противник любых захватнических походов. Игорь и Всеволод поплатились именно за то, что «нечестно бо кровь поганую пролясте». Врагам надо давать отпор, если они сами «наришуще на Рускую землю»; но

<sup>73</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 29. С. 16.

<sup>74</sup> Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. К. Гудзий. 8-е изд. М., 1973. С. 68.

<sup>75</sup> Там же. С. 68—69.

победить их можно, лишь «звонячи в прадедную славу», т. е. сплотившись вокруг Киева, верно служа великому князю.

Отличительной чертой политического мышления автора «Слова о полку Игореве» является соединение идеи единства с самым широким толкованием понятия Русской земли. Оно уже не ограничивается у него пределами одного Киевского княжества, как это было типичным для церковно-монастырской идеологии удельной эпохи, а включает в себя и все другие древнерусские княжества. В этом находит свое яркое выражение рост патриотического сознания древнерусской мысли, углубление ее общественных позиций.

В непосредственной сопряженности с политическими идеалами «Слова» находится и его историософия. Подобно Илариону создатель поэмы мыслит категориями прошлого и настоящего, противопоставляя и соотнося их друг с другом. Прошлое для него было всегда актуально; в нем он искал причины тех явлений, которые составляли реалии современной ему действительности. Хронологическая глубина русской истории, охваченной в «Слове», — почти два столетия, «от старого Владимира до нынешняго Игоря». Кроме того, автор держал в памяти еще и «вещи Трояни» и «время Бусово» — древности дохристианские, языческие, благодаря чему его историософия выступала полной противоположностью церковно-летописной традиции.

Церковные летописцы, оценивая поход Игоря, руководствовались теорией «казней божних», специально приспособленной к трактовке подобных событий («И се богъ казня ны за грехъ ради нашихъ»). В отличие от них автор «Слова» ни при каких обстоятельствах не покидал пределов земной человеческой истории, не ощущал потребности в обращении к божественному промыслу.

Настоящее, каким бы оно ни было славным или печальным, он осмысливал исключительно в ракурсе прошлого, избегая при этом односторонней героизации последнего, изображения его в виде идеального «золотого века», что в значительной мере было присуще Илариону. Однако Иларион иначе поступить не мог. Он жил в период расцвета раннефеодальной монархии, подготовленного всем ходом развития древнерусской государственности. История представляла его взору однородной, движущейся в основном по восходящей линии, лишенной каких-либо внутренних противоречий и несообразностей. Он знал

одно: настоящее соответствует прошлому, которое величественно и прекрасно, а стало быть, верность прошлому — предпосылка жизненности и значимости настоящего. При такой гармонической соотношенности прошлого и настоящего историософия Илариона, естественно, могла быть только оптимистической.

Напротив, автор «Слова», действовавший в совершенно иных политических условиях, неизбежно должен был проникнуться историософским критицизмом. Полное крушение единства и централизации Руси, бессмысленные и нескончаемые распри между удельными князьями, ослаблявшие силы русского народа накануне грозных и трагических испытаний, — вот с чем ему пришлось столкнуться в действительности, вот каковы события, современником и участником которых ему довелось стать. Это настоящее, на первый взгляд, не имело ничего общего с прежними временами, было их фатальным отрицанием. Казалось бы, древнерусский поэт самой историей обрекался на пессимистическое мировосприятие. Но к чести его, он не пошел по пути простой антиномизации истории, усмотрев в настоящем глубокие корни прошлого, осознав само прошлое как противоречивое и неоднозначное. Тем самым становилась возможной и двойственная оценка прошлого: с одной стороны, позитивная, восторженно-поэтическая («певше песнь старым князем, а потом молодым пети»), а с другой — негативная, резко критическая, вызванная пониманием прошлого как «пръвых времен усобице».

Подобный подход к прошлому, само собой разумеется, исключал христианский провиденциализм, ибо все хорошее и все дурное в человеческой истории, в реальной жизни автор выводил из деяний самих людей, из их социальной, мирской активности. Зато он вполне уживался с мировоззренческими установками славяно-русского язычества, ставившего богов и людей в равное положение по отношению к единому космосу, единой боготворимой матери — Природе. Именно целостность и единство природного бытия выступает в «Слове» предпосылкой целостности и единства бытия общественного, бытия великой и многогрadaльной Руси.

Поэма решительно порывает со всякой церковностью, в ней нет никакой христианской символики, нет даже слов «церковно-религиозного оборота».<sup>76</sup> Она от начала до

<sup>76</sup> Обнорский С. П. Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М., 1946. С. 182.

конда насыщена анимистическим одухотворением природы, наполнена языческими божествами. Б. А. Рыбаков в данной связи пишет: «Боян у него — „Велесов внуче“; злое начало олицетворено дивом и Девой Обидой; ветры — внуки Стрибога, русские люди — внуки Дажьбога; Карна и Желя — славянские валькирии. Великим Хорсом названо солнце. Полуязыческими силами представлены и Ветер-Ветрило, и Днепр-Славутич, и пресветлое солнце. От языческих богов почти незаметен переход к природе вообще, ко всему живому, что оказывается вещам, знающим судьбу людей и пытающимся предостеречь их».<sup>77</sup> Отсюда, на наш взгляд, правомерен вывод, что в удельную эпоху сознание единства Руси переплеталось с идеей возрождения национального язычества.

Поэтому вызывает возражение стремление некоторых исследователей представить дело так, будто автор «Слова» — христианин, и, если он, отвергая христианскую трактовку событий, обращается к языческим представлениям, то поступает так «не потому, что он чужд христианства, а потому, что поэзия связана для него еще пока с языческими, дофеодальными корнями».<sup>78</sup> Думается, вряд ли справедливо противопоставлять поэтическое и мировоззренческое в поэме, тем более что для такого противопоставления особых оснований нет: «Слово» — произведение насквозь языческое, и «христианскими» в нем могут быть признаны лишь две-три бытовые детали (например, по возвращении из плена Игорь едет к «святой Богородице Пирогощей»).

Попытки же «христианизации» мировоззрения автора «Слова» всегда практически заводили лишь в тупик. Это хорошо видно на опыте С. А. Данелиа. Желая доказать, что «основные убеждения» древнерусского поэта «вполне укладываются в рамки христианского мирозерцания и не заключают в себе признаков язычества»,<sup>79</sup> исследователь строит следующую систему аргументации. На его

<sup>77</sup> Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 396—397. См. также: Гатен-Торн Н. И. Анимизм в художественной системе «Слова о полку Игореве» // Сов. этнография. 1974. № 6. С. 110—118.

<sup>78</sup> Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 80.

<sup>79</sup> Данелиа С. А. Мирозерцание автора поэмы «Слово о полку Игореве» // Данелиа С. А. Философские исследования. Тбилиси, 1977. С. 384.

взгляд, язычество — это термин, обозначающий «обожествление» племени, его отличительных особенностей («язык» у славян то же, что «племя»), в силу чего закрепляется извечная борьба между племенами, родами, отдельными «языками». Так было на Руси в дохристианский период: древляне враждовали с полянами, вятичи с кривичами и т. д. Кроме того, замечает С. А. Данелиа, время господства язычества в Древней Руси — это время догосударственного существования русского народа. Что же касается содержания «Слова», то оно характеризуется «надобластной» (т. е. государственной) и надплеменной (т. е. общерусской) точкой зрения,<sup>80</sup> которую проводило христианство. Стало быть, уже по одному этому поэт не мог придерживаться «дикого, лесного, древлянского понимания мира».<sup>81</sup>

Далее С. А. Данелиа обращает внимание на то, что автор поэмы слово «половцы» почти неизменно сопровождает определением «поганые». В чем же тут дело? Оказывается, тайна сокрыта в том особом значении слова «поганый», которое «вложил в него охристианившийся Рим», где оно (*paganus*) означало язычника, и которое, как считает С. А. Данелиа, несомненно, было известно «стоявшему на высоте современного ему образования» составителю поэмы.<sup>82</sup> «Все это, — пишет он, — в достаточной мере свидетельствует о том, что борьба русского народа с половцами в сознании автора „Слова о полку Игореве“ преломлялась как историческая борьба христианского мира с языческим, областным, племенным миром, а следовательно, и свое отношение к половцам автор оформлял в понятия и чувства, привитые русскому народу христианской религией».<sup>83</sup>

Остановимся в связи с рассуждениями С. А. Данелиа на двух моментах. Во-первых, исследователь берет славянское язычество в статике, без учета его исторической эволюции. Между тем оно прошло путь от безусловного политеизма к энотеизму, т. е. выделению из числа многих богов одного главного и признанию его господином над всеми остальными богами и над людьми. А это, как известно, было отражением того перехода от первобытной

<sup>80</sup> Там же. С. 391.

<sup>81</sup> Там же. С. 388.

<sup>82</sup> Там же. С. 390.

<sup>83</sup> Там же.

демократии к великокняжескому централизму,<sup>84</sup> который совершился в восточно-славянском обществе задолго до христианизации Руси. Поэтому нельзя однозначно трактовать славянское язычество просто как родоплеменную, догосударственную мифологию, упуская из виду, что оно длительное время было идеологией централизованного государства.

Во-вторых, С. А. Данелна, справедливо отмечая, что автор «Слова» выражал понятия и чувства древнерусского народа, вместе с тем необоснованно приписывает последнему чисто христианскую религиозность. Из источников, однако, явствует другое. В народе в полную силу удерживались языческие воззрения, процветали языческие обряды. По словам одного тогдашнего ревнителя «правой веры», в храмах исповедовали троицу, в домах поклонялись кумирам: внешне расстались с «заблуждением», внутренне же не пристали к «истине».<sup>85</sup> Ведя борьбу с язычеством, церковь не ограничивалась одной полемикой, а прибегала и к мерам уголовного порядка. Одна из статей «Мерила праведного» (конец XIII в.) гласит: «...всяко село, в немъ же требы бывають или присяги поганьски, да отдаються в божии храмъ съ всемъ имениемъ, елико имоуть».<sup>86</sup> Таким образом, ни о каком собственно христианском мировоззрении русского народа в древнекиевскую эпоху говорить не приходится: народная среда продолжала жить традиционными верованиями, связывая с ними свои идеалы единства и централизации.

Язычество проникало и на уровень великокняжеской политики. Владимир Мономах не без влияния народной

<sup>84</sup> В этом убеждает простое сравнение. В VI в. византийский историк Прокопий Кесарийский писал о славянах: «Эти народы, славяне и анты, не подчиняются одному человеку, но истари живут в демократии; поэтому обо всем, что для них полезно или вредно, они рассуждают сообща» (Коваленский М. Н. Хрестоматия по русской истории. СПб., 1914. С. 24). Это же подтверждал его современник император Маврикий: «Племена славян и антов живут вместе, и жизнь их одинакова: они живут свободно, и не дают никому поработить себя или подчинить» (Там же). Но уже в X в. арабский путешественник Ибн-Даста сообщает: «Глава их (славян. — А. З.) коронуется; ему они повинуются, и от приказаний его не отступают. Жилище его находится в середине страны славян» (Там же. С. 42). Характер эволюции славянского общества очевиден: это централизация, возникновение института единодержавства.

<sup>85</sup> Коваленский М. Н. Хрестоматия по русской истории. С. 85.

<sup>86</sup> Мерило праведное: По рукописи XIV в. М., 1961. С. 252—

религии пересматривал теологию и этику христианства, внося в них антицерковное, светски-мирское содержание. Значение язычества возрастает еще больше, когда церковь открыто принимает сторону удельных сил, берет курс на раскол и обособление древнерусских княжеств.

В этой обстановке автор «Слова» мог выразить общерусское стремление к целостности и единству, только обратившись к языческой системе. Можно даже сказать, что он сознательно принимал традиционные верования, становился язычником по убеждению. Оттого в его поэме и нет никакой церковности, она вся сплетена из элементов анимизма и фетишизма, проникнута одухотворением и одушевлением явлений природы. Автор населял мир одаренными божественной силой существами, соединял их узами родства с людьми и животными. В «Слове» отсутствует резкая грань между природой и человеком, в нем все живет единой жизнью — разумно и целесообразно. Человек силен природой, природа мудра человеком. Их нельзя разделить, они вечны и необходимы друг другу.

Автор «Слова» полон языческой традиции своего народа, он погружен в нее, в ней черпает свое мужество и вдохновение. Именно устремленность к миру, к реальной действительности определяла его языческое умонастроение, ставила в оппозицию к церковной доктрине. Вот почему в своей поэме «он нигде не оставил следов религиозной сентиментальности, свойственной христианству, не обмолвился ни одним намеком на грех и искупление».<sup>87</sup> Он мыслил образами языческой мифологии, принимая само язычество как способ бытия, утверждения человеческого духа.

Возрождая языческое мировоззрение, автор «Слова» восстанавливал «веру в сей наш мир»,<sup>88</sup> веру, которая несла с собой представление о ценности земного, возвышала человека, его разум. В этом состояла главная философская заслуга гениального древнерусского книжника.

**Пантенистический рационализм Климента Смолятича.** Итак, противоборство церкви и великокняжеской власти явилось политической предпосылкой развития антицерковной мысли, формирования светских тенденций в умственной жизни средневековой Руси. В среде «софийских» книжников все более укоренялась рационалистическая ме-

<sup>87</sup> Орлов А. С. Слово о полку Игореве. М.; Л., 1946. С. 37.

<sup>88</sup> Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. 9. С. 112.

тодология, которая выступала в форме аллегорезы, т. е. символического параллелизма. Под прикрытием аллегорезы древнерусские мыслители приобщались к античному наследию, самостоятельно осваивая и разрабатывая важнейшие проблемы логики и гносеологии.

Использование аллегорезы было довольно распространено в античной философии, прежде всего у пифагорейцев и неоплатоников. От них она перешла к иудейским теологам, таким как Филон Александрийский (I в.), пытавшимся установить соответствие между Торой и философией, разумом и верой.

По Филону, Тора — источник вечной и неизменной истины; надо лишь читать между строк откровения и толковать священные книги. Созданные им «каноны», или правила аллегории, обявляли исключать буквальный смысл везде, где, во-первых, говорится о чем-либо недостойном божества (например, если ему приписываются чувственные формы и свойства или страсти), во-вторых, где само писание употребляет аллегорические образы или выражения, и, в-третьих, где он представляет неразрешимую трудность или противоречие.<sup>89</sup>

Аллегорический метод Филона способствовал рационализации теологии, благодаря чему она проникалась философскими началами, углубляла свое теоретическое содержание. Это необходимо вело к ослаблению веры, что противоречило целям зарождавшегося христианства. И оно, естественно, «почти полностью пренебрегает... аллегорически-философским истолкованием ветхозаветных рассказов»,<sup>90</sup> оставаясь на почве «действенной», нерассуждающей веры. Апостол Павел прямо предписывал не заниматься «баснями и родословиями бесконечными, которые производят больше споры, нежели божие назидание о вере».<sup>91</sup> Действительно, аллегоризация содействовала разрушению вероисповедных структур, подчинению религии контролирующей деятельности разума.

Сказанное объясняет, почему применение аллегорезы как способа теоретизирования в христианской теологии ограничивалось преимущественно апологетами и ранней патристикой. Так, согласно Клименту Александрийскому

(II в.), в Библии «истина была передана нам в форме загадок, символических аллегорий, метафор и других подобных образов»,<sup>92</sup> чтобы непосвященные, неподготовленные и инакомыслящие не исказили и не бесчестили ее. Только мудрецу открывается содержание божественных символов; поэтому аллегореза полезна «для богословия, для благочестия, для изощрения остроты ума, для экономии времени, для проявления своей мудрости и разума».<sup>93</sup>

Символично-аллегорическое понимание Библии вслед за Филоном и Климентом активно развивал их последователь Ориген. С его точки зрения, в священном писании имеются три смысловых уровня: первый, поверхностный, буквальный — доступен «телесному» восприятию, второй — восприятию души, и третий, самый глубокий, — духу. В частности, на примере библейского рассказа о творении мира он показывает, что буквальный понимание текста может привести лишь к несуразности, искажению «таинственного смысла».<sup>94</sup> Увлечение аллегорезой завело Оригена столь далеко, что церковь в IV в. осудила его как еретика.

Данный факт, однако, не помешал отцам церкви воспринять многое из его метода, значимость которого особенно выявилась в борьбе с еретическими учениями посленикеевской эпохи. Глубокой приверженностью к аллегорезе отличались каппадокийцы, о чем свидетельствует и рассмотренная выше теория многослойности смысловой структуры Библии Григория Богослова, и концепция «сперматических логосов» Григория Нисского, и вся теология «Шестоднева» Василия Великого.

Благодаря аллегорическому истолкованию совершалось своего рода приземление сверхъестественного, превращение его в нечто доступное умственному восприятию. При этом исходным становилось не богооткровенное знание, а эмпирическое, то, которое приобретает человеком из его повседневного опыта, изучения мирских наук, философии. Основа аллегорического метода — аналогия, кажущаяся произвольной лишь на первый взгляд; в действительности же установлением ее управляет логика, ассо-

<sup>89</sup> Трубецкой С. Н. Филон и его предшественники // *Вопр. философии и психологии*. 1897. Кн. 5 (40). С. 859.

<sup>90</sup> Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* Т. 19. С. 309.

<sup>91</sup> I Тим. I, 4.

<sup>92</sup> Цит. по: Бычков В. В. *Эстетика поздней античности*. II — в. М., 1981. С. 273.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Там же. С. 274—275.



циативное мышление. В отличие от силлогического рассуждения по принципу: «если... то», аллегорическое рассуждение в основу кладет формулу: «как... так». Поэтому оно в большей мере привязано к исходному тезису, ибо правильность содержания последнего — залог правильности истолкования священного текста. Поскольку же в качестве исходного тезиса, как правило, оказывались предметы и явления реального мира, то это приводило к натурализации теологии, превращению ее в своеобразную натуртеологию.<sup>95</sup> Тем самым закладывались предпосылки сознательного интереса к природе вещей, к бытию самого человека.

Это, разумеется, понимали и каппадокийцы, и лишь стремление отстоять никейский вариант христианства в противоборстве с другими истолкованиями «слова божия» вынуждало их обращаться к аллегорезе. Но с возвышением церкви такая потребность перестала быть актуальной; соответственно изменилось отношение и к аллегорическому методу: в послеконоборческий период богопознание всецело сосредоточивается на вере. Отныне усвоение священного текста связывается не столько с усилиями самой личности, сколько с милостью божьей. «В отношении к божественному писанию то, чтобы читать оно, — учил Симеон Новый Богослов, — в нашей состоит власти, а то, чтобы понимать читаемое, и от нас зависит и не от нас. От нас зависит старание и внимание, какое надлежит иметь при чтении; то же, чтобы понимать читаемое, есть дело благодати божьей».<sup>96</sup>

На позициях полного неприятия аллегорезы как способа постижения божественной истины укрепилась и печерская теология в Древней Руси. Ни сам Феодосий, ни его «блаженное стадо» не отличались склонностью к теоретизированию, буквально восприняв завет апостола Павла хранить переданное, «отвращаясь негодного пусто-

словия и прекословий лжеименного разума, которому предавшись, некоторые уклонились от веры».<sup>97</sup> Печерские иноки стремились водворить «высокое любомудрие» более «делом», нежели «словом»; они не были сильны в знаниях, зато, как писал Нестор, «ови бо бяху постници крепци, ови же на бденье, ови на кланянье коленное, ови на пощение чресь день и чресь два дни, ини же ядуше хлебъ с водою, ини зелье варено, друзии сыро».<sup>98</sup> «Синайский патерик» так резюмирует суть аскетического подвижничества:

Буди же вама философия — дело, иже присно поучати ся съмерти и мъчанию, и безмълвиемь себе стрезета.<sup>99</sup>

Пусть будет вашей философией дело: изначально поучать-ся смерти и молчанию; и еще — свяжите себя безмълвием.

Понятно, что использование аллегорического метода в условиях всеобщего засилья мистической теологии не просто выражало антицерковные тенденции, но и служило симптомом секуляризации, пробуждения рационалистической мысли. На Руси аллегореза с самого начала была воспринята «софийской» традицией. К ней обращался Иларион, разрабатывая свою историософию. Она пронизывает рассуждения Иоанна Грешного и Владимира Мономаха. Однако первым древнерусским книжником, пытавшимся дать аллегорезе философское обоснование, был Климент Смолятич, мыслитель и публицист XII в.

Судьба Климента Смолятича во многом сходна с судьбой Илариона: он также был поставлен в митрополиты без посылки в Царьград, собором «всей Русской земли». Его покровитель князь Изяслав Мстиславич мотивировал свое нежелание обращаться к константинопольскому патриарху тем, что «от оногo митрополитов посвящения чинятся напрасно великие убытки, а паче всего чрес сию патриархов на Руси власть цари греческие ищут над нами властвовать и повелевать, что противно нашей чести и пользы».<sup>100</sup> Пребывание Климента на митрополии не было гладким. Когда Изяслав в 1149 г. был изгнан с великого княжения, он «и митрополита Клима поя с собою». То же

<sup>95</sup> Конечно, А. С. Богомолов совершенно прав, утверждая, что «хотя глубинные изменения, произведенные в мифе аллегоризацией, символизацией, космо- и теогонической обработкой, и способствуют его разложению, однако в результате этого еще не возникает философии» (Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. С. 103). Вместе с тем несомненно и то, что в аллегоризации содержатся зачатки философского мышления, что она подготавливает возникновение философии, с чем согласен и А. С. Богомолов.

<sup>96</sup> Тарасий. Перелом в древнерусском богословии. Варшава. 1927. С. 17.

<sup>97</sup> I Тим. VI, 20—21.

<sup>98</sup> ПВА. Ч. 1. С. 125.

<sup>99</sup> Синайский патерик. М., 1967. С. 255.

<sup>100</sup> Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». С. 204.

повторилось через год, когда ему удалось временно завладеть Киевом. Лишь после того, как в 1151 г. князь с помощью венгров вернул себе киевский стол, Климент прочно водворился на митрополитской кафедре и оставался на ней вплоть до смерти Изяслава, последовавшей в 1154 г. После этого он вынужден был уйти на покой, и дальнейшая судьба его неизвестна. Прибывший из Византии митрополит Константин «испроверг климову службу и ставления»,<sup>101</sup> т. е. упразднил все канонические распоряжения Климента Смолятича и уволил его ставленников.

О втором митрополите-русине в летописи сказано: «... и бысть книжник и философ так, якоже в Русской земли не бяшеть». Кроме того, отмечается, что он «много писания написав, предаде»,<sup>102</sup> но до нас дошло только его «Послание пресвитеру Фоме» с дополнениями некоего Афанасия мниха. Вокруг Климента группировался кружок образованных людей, стоявших на уровне византийского просвещения.<sup>103</sup> Сам он интересовался античными мыслителями, стремясь приложить их учения к толкованию божественных заповедей. Это дало ортодоксальному духовенству повод обвинить его «в кривоверии».

Остановимся прежде на самом «Послании». Получив от пресвитера Фомы «писание» с упреками за увлечение философией, Климент отвечал:

Речеши ми: славиши ся пи-  
ша, философ ся творя. А пер-  
вне сам ся облачаеши: егда

Говоришь мне: «Славишься  
ты, делая себя философом». Но  
этим ты прежде облачаешь себя;

<sup>101</sup> Летопись по Ипатьевскому списку. СПб., 1871. С. 333—334.

<sup>102</sup> Там же. С. 241.

<sup>103</sup> «... У мене мужи, им же есмь самовидецъ, — писал Климент Смолятич, — нике может един рещи алфу, не реку на сто или двесте или триста или четьреста, а виту також» (Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. С. 126—127). Речь в данном случае идет о знакомстве «мужей» Климента Смолятича с одним из разделов в византийской системе образования, который назывался схедаграфией. При прохождении схедаграфии учащиеся занимались не только грамматическим разбором слов, но также записывали «руководства к надлежащему разумению книжного языка, к правильному произношению и правильному писанию слов» (Голубинский Е. Е. Вопрос о заимствовании домонгольскими русскими от греков так называемой схедаграфии, представлявшей у последних высший курс грамотности // Изв. Отд. русского языка и словесности Академии наук. 1904. Т. 9, кн. 2, С. 3).

к тебе что писах? Нь ни писах,  
ни писати имам! А речеши ми:  
философе пишеши. А то велми  
криво пишеши, а да оставь аз  
почитаемаа писанна. Аз писах  
от Омира и от Аристола и от  
Платона, иж во елиньских ны-  
рех славне беше, аще и писах  
но не к тебе, но ко князю...<sup>104</sup>

разве я что-нибудь писал тебе?  
Ведь не писал же и не собирался  
писать! А ты говоришь: «Пи-  
шешь философию». И еще кри-  
вословишь, будто я оставил бо-  
жественные писания. Я действи-  
тельно писал о Гомере и об  
Аристотеле и о Платоне, этих  
славных мужах эллинского мира,  
но писал не к тебе, а к князю...

Климент, как видим, не скрывал своих философских пристрастий и даже называл имена близких ему древних авторов. Более того, он не считал отступлением от правой веры само осмысление ее с позиций философии, ссылаясь при этом на раннехристианских отцов церкви, которые «подобнаа ко господьским словесем приложиша сказати и истолковати».<sup>105</sup>

Надо «испытывать» Писание, чтобы «все разуметь по истине», заявлял далее книжник. Скажем, обращался он к Фоме, что мне Иаков и две жены его — Лия и Рахиль, «ниже тако почитати, а не искати по духу»? И, призывая проникать во внутренний смысл Писания, Климент разъяснял, что эти библейские персонажи суть просто символы, а не реальные лица. Иаков — это образ бога, имевшего два народа: израильтян и язычников. Первые символизирует Лия, и болезнь глаз ее означает, что «израильтястии людье покров имеаху на сердци, се же есть о неверье прилежаху», т. е. больше заботились о земном, нежели о божественном. Язычники же, напротив, «верною добротоя приспеваху и Спасу веровавше правдою, ис корене исторгша леть; образ же сему бяше Рахиль: того ради и отча идолы окраде».<sup>106</sup> Таким образом, Климент интерпретировал текст Писания в духе воззрений Илариона: язычники первыми уверовали в Христа и за это были облагодетельствованы «истиной». Прием аллегорического истолкования, употребленный здесь, как раз и основывается на принципе аналогии: «как ... так». Причем содержательно этот принцип реализовался Климентом в форме эмпиризации божественного, сведения его к земному, житейскому. Поэтому именно «тварное бытие» ста-

<sup>104</sup> Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме. С. 103—104.

<sup>105</sup> Там же. С. 125.

<sup>106</sup> Там же. С. 110—111.

новилось у древнерусского книжника источником всякого теоретизирования о боге.

Климент писал, что ум дан человеку для рассмотрения и разумения того, как все образуется и содержится в мире волей божьей. Посмотри, говорил он **Фоме**, на гребцов корабельных; ведь они, прежде чем узнать о погоде, испытывают силу ветра. Также и астрологи по течению звезд предсказывают воздушные знамения. Не приличествует ли и нам, познавая величие господя, обращать ум на рассмотрение дел его, действовать «сотворенною тварию»?! Свой вывод о том, что для познания бога необходимо обращаться к природе, миру, Климент подкреплял следующим соображением. Наш ум сам по себе не в состоянии открыть бытие творца, ибо оно не врожденно ему, не присуще изначально. И «не токмо ж наш оум, но и ти святни ангелы и архангелы, и вся чиноначалия».<sup>107</sup> Все, что мы знаем о нем, знаем лишь благодаря чувствам; поэтому душа человека и умна («словесна»), и чувственна, наделена ощущениями. Но так все устроил бог, не желая оставить человека в неведении о самом себе. Вот почему познание мира — ступень к богу, и иного пути нет. Это суждение Климента противоречило православной теологии, всей новозаветной системе.

За исходный пункт Новый завет принимает полярность мирского и божественного, на этом основывается отрицание чувственно-эмпирического содержания веры. Апостол Павел категорически отвергал «рассматривание творений» как способ познания и прославления бога, ибо поступавшие так, по его словам, «заменили истину Божию ложью, и поклонялись и служили твари вместо Творца».<sup>108</sup>

Отказ от мира, мирского в Новом завете имеет целью утвердить веру в качестве единственного и неизбежного принципа богопознания. Мир враждебен вере, потому что уничтожает в человеке «страх божий» и укореняет в нем «превратный ум», неверие. Человек начинает спорить с богом! «А ты кто, человек, — гневно вопрошал апостол Павел, — что споришь с богом? Изделие скажет ли сделавшему его: „Зачем ты меня так сделал?“ Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать

один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?»<sup>109</sup>

Новозаветный мистицизм своим острием направлен против человека, его свободы воли, ума. Апостол Павел равно протестовал как против рационализации, так и против эмпиризации веры: с его точки зрения, открывению чужда и философия, и природа, поскольку та и другая заслоняют собой бога, обращают человеческие помыслы на мирские деяния. «Да и все почитаю тщетою, — заявлял он в послании к филиппийцам, — ради превосходства познания Христа Иисуса, Господя моего: для него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа».<sup>110</sup>

С этих позиций и критиковал Климента пресвитер **Фома**, доказывая, что митрополит ищет мирской славы, мечтает прослыть философом.<sup>111</sup> Конечно, не все так просто, как предполагал обличитель, и все же он не был далек от истины. Климент подобно Владимиру Мономаху полемизировал с церковным воззрением на жизнь, защищал мирского человека. Для него характерна та же «скрытая» секуляризация познания, которая отчетливо проступает в «Поучении» киевского князя. Свое желание освободить человеческую мысль из-под гнета церковно-патристической традиции он оправдывал тем, что сам Христос признавал два способа богопознания: «благодатный» и «приточный». Первый состоит в непосредственном открывении и доступен только «святым», второй заключается в «разумном» толковании божественных заповедей (притч) и открыт всем прочим смертным. Основу его составляют «рассмотрение» и «разумение» природы вещей, что, согласно Клименту, дает ключ к «тайнам царства небесного». Ибо коль скоро мир сотворен богом, то познание мира есть одновременно постижение славы и величия его творца.

По этой причине книжник акцентировал преимущественное внимание на чувственном познании, на связи души с ощущениями. Душа умна, но все, чем она обладает, доставляют ей чувства. Комментируя евангельскую притчу о самаритянке, он пишет: «... что ми самарянынею, яко аще свята есть, или 5-ю мужи ея, или 6-мь? ..

<sup>107</sup> Там же. С. 134.

<sup>108</sup> Рим. I, 25.

<sup>109</sup> Рим. IX, 20—21.

<sup>110</sup> Фил. III, 8.

<sup>111</sup> Климент Смолятич. Послание пресвятеру Фоме. С. 124.

Самарянини есть душа, а 5-ть муж ея 5 чувств, а шесты мужь ея оум».<sup>112</sup> Чувства — опора души, ум — ее руководитель. Климент не признавал мистико-аскетического противопоставления разума и чувств, он считал, что разум — это естественный опыт души в чувственном познании мира. Но разум и чувства не равнозначны; разум выше чувств: «и диктатор оум сказается»,<sup>113</sup> констатировал мыслитель. В разуме человеческая душа обретает свое земное бытие и устремляется к познанию мудрости бога, сокрытой в «твари». Таким образом, «приточное» богопознание — это шаг в сторону от типично религиозной концепции. Это разновидность философского (аллегорического) рационализма, в рамках которого совершалось первоначальное накопление и систематизация внецерковных знаний в Киевской Руси.

В социально-политическом аспекте «Послание» Климента интересно прежде всего осуждением церковного стяжания, которое с конца XI в. приобрело характер усиленного обзаведения землей, поместьями. Соответственно наблюдалось стремление идеологически оправдать хозяйственный рост церковных учреждений, представить это как угодное богу дело. В сказании о смерти Феодосия Печерского, помещенном в ПВА под 1074 г., летописец вкладывает в уста умирающего игумена следующие слова: «Аще по моему ошествию... монастырь ся начнет строити и прибывати в нем, то вежете, яко приял мя есть богъ. Аще ли, по моей смерти, оскудевати начнет монастырь черноризци и потребами монастырьскими, то ведуще будете, яко не угодна есмь богу».<sup>114</sup> Стало быть, церковное стяжание не только получило своих небесных покровителей, но и возводилось до степени пастьерского служения.

Климент категорически отвергал обогащение духовенства. Себе в заслугу он ставил то, что не имеет ничего, кроме «4 лакти, идеже гробъ копати». С осуждением он относился к тем церковникам, которые «прилагают дом к дому, и села к селомъ, изгон же и сябры, и бърти, и пожни, лядя же и старины».<sup>115</sup> Подобно Иоанну Грешному, Климент ратовал за духовное познание, самосовершенствование.

<sup>112</sup> Там же. С. 125—126.

<sup>113</sup> Там же. С. 123.

<sup>114</sup> ПВА. Ч. 1. С. 125.

<sup>115</sup> Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме. С. 104.

Климент Смолятич был автором многих сочинений. О них мы знаем из приписки к его «Посланию», принадлежащей, очевидно, Афанасию мниху: «На последнюю 50 и глубокою старость написал есть 15 слов, яже чудна и похвалы достойна, яже не суть предана церковному прочтению за величество разума и глубину съкровенных зади и дивных словес».<sup>116</sup> Однако все эти «15 слов» «не суть предана церковному прочтению» — были отвергнуты православием, осуждены на забвение. Такова судьба литературного наследия митрополита-русина. Но идеи Климента продолжали жить, будоража умы современников, а позднее вдохновляя русских, украинских и белорусских книжников на трудный подвиг познания истины.

**Разум и вера в учении Кирилла Туровского.** Непосредственным отражением воззрений Климента Смолятича явились сочинения его ближайшего современника Кирилла Туровского, выдающегося писателя и гимнографа второй половины XII в. Время жизни Кирилла приходится на эпоху резкого ослабления политического значения Киева, феодализации великокняжеской власти. Русь окончательно зашла на ряд княжеств, число которых непрерывно увеличивалось.<sup>117</sup> Все более затяжной характер принимали княжеские усобицы, ослаблявшие и разъединявшие силы народа перед лицом возраставшей угрозы иноземного нашествия. Попытка Андрея Боголюбского возродить традицию властной политики Владимира Мономаха завершилась трагедией: в 1174 г. он был убит заговорщиками-боярами. О роли Кирилла в этих событиях судить трудно: это переписка с князем-«самовластьцем», а также «обличения» княжеского епископа Федорца канули в Лету.<sup>118</sup>

Из проложного сказания о Кирилле известно, что он был сыном богатых родителей, однако не возлюбил «тленной славы мира сего» и постригся в монахи. В обители «сердно «работал на бога», удручая свое тело постом и бдением. «Посем, стремясь к большему подвигу, блаженный Кирилл вошел в столп и затворился в нем. Здесь он

<sup>116</sup> Там же. С. 136.

<sup>117</sup> К началу XIII в. на Руси было уже около полусотни княжеств, а к XIV столетию число удельных княжеств достигло двух половинной сотен // История СССР с древнейших времен до конца XVIII века / Под ред. Б. А. Рыбакова. М., 1975. С. 91.

<sup>118</sup> Пономарев А. И. Св. Кирилл, епископ туровский и его почитания // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1. С. 88—89.

пребывал некоторое время, отдаваясь посту, молитве и изложению писаний божественных. И славен сделался он во всей стране той (в Туровской области), а потому, умоленный от князя и народа, возведен был на епископский престол и посвящен митрополитом киевским во епископа города Турова, что близ Киева». <sup>119</sup> Его мировоззрение находится в тесной связи с направлением Климента Смолятича, <sup>120</sup> хотя в период своего «столапничества» он, как показывает анализ его произведений, испытал серьезное воздействие со стороны афоно-печерской идеологии. <sup>121</sup>

Так, согласно первоначальным представлениям Кирилла Туровского, мирской человек не наследует «царства», поскольку он отягощен страстями и весь запятан грехом: «нет места чистого в нем, все скверна». <sup>122</sup> Оттого «душа его с богом не смирится», живет по собственной воле. Есть только один путь «спасения» — это «ангельское житие», монашество. Называя мир «разумным Египтом», Кирилл сравнивал удаление из него в монастырь с исчезновением израильтян из Египта, а избавление последних от рабской зависимости фараону с избавлением от рабства «мысленному фараону» — дьяволу. От инока же, на его взгляд, требуется только одно — покорение и смиренномудрие. Без этого «подвига» невозможно попасть в рай. «Свеща ли есть, — внушал Кирилл инокам, — токмо до церковных дверей в своей воли буди, и о томь не рассматривай, како и чим ты потваряешь. Риза ли еси, до приемлящаго тя в руку знай себе; ктому не помысли, аще и на онуче растерган будеши. Точью до монастыря имей свою

<sup>119</sup> Там же. С. 88.

<sup>120</sup> Первым на это обратил внимание Н. К. Никольский: «... Климент, — писал он, — ... пролагал путь к тому литературному направлению, которое выразилось определенно в творениях св. Кирилла Туровского» (Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича. С. 1).

<sup>121</sup> Это ясно уже из того, что он был чрезвычайно высокого мнения о самом Феодосии Печерском. «И древо бо, — писал он, — не възраста деля (ради) высока, ни листвна, но плода деля (ради) хвалимо бывать: тако и мнихы не монастырь славныи творить, но добрая дегель мнишская. И се яве есть от Феодоса, игумена Печьрскаго, иже в Киеве, понеже нелицемерно мнишествова, възлюбив бога и братью свою, акы своя уды; тем же и бог възлюбил и (его) и место его ради прослави паче всех, иже монастырь в Руси» (Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРА. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 352).

<sup>122</sup> Пономарев А. И. Св. Кирилл, епископ туровский и его поучения. С. 118.

волю, по въсприятъи же образа всего себе повързи в покорение, ни мала своевольства утай в сердци твоємь, да не умрешь душею...». <sup>123</sup> Эти рассуждения Кирилла чрезвычайно напоминают соответствующие теологические выкладки Феодосия Печерского, вернее, они восходят к последним, связанные с ними линией преемственности.

Впрочем, даже в своем «столапничестве» Кирилл не был чисто ортодоксальным теологом, ибо объявлял «мнимым» само боговоплощение.

Аще бо и нарицається Христос человеком, то не образом, но притчею: ни единого бо подобья иметь человек божия. Не сумнит бо ся писанне и ангелы человеки нарицати, — но словомь, а не подобиемь. Аще бо блазнятся етери, слышаще Моисея глаголюща: Створим человека по образу нашему и подобью, — и прилагають к бесплотному телу, не имуще стройна разума, и есть си ересь и доныне человекообразно глаголющим бога, иже никако же описается, ни меры качеству иматъ. <sup>124</sup>

Хотя и называется Христос человеком, но не образом, а по притче: ни единого подобья не имеет человек божия. Ведь писание и ангелов называет человеком, однако лишь словом, а не подобием. Некоторые соблазняются, слыша Моисея, говорящего: «Створим человека по образу нашему и подобью», — и прилагают к бесплотному телу, не имея стройного разума, и это есть ересь — рассуждать о человекообразности бога, который никак не описуем и не имеет меры качеству.

Эта далекая от канонического определения <sup>125</sup> трактовка сущности Христа послужила Кириллу основанием для осуждения церковного стяжания. Он решительно отмежевался от практики «исхищения» имений и всякого рода «безмилостивых мучений», сурово осуждал претензии духовенства на славу и власть. «Ничто же, — писал он, — бо богови тако любо, яко же не възноситися в сачех, и ничто же тако не мерзить ему, яко же самомнимая величава гордость о взятии сана не о бозе». <sup>126</sup> Кирилл

<sup>123</sup> Литературное наследие Кирилла Туровского. Т. 12. С. 355.

<sup>124</sup> Там же. С. 342.

<sup>125</sup> Православная церковь видела в Христе «истинного бога нашего, иже нас ради и нашего ради спасения плоти нам подобие приобщився и крови и в себе наше восприм смещение, един от двою бысть сопротивных: бог, той же сый человек, един Христос, един сын, той же горе от отца безматерен и доле от матери безотчен, той же, а не другой, едино лице, една ипостась» (Послание константинопольского патриарха Фотия // ТОДРА. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 105).

<sup>126</sup> Литературное наследие Кирилла Туровского. Т. 12. С. 344.

сравнивал недостойных пастырей с Каином, что «поревнова священному Авелю, его же уби завистью», и предупреждал: «Разумейте же ныне, безумнии в людех савонници, буии во нереех! Когда умудритесь? ... Господь бо свесть злохитрых помышленья, яко суть лестна, и ть изметаеьт неправедныя из власти, изгонить нечестивыя из жертвенника. Никий бо сан мира сего от муки избавить преступающих божия заповеди».<sup>127</sup> Стало быть, уже в «столпнический» период Кирилл Туровский критически относился к духовным иерархам, благодаря чему в его теологических рассуждениях начинают проявляться элементы еретического мышления.

Второй этап в творчестве Кирилла начался с поставления его в туровские епископы. Пастырская деятельность, естественно, способствовала смягчению его монашеского аскетизма, выработке иных мировоззренческих и теологических ориентаций. Хотя он и теперь был убежден, что все нужное для себя человек может почерпнуть из «святых книг», он все же признавал, что божественные «слова» не всегда явны, и не так-то легко дойти до их истинного смысла. «Того ради, — писал Кирилл, — молю вы, потщитесь прилежно почитати святые книги... Да не просто протецемь языком пишемая глаголюще, но с рассмотрением внемлюще, потщимся делом створити я».<sup>128</sup> Вслед за Климентом Смолятичем он обращался к услугам разума, начал широко пользоваться методом аллегорического мышления.

Как ни примитивна аллегореза, она все же инструмент познания и в качестве такового отчасти улавливает отдельные аспекты целого, крупинцы истины, несмотря на то что в ее построениях превалирует связь образов, символических поспоставлений. Нередко это порождает мнение, будто аллегорезе вообще не присуща логика.<sup>129</sup> Однако это не так; ее лишь непросто выявить, и тем более — перевести

<sup>127</sup> Там же.

<sup>128</sup> Там же. С. 340.

<sup>129</sup> Так, И. П. Еремин, имея в виду Кирилла Туровского, писал, что он «никогда не подчинял текст писания какой-либо определенной, строго продуманной богословской концепции», и что «свои аллегорезы Кирилл, скорее поэт, чем богослов, изобретал, руководствуясь не столько логическим анализом текста, сколько чувством, радостно взволнованным в обстановке праздничного богослужения. Содержание их носят поэтически зыбкий, целиком на понятия не разложимый характер» (Еремин И. П. Литература Древней Руси. М.: Л., 1966. С. 139).

на язык современных понятий. Мир средневекового книжника отличался от нашего, оттого и его аналогии неожиданны, их трудно схватить мыслью, понять внутреннее сцепление соотносимых фигур. Но трудность не должна заслонять главное — аллегорический метод был в средневековой философии господствующим, а не побочным, принадлежал к области реального знания, а не теологии.<sup>130</sup>

Обращение Кирилла Туровского к этому методу свидетельствовало о его неудовлетворенности афоно-печерской доктриной, являлось попыткой преодолеть мистико-аскетическое неприятие мирских ценностей. Епископский период творчества древнерусского книжника отмечен новым отношением к «естеству», природе, коренным изменением прежнего представления о соотношении божественного и человеческого. Такой поворот в его умонастроении был продиктован потребностью выработать моральный критерий жизнедеятельности для светского человека, далекого от монашеского фанатизма и отрешенности. Сохранение пропасти между мирским и «ангельским» в конечном счете приводило к тому, что Христос утрачивал значение общечеловеческого пастыря, низводился до уровня монастырского бога. Происходило как бы сужение идеи божества, ограничение его силы и мудрости. Мир, человечество предоставлялись собственной участи, лишались небесного покровительства.

Осознав это, Кирилл круто изменил свою позицию, что нашло отражение в его «Слове о расслабленном». За основу он взял евангельскую притчу о человеке, находившемся в болезни тридцать восемь лет. В его интерпретации она приняла неузнаваемый вид. В Евангелии от Иоанна читаем: «Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: хочешь ли быть здоров? Больной отвечал ему: так Господи; но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сходит прежде меня. Иисус говорит ему: встань, возьми постель твою и ходи. И он тотчас выздоровел, и взял постель свою, и пошел».<sup>131</sup>

Кирилл использовал этот евангельский эпизод для изображения широкой картины причастности бога к мир-

<sup>130</sup> Полякова С. В. Из истории византийского романа: Опыт интерпретации «Повести об Исминне и Исминии» Евмафия Макреволита. М., 1979. С. 40—43, 54—55.

<sup>131</sup> Ин. V, 6—9.

ской жизни, его служения человечеству. «Расслабленный», символизирующий последнее, говорит Христу: «Не имам человека, иже бы не гнушаяся послужил ми». Кирилл продолжал:

И си вся от уст расслабленого слышав, благый наш врач господь Иисус Христос отвещав к расслабленому: Что глаголеши: человека не имам? Аз тебе ради человек бых, — щедр и милостив, не съгав обета моего вчеловечения... Тебе ради, бесплътны сы, плътню обложихся, да всех душевныя и телесныя недуги исцелю. Тебе ради, невидим сы ангельским силам, всем человеком явихся; не хошу бо моего образа в тлении презрети лежаща, нъ хошу и спасти и в разум истинный привести. И глаголеши: человека не имам! Аз бых человек, да богомъ человека сътворю, рех бо: Бози будуть и сынове вышняго вси. И кто ни мене верней служба тебе? Тобе всю тварь на работу створих, небо и земля тебе служита...<sup>132</sup>

Это рассуждение Кирилла построено по аллегорическому методу: как сотворение мира богом, так и само вочеловечение бога свершено ради человека. Поэтому приятие мира, любовь к нему соответствуют божественному замыслу, вытекают из него. Мир исцеляет «телесные недуги» человека, обеспечивает его земное существование. Вочеловечение же бога — акт божественного служения человечеству, избавления его от «духовного недуга». Смысл пришествия Христа — в даровании истины. Это не значит, что люди отныне освобождаются от всякого умственного поиска, исследования, свободного выбора между добром и злом. Христос не отнимает свободы воли;<sup>133</sup>

<sup>132</sup> Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРА. М.: Л., 1958. Т. 15. С. 333.

<sup>133</sup> Насколько сильно расходился Кирилл с афоно-печерской моралью, видно из сопоставления его трактовки евангельского сюжета о расслабленном с соответствующей его интерпретацией в «Успен-

он лишь возвещает «правду», к которой каждый идет собственным путем. «Никого же бо Христос, — отмечал книжник, — к покаянию нужно влечь, но вещми разум дает, да от тех познавшим его, и в небесное вводит царство».<sup>134</sup>

Правда, Кирилл при этом подчеркивал, что ум нуждается в строгом контроле, руководстве. Предоставленный же самому себе, он легко забывает о «разуме истинном», боге и покоряется «чувственным удам», ощущениям: «не тако печашеся о души, яко же о телеси».<sup>135</sup> Человек перестает думать о тех бесконечных муках, которые уготованы грешникам на том свете. Он начинает возноситься, слыша доброе о себе, и страдать, узнавая худое; очами своими он сотворит похоть, а обоняние его исполняется всяческих желаний; устами он объедается, а руками ненасытно прибирает богатства.

Чтобы избежать подобных «согрешений», человек, по мнению Кирилла, должен уравновесить свой ум богооткровенной истиной церкви, верой, преобразовать его в «стройный разум».<sup>136</sup> Это понятие занимает центральное место в философско-религиозных построениях туровского епископа, доказывая, что ему не было чуждо желание ограничить самостоятельность мирской мудрости, мышления. Но как бы там ни было, Кирилл отнюдь не заслонял верой разума, не отводил ему второстепенную роль слуги теологии. Разум он ставил на один уровень с откровением, признавал его равным вере. Это хорошо видно из его толкования евангельской притчи о Фоме.

ском сборнике XII—XIII вв.» Бог, рассказывается в нем, придя в образе ангела (а не человека!) к больному, спросил его: «Хощеши ли съдрав быти, се есть веруеши ли, яко всех сильней есмь, глаголай ти?» Больной же, хотя и узнал бога («мало възрев и величество господне позна»), но, веря врачебной науке («наукъмъ еще съдръжася»), ждал человека, способного излечить его. Богу все же удается разубедить его и взять с него слово, что отныне он отвернется от мирской мудрости и станет во всем полагаться только на свою веру. После этого он чудесным образом излечивает больного. Церковный автор объясняет действия бога так: поскольку человек жил самовластной жизнью, то душа его была ослаблена и впала в согрешения; «сега ради господь не без мьзды ему исцеление даст... обещание прияти хотя, аще не приметъ обещания, цельбы не дастъ» (Успенский сборник XII—XIII вв. С. 409—416).

<sup>134</sup> Литературное наследие Кирилла Туровского. Т. 12. С. 350.

<sup>135</sup> Там же. С. 349.

<sup>136</sup> Там же. С. 342.

Среди учеников Иисуса был некий Фома, по прозвищу Близнец. Ничем особенным он не выделялся, верил тому, что говорил учитель, и если сомневался в чем, молчал, не делился с другими. И вот учителя не стало. Когда он был распят на кресте и умер, апостолы Иисуса решили, что так и должно быть, ибо «они еще не знали из Писания, что ему надлежало воскреснуть из мертвых».<sup>137</sup>

Не желая искушать их веру, Иисус, едва восстав из гроба, пришел в дом, где они скрывались от иудеев, и показал им свои раны. Те тотчас признали в нем сына божия, за что удостоились принятия от него «духа святого». Но случилось так, что Фомы в это время не было дома. Узнав же от апостолов о воскресении учителя, он усомнился и сказал им: «Если не увижу на руках его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра его, не поверю».<sup>138</sup> Неверие Фомы сильно опечалило Иисуса; целых восемь дней не являлся он пред очи пытливого ученика. А исполнив его желание, сказал ему: «Не будь неверующим, но верующим». И еще возгласил: «Блаженны невидевшие и уверовавшие».<sup>139</sup>

В интерпретации Кирилла притча о Фоме в основном сохраняет верность евангельскому тексту. Однако у него снято Иисусово осуждение апостола за «испытание» веры. Напротив, по Кириллу, сын божий говорит Фоме: «А тебе ли не верующую ми презрю? Осязай мя, яко сам аз есмь... Веруй ми, Фома, и познай мя».<sup>140</sup> В другом месте книжник отмечал: «Фоминиомъ испытаниемъ ребр господень обновися тварь: коснувшю бо ся ему рукою язвах, всем известно бысть телесное встание».<sup>141</sup> Кирилл допускал свободное толкование священного писания, применение разума к откровению, несмотря на то что он дается человеку «вещми», приобретает естественными усилиями самой личности. Но поскольку разум способен двигаться в противоположных направлениях и даже нередко впадать в сомнение относительно «невидимого», то вера должна удерживать его в границах евангельской нормы, укреплять в нем смирение и послушание. Таким

<sup>137</sup> Ин. XX, 9.

<sup>138</sup> Ин. XX, 25.

<sup>139</sup> Ин. XX, 27; Ср.: Мк. X, 15.

<sup>140</sup> Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРА. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 418.

<sup>141</sup> Там же. С. 419.

образом, подход Кирилла к проблеме разума и веры носил философско-схоластический характер и был родствен теоретическим исканиям Климента Смолятича. В их лице древнерусская мысль выявила те же тенденции, которые были характерны для философской эволюции Запада.

При этом, конечно, следует иметь в виду, что схоластическая философия Запада основывалась на аристотелевской силлогистике. В ней католическая церковь надеялась найти средство укрепления теологии, возвышения авторитета веры. На деле не все оказалось так просто. Как справедливо заметил Л. Фейербах, «хотя схоластическая философия находилась на службе церкви, поскольку она признавала, доказывала и защищала принципы последней, однако она исходила из научного интереса, будила и поощряла свободный дух исследования. Она превращала предметы веры в предметы мышления, переносила человека из области безусловной веры в область сомнения, исследования и знания».<sup>142</sup> Тем самым схоластика способствовала и обмирщению самой веры, вела к десакрализации божественной истины.

Именно по этой причине она не привилась в восточном христианстве, несмотря на все усилия Иоанна Дамаскина и его последователей адаптировать аристотелевскую силлогистику к сфере богословия. Перипатетизм существовал в Византии преимущественно в светской форме, подвергаясь постоянным нападкам со стороны церкви. Для духовенства еретиками были все, кто пользуется «не местами священного писания, не словами выдающихся отцов, но собственными соображениями, основанными на аристотелевых силлогизмах».<sup>143</sup>

Подобное же отношение к аристотелизму византийская церковь насаждала и на Руси, тем самым затрудняя ознакомление древнерусских книжников с логическим наследием Стагирита.<sup>144</sup> Поэтому в их мышлении преобладающее значение получила не силлогистика, а аллегореза. Соответственно ведущей тенденцией в развитии схоласти-

<sup>142</sup> Фейербах Л. История философии // Собр. соч.: В 3-х т. М., 1967. Т. 1. С. 72.

<sup>143</sup> Цит. по: Поляковская М. А. Общественно-политическая мысль Византии (40—60-е гг. XIV в.). Свердловск, 1981. С. 47.

<sup>144</sup> Рогович М. Д., Кирик Д. П. Філософія Арістотеля на Україні (XIV—перша половина XVIII ст.) // Філософська думка. 1978. № 6. С. 91—102.



ческой методологии на Руси стала не столько рационализация теологии, сколько ее эмпиризация, благодаря которой постепенно сложилась преимущественно натурфилософская направленность всей позднейшей древнерусской мысли.

**Человек в древнерусской книжности.** «Моление Даниила Заточника», «Толковая Палая», «Пчела», «Дюптра». Под влиянием софийской традиции, учений Климента Смолятича и Кирилла Туровского в XII—XIII вв. на Руси появляется целый ряд оригинальных сочинений, а также переводных флорилегиев — сборников афоризмов, центральной темой которых является обсуждение проблемы разума, его возвеличение.

В первую очередь это касается «Моления Даниила Заточника». Возникновение памятника, по всей вероятности, относится к первой четверти XIII в., о чем свидетельствует содержащаяся в нем фраза, позволяющая, по убедительному предположению исследователей, подразумевать предвидение автором угрозы монголо-татарского нашествия: «Не дай же, господи, в полон земли нашей языком, незнающим бога, да не рекут иноплеменицы: где есть бог их».<sup>145</sup>

Мы ничего не знаем о личности Даниила Заточника. Кем был древнерусский книжник? На этот счет в литературе существует целый ряд предположений. Б. А. Романов считал его княжеским дружинником, дворянином XII—XIII вв. М. Н. Тихомиров, подчеркивая отличное знание Даниилом ремесел, причислял его к ремесленному сословию. Хололом признают его Д. С. Лихачев и Б. А. Рыбаков. Но это, на наш взгляд, не имеет принципиального значения. «Кто бы ни был Даниил Заточник, — писал о нем еще В. Г. Белинский, — можно заключить не без основания, что это была одна из тех личностей, которые, на беду себе, слишком умны, слишком даровиты, слишком много знают и, не умея прятать от людей своего превосходства, оскорбляют самолюбивую посредственность; которых сердце болит и сдается ревностью по делам, чуждым им, которые говорят там, где лучше было бы помолчать, а молчат там, где выгодно говорить; словом, одна из тех личностей, которых люди сперва хвалят и холят, потом сживают со свету и, наконец, уморивши, снова на-

<sup>145</sup> Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. К. Гудзий. 8-е изд. М., 1973. С. 145.

чинают хвалить».<sup>146</sup> Даниил возвестил пробуждение личностного начала в древнерусской мысли, предав страстному осуждению всякую иерархизацию социального бытия, основанную на богатстве и власти.

Человек интересен для него сам по себе — вне принадлежности к какому-либо сословию или занимаемой должности. Главным критерием общественной значимости человека выступал у него ум. С прославления ума, мудрости и начинается «Моление»: «Вострубим убо, братие, аки в златокованную трубу, в разум ума своего и начнем бити в сребренныя органы во известие мудрости, и ударим в бубны ума своего, поюще в богодохновенныя свирели, да восплачются в нас душеполезныя помыслы».<sup>147</sup>

Мудрость Даниила соотносил с красотой, признавая то и другое опорой сердца. Разум украшает человека, надевает его силой, превосходящей силу богатства. Умным или глупым может быть любой человек — и богатый, и нищий, но вот богатство само по себе еще не дарует мудрости. А потому, замечал Даниил, обращаясь к своему князю, «не лиши хлеба нища мудра, не возноси до облак богата несмыслена. Нищъ бо, а мудр, яко злато в калне сосуде; а богатыи человек бесмыслен, яко поволочито изголовие, соломы наткано».<sup>148</sup>

Сознание просветляющей роли разума внушило Даниилу уверенность в превосходстве мудрого человека над всяким чином, и прежде всего «ангельским». Он резко критиковал монашество с позиций высокого представления о человеке, любящего жизнь, ее мирские блага. В образе инока для него сконцентрировалось все церковное беззаконие и тунеядство. По Даниилу, монах, истинно возлюбивший бога, так же невероятен, как мертвец верхом на свинье, или смоквы на дубе, или виноград на липе. «Мнози бо, — писал он, — отшедше мира сего во иноческая, и паки возвращаются на мирское житие, аки пес на своя блевотины, и на мирское гонение; обидят (т. е. обходят. — А. З.) села и дома славных мира сего, яко пси ласкосердии. Иде же брацы и пирове, ту черныцы и черницы и беззаконие: ангелский имея на себе образ, а блудной нрав; святителский имея на себе сан, а обычаем похабен».<sup>149</sup> Поэтому принять постриг для Даниила зна-

<sup>146</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1954. Т. 5. С. 351.

<sup>147</sup> Хрестоматия по древней русской литературе. С. 139.

<sup>148</sup> Там же. С. 140.

<sup>149</sup> Там же. С. 145.

чило то же, что солгать богу. Богу же «нелзе солгати, ни вышним играти»,<sup>150</sup> — категорически заявлял автор «Моления».

Итак, Даниил Заточник был человеком вполне верующим и искренне исповедовал религию Христа. Но в ней он видел не предмет нерассуждающей веры, а синоним истины, составляющей ядро мудрости. С этой точки зрения, его религиозность была лишена всякой официальности и приближалась к еретическим умонастроениям софийских книжников.

С высоким воззрением на мудрость связаны и суждения Даниила о политической власти. Он выступил сторонником просвещенного («умного») единодержавства, являясь в этом отношении предтечей раннедворянских идеологов московской эпохи. «Луче, — писал древнерусский мыслитель, — един смыслен, паче десяти владеющих грады властелин без ума».<sup>151</sup> Именно мудрость, по его мнению, дает право на самовластие, которое он признавал необходимым для блага страны. «Княже мои, господине! — восклицал он. — Яко же дуб крепится множеством корення, тако и град наш твоею державою. Княже мои, господине! Кораблю глава кормник, а ты, княже, людем своим. Видех полцы без добра князя и рекох: велик зверь, а главы не имеет. Женам глава муж, а мужем князь, а князем бог».<sup>152</sup> Но столь неограниченное самовластие, по Даниилу, если его не умерить мудростью, может легко послужить злобе и беззаконию, в особенности если при этом князь находится в руках «лукавых» советников. «Не корабль топит человеки, — отмечал он, — но ветер; тако же и ты, княже, не сам владеши, в печаль введут тя думцы твои».<sup>153</sup>

Наряду с этим в «Молении» фигурирует и «мудрый муж», «умный боярин». Н. М. Золотухина усматривает в этом наличие у Даниила определенной тенденции ограничить самовластие.<sup>154</sup> Однако ничего подобного, на наш взгляд, в трактате нет. «Думец» в представлении Даниила — лицо исключительно подчиненное, зависимое: он высказывает суждение, но не влияет на принятие решений.

От него требуется лишь совет; честь же и слава всегда на стороне князя («ты, княже наш, умными бояры предо многими людьми честен еси и по многим странам славен явися»<sup>155</sup>). Совет глупого ввергает в печаль, мудрый же устрояет радость. «Да тем добро собирати мудрые».<sup>156</sup> — утверждал Даниил Заточник. «Мужа мудра обреть, — писал он в другом месте, — глаголи к нему и к тому прилепи сердце свое».<sup>157</sup> Это свое наставление князю Даниил подкреплял следующим выразительным противопоставлением умного и глупого: «Очи мудраго во главе, а безумнаго аки во тме ходят. Муж мудр смысленным друг, а несмысленным недруг. Сердце мудраго в дому плачевне, а безумных в дому пира. Мужа мудра на путь послав, мало ему накажи, а безумнаго послав, сам не обленися поити. Лучше ми слышети прещения мудрых, нежели наказания безумных».<sup>158</sup> Таким образом, Даниил утверждал социальную значимость ума, ставя его на уровень не только этической, но и политической добродетели.

Вместе с тем он не допускал и мысли о разделении власти между князем и «думцами», оставаясь приверженцем идеи единодержавства и централизации. Это со всей очевидностью показывает, что форма власти у Даниила близка к идеалу Владимира Мономаха и автора «Слова о полку Игореве».

Даниил Заточник — типично книжный человек, мыслитель чисто русский, воспитавший себя сам. Все, что он знал, он приобрел, обучаясь домашними средствами, путем чтения, самообразования. О себе он писал: «Аз бо не во Афинех ростох, ни от философ научихся, но бых падая аки пчела по различным цветом и оттуду избирая сладость словесную и совокупляя мудрость, яко в мек воду морскую».<sup>159</sup> Этот восходящий к византийской литературе образ пчелы, собирающей сладость книжную, стал выражением самобытности древнерусской мысли, ее глубокой и нерасторжимой связи с общечеловеческой духовной традицией.

Проблема разума волновала и анонимного древнерусского автора «Толковой Палеи», созданной также

<sup>150</sup> Там же. С. 144.

<sup>151</sup> Там же. С. 140.

<sup>152</sup> Там же. С. 141.

<sup>153</sup> Там же. С. 140.

<sup>154</sup> Золотухина Н. М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 26—27.

<sup>155</sup> Хрестоматия по древней русской литературе. С. 141.

<sup>156</sup> Там же. С. 140.

<sup>157</sup> Там же. С. 143.

<sup>158</sup> Там же.

<sup>159</sup> Там же. С. 140.

в XIII в.<sup>160</sup> Признавая ум владыкой души, он предпринял попытку исследовать его происхождение. Необходимо, считал он, различать «душу скотью» и душу человеческую. Первая возникла естественным путем: «прежде земля изнесе плоть и от плоти кровь и от крови душу». Из этого «Толковая Палея» заключала, что «скотья душа» во всем тождественна земле («яко скотья душа земля есть»), ибо «кровь же състынувшись, плотию ся творит; плоть же, състынувшись, в землю ся стваряет и съвершает».<sup>161</sup> А стало быть, души животных смертны, они погибают со смертью плоти («и тако погыбае душа скотья»).

Душа же человека сотворена богом. Автор «Толковой Палеи» особо настаивал на этой идее сотворенности человеческой души, критикуя тех, кто считал ее частью «существа божия»: «не лепо есть... сего глаголати».

Аще от существа божия была бы, то в всяком бы одинака была, но се оубо видимь разность, яко в иномь есть мудра, в иномь же буя, в друземь же неразумива, в друземь же размыслива и, нравом обдержашись, на злое клонится, иная же на благое, ина есть душа правду хвалящи и добрыя нравы любящи, но от благородия оуклоняющись; божие же существо не разделяется.<sup>162</sup>

Если бы была от существа божия, то во всяком (человеке) была бы одинакова; мы же видим, что у всех она разна: в ином мудра, а в ином буйна; в другом неразумива и в другом же быстра на мысль; (иногда она), подчиняясь нраву, на злое склоняется, иногда же на доброе; а иная душа и хвалит правду и любит добрые нравы, а от творения благих дел бежит; божие же существо не разделяется.

Эта многоликость человеческой души обуславливается зависимостью ее от тела, которая установлена в самой очередности творения: «преди тело, ти потом душу вдыхает».<sup>163</sup> Несмотря на религиозный характер объяснения связи души и тела, автор древнерусского памятника мыслит здесь в основном категориями натурфилософии, ориентируясь в значительной мере на «первых философов» — мыслителей эпохи античности.

<sup>160</sup> Адрианова В. П. К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910. С. 25; Истрин В. М. Редакция Толковой Палеи. СПб., 1907. С. 162, 169.

<sup>161</sup> Толковая Палея 1477 года: Воспроизведение Синодальной рукописи № 210. СПб., 1892. Вып. 1. Л. 24об.

<sup>162</sup> Там же. Л. 32.

<sup>163</sup> Там же. Л. 31об.

Подчеркнув зависимость человеческой души от тела, «Толковая Палея» утверждала далее, что бог отделил ее от «скотьей души» способностью противостоять посредством ума поработавшему действию тела. Ум «сидит» в «главе», следя за тем, чтобы «помысленна лукавая», исходящие от сердца, не обременяли душу всякого рода «скареднем», ведущим «в бесконечную моукоу и погыбель». Вообще сердце как средоточие чувств враждебно уму, и ум достигает высшей истины, лишь ограждая себя от влияния чувств: «и оумь же никако ж телесных требоуя чюство, но паче от них отступая, на согладание всея благостыни приходит».<sup>164</sup> Однако автор «Толковой Палеи» не доводил противопоставление ума чувствам до крайности; для него было ясно, что хотя способность разума и дается богом, тем не менее деятельность его осуществляется только посредством чувств («без телесе же не имать мудроватися»). Ум утверждает себя тем, что приемлет «сълышанне и обаяние... и еже очима виде» и на основе этого «разумет», что полезно и что вредно душе. Задача его — навести «разум на безумье», т. е. ограждать душу от «неправедных» и «ликих» помышлений сердца, заставить его действовать «вкूपе с ней».<sup>165</sup> Как видим, в «Толковой Палее» намечается трактовка человека как существа не только духовного, но и телесного. Эта противоречившая богословским установкам антропологическая позиция<sup>166</sup> не могла не отразиться и на самом способе мышления ее составителя, следовавшего исключительно аллегорической методологии.

Так, в подтверждение истинности своего суждения, что святой дух, действуя в душе каждого человека, остается в то же время неразделимым и целостным, он ссылался на воду. Одна и та же вода, писал древнерусский книж-

<sup>164</sup> Там же. Л. 34об.

<sup>165</sup> Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. М., 1963. С. 91—110.

<sup>166</sup> Само происхождение человека «Толковая Палея» объясняет по сути еретически: бог сотворил сперва 10 «чинов» — ангелов, архангелов и прочих небесных духов. Однако десятый чин «в демоны преложися». И вот «спадшего же место чина 10-го оумысли бог створити человека, да светлость и венець предати имат бог правоверным» (Толковая Палея. Л. 20). Между тем, согласно учению православной церкви, основанному на священном писании и раскрытом Дионисием Ареопагитом в его «Небесной иерархии», ангельских чинов всего девять (Успенский В. И. Толковая Палея. Казань, 1876. С. 11).

ник, поднимаясь испарением, иначе питает корни дерева, иначе кору ствола и иначе ее сердцевину; точно так же одна и та же вода, ниспадая на землю, каждому растению придает свой цвет и свой «зрак», отличающие его от других растений. Подобно воде действует и святой дух, одних людей умудряя в одном, других — в другом.

Яко же и вода, оустав приимша по словеси творца на много различных зраки себе растворити, тако и святой дух верующая оумудряет и просвещает, неверных же моучит и посрамляеть.<sup>167</sup>

Данный пример наглядно демонстрирует сущность аллегорического теоретизирования, заключавшегося в эмпиризации богооткровенных догматов, логического отождествления их содержания с процессами и закономерностями реальной действительности. А это и образует основу пантеистического рационализма, который выступал единственной формой развития естественнонаучных представлений в средние века.

О разуме, мудрости много говорится и в переводных флорилегиях, которые начали появляться на Руси с XI в. Это, во-первых, «Евагрия философа разуми». Данный флорилегий был составлен из афоризмов Евагрия Понтийского, христианского писателя IV в., ученика Оригена. Поклонник Секста Эмпирика и пифагорейцев, он в своих сочинениях широко использовал их идеи, нередко почти без изменений воспроизводил отдельные их высказывания. В виде небольших сборников его произведения стали рано появляться в Византии, откуда позднее проникли в Болгарию и на Русь. Этико-философское содержание этих сборников дисгармонировало с проповедуемой церковью моралью, закрепляя увлечение античным любознательством.

В «Разумах» Евагрия источником спасения провозглашалось понимание самого себя, причем под спасением имеется в виду не евангельское «обещание», а сохранение человеком собственного достоинства, чести. Основой жизни признавалась правда, которая утверждается делом. Но путь к правде — слово; оно учит, а дело — проповедует («Словомъ бо добродетели наоучаи, деломъ же пропове-

<sup>167</sup> Толковая Псалтырь 1477 года. Л. 7—7об.

дан»). Отсюда зло — это невежество, неискусность («Зло именованье жизнь неискусна»). Невежественный человек не может познать и бога, ибо истинная вера идет от ума, знания («Оумом же вероуи»). Поэтому он подчиняется своим страстям, подпадает под власть дьявола («Житие бесловесно власть бесовьская есть»)<sup>168</sup>.

К разряду такого же рода сборников относится небольшая флорилегия «Разумения единострочные Григория Богослова». Как установил М. Н. Сперанский, под именем отца церкви здесь выступал античный философ Менандр. Организующим центром и этого флорилегия был вопрос о разуме, просвещении. Все потребности человека, его нрав, отношение к жизни, согласно «Разумениям единострочным», определяет ум («Умъ есть владыка всехъ потребныхъ»). Оттого главным делом человека должно быть совершенствование ума, которое достигается учением («Пристанище всемъ есть человекомъ учение»). Однако учиться и учить следует благому, ибо худое учение плодит зло. Признак подлинной учености — не просто знание, а мудрость; воплощение же мудрости — добрый нрав, правда. Добрый нрав богоугоден; напротив, «нравъ лукавъ далече отъ бога отселяеть».<sup>169</sup> Таким образом, «Разумения единострочные», как и «Разуми» Евагрия, знакомили древнерусского читателя с этико-философскими учениями эллинистического периода, реабилитируя в его глазах осуждаемую церковью языческую образованность.

В еще большей мере этой цели содействовала знаменитая «Пчела». В ней наряду с выдержками из священного писания и сочинений отцов церкви во множестве приводились высказывания философов и поэтов античности — Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура, Эсхила, Софокла, Плутарха, Геродота, Менандра, Лукриана и др. На Руси «Пчела» «быстро завоевала себе симпатии, и симпатии эти были долговечны: не только дали ей права в „Мериле праведном“ и летописи (под 1189 г. — А. З.), но и поставили ее во главе целой фаланги редакций, с которыми старая „Пчела“ дожила до XVIII века».<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности: Исследование и тексты. М., 1909. С. 517—518.

<sup>169</sup> Там же. С. 407—410.

<sup>170</sup> Там же. С. 315.

Ее отличало главным образом то, что рассмотрение сущности ума она связывала с анализом вопросов этики, морали.

Человек, по «Пчеле», может быть либо только лукавым и злым, либо добродетельным и праведным. Нравственные качества зависят от его «естества», природы: «... кто естествомъ благъ, то никогда не можетъ быти золь, аще ли естествомъ золь, то никогда не можетъ быти благъ».<sup>171</sup> Это не означает, что злой человек обречен на пожизненное лукавство: он может воспитать в себе потребность в добре, совершая его по истинному разумению. И наоборот, человек по природе добрый может также стать орудием лукавства, если не испытает, «что есть естествомъ добро и что зло».<sup>172</sup> Призывая к свершению благих дел, «Пчела» трактовала их как средство достижения человеком равенства с богом: «Подобает писанье твердо имети, а дела светла, и равенъ боудеши богу, аще не створиша ничтоже недостойно емоу».<sup>173</sup> Этот арианский мотив дополнялся еще тезисом, что не творящий при жизни добра, умирает не только телом, но и душой — идеей, стоящей в полном противоречии с христианской догмой.<sup>174</sup>

Итак, добродетель может украсить жизнь всякого человека, если она выявляет себя осознанно, «по научению». Соответственно «Пчела» подробно останавливалась на проблеме обучения. Истинный учитель, на ее взгляд, тот, кто учит не просто словом, но и «нравом», т. е. всем своим образом жизни, характером («оучитель нравомъ да покоритъ оученика, а не словомъ»<sup>175</sup>). Ибо кто словом мудр, а делами несовершенен, «то хромъ есть», а кто язык имеет доброречивый, а душа его не утверждена в добре, «то неприятенъ есть».<sup>176</sup> Учение — это тяжкий труд, тем не

менее учить и учиться надо весело и без насилия; тогда только знание твердо усваивается человеком и развивает в нем ум. «Пчела» предостерегала от сведения ума к «многомолвлению» и порицала «многих», у кого «языкъ речеть пред умомъ». Демосфену приписывалось высказывание: «Аще бы толико оума имел, колико речи, толика бы не молвил». И далее: «Аще бы знамение оумоу было еже много молвити, и скоро, и часто, то ти ластовиць (ласточки. — А. З.) оумнеише всех быша были».<sup>177</sup>

По мнению составителей «Пчелы», об уме свидетельствует прежде всего поведение человека. Со ссылкой на Сократа отмечалось, что поведение умного человека основано на знании дела. Сюда же включался и прошлый опыт: «Егда думаеши, помысли о преже бывшихъ и приложи она къ нонешнимъ; темъ бо не явленнымъ явленная скоро разоумеются».<sup>178</sup> Наконец, умный человек способен предвидеть результат предпринимаемых действий: «Достойно намъ конецъ вещи преже смотривше и тако начатые ихъ творити».<sup>179</sup>

Важное значение «Пчела» придавала также вопросу о возрастных изменениях ума, в связи с чем напоминала о четырех возрастах человека, по учению пифагорейцев, — детстве, юности, зрелости и старости: «Разлоучахоу (различали. — А. З.) пифагоряне человекьскыи възрастъ на четыре части: на младьство, на оуностьство, на моужьскыи възрастъ и на старость».<sup>180</sup> Отсюда выводилось признание не только совершенствования ума вместе с физическим развитием человека, но и умственной деградации по мере одряхления организма в старости.<sup>181</sup>

Особое одобрение «Пчелы» вызывали те, кто «оучащеся философи и на высоту мудростью хотяще възыти».<sup>182</sup> Первая польза от философии — это «разоуменье невежества своего».<sup>183</sup> Когда одного ученика, изучавшего философию, спросили, чему он научился, тот так и ответил: понял, что ничего не знает («Се оучиль ся есть, яко не вемъ ничтоже»<sup>184</sup>). Но суть не в этом; философия, со-

<sup>171</sup> Древняя русская Пчела по пергаменному списку / Труд В. Семенова. СПб., 1893. С. 3.

<sup>172</sup> Там же. С. 5.

<sup>173</sup> Там же. С. 12.

<sup>174</sup> Со ссылкой на Диодора «Пчела» доказывала: «Все человеци немощи деля ества (из-за немощности своего естества) живоуть малоу часть от всего века, но обаче скончашася в последнее время, а иже въ животе (при жизни) не створиша ни которого же слова достойна дела, то с телесною смертию оумроша и (они) душами и теломъ, а иже доброугодиемъ приискаша славоу, тем дела по всему веку въспоминаются и словоуть божественными историческими оусты» (Там же. С. 15).

<sup>175</sup> Там же. С. 155.

<sup>176</sup> Там же. С. 148.

<sup>177</sup> Там же. С. 310.

<sup>178</sup> Там же. С. 20.

<sup>179</sup> Там же. С. 25.

<sup>180</sup> Там же. С. 437.

<sup>181</sup> См. подробнее: Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. С. 85—88.

<sup>182</sup> Древняя русская Пчела. С. 167.

<sup>183</sup> Там же. С. 342.

<sup>184</sup> Там же. С. 343.

гласно «Пчеле», способствует выработке самостоятельного взгляда и сознательного отношения к жизни («еже самовольно творити, еже инии творять страха ради законнаго»<sup>185</sup>).

Таким образом, «Пчела» подвергала разум свободному, не связанному церковными канонами обсуждению, выдвигая в качестве критерия его совершенствования целенаправленную человеческую деятельность. Для нее главным являлся жизненный, практический опыт, который придает знанию, полученному путем простого обучения, этический смысл, возвышает его до степени действенной и благотворящей мудрости.

Эти же моральные аспекты знания и невежества освещались в «Диоптре», сочинении византийского писателя второй половины XI в. Филиппа Пустынника (Философа). Оно было переведено на Русь в XIV в. и также приобрело самую широкую известность.<sup>186</sup> «Многоученье», по Филиппу, оказывается добром, если оно применяется для наставления других и оказания помощи притесняемым («добро и мнгоученье, егда на учительство и помощь обидимым ть приемлем»); но оно может породить зло, если становится предметом тщеславия или средством достижения корыстных целей («зло же, егда на тщеславие и съглаголанье неправды»). Такая же моральная оценка дается «ненаученью»: оно составляет добро, если не препятствует повиновению знающим («егда устраняеть нас повиноватися ведящим»), и оно плодит зло, если толкает на путь непослушания наставникам, заставляет «не покоряться болшим».<sup>187</sup>

Любопытны рассуждения Филиппа и о душе, которая, на его взгляд, обладает свойством самодвижения: «ты же сама, госпоже моя, самодвижима сущи», — говорит плоть в беседе с душой. Подобное представление о душе было характерно для Алкмеона Кротонского, современника Пифагора; этот философ, называя душу чем-то находящимся в непрерывном движении, объявляя ее по данной причине живой и бессмертной. Самодвижение души признавал и Демокрит. Согласно его учению, вследствие своих

малых размеров и шаровидной формы атомы души достигают наивысшей степени подвижности и проникают всюду, приводя в движение инертные атомы тела.

Обращение автора «Диоптры» к философским системам древних эллинов диктовалось необходимостью сформулировать приемлемое для христианства понимание сущности «я» («аз»). Когда мы говорим «человек», замечал Филипп, то разумеем обыкновенно и душу, и тело («человек именуеть сиречь тело и душа обоих тако»). На самом же деле человек в собственном смысле — это душа («воистину человек душа глаголется»). Именно душа содержит в себе то, что мы вкладываем в понятие «я», поэтому человек есть не что иное, как «душевное существо». «Внешнее» же человека, его тело — не «я», а «мое» («внешняя не аз, но моя разумевая»). Как видим, «Диоптра», несмотря на противопоставление души и тела, отнюдь не становилась на позиции ортодоксального мистицизма, не отвергала плоти, а следовательно, и мирского вообще. Более того, плоть, с точки зрения Филиппа, не просто вместилище, «темница» души, как это трактовала церковная теология, а в некотором роде единственное условие, предпосылка ее земного существования.

Анализ «Диоптры» и других переводных сочинений XIII—XIV вв. показывает, что в них на первом плане стояла ориентация на опытное знание, натурфилософию, восходящую в своих истоках к античности. Благодаря этому они органично вписывались в русло софийской книжности, закрепляя в ней традиции рационализма и свободомыслия.

Обзор домосковской книжности убеждает в том, что хотя «умозрительное начало и теоретическая мысль не получили в русской жизни решительного преобладания»,<sup>188</sup> тем не менее было бы ошибочным считать, будто специфический характер древнерусской духовной культуры является «не в „логосе“ абстрактной спекуляции, но в жизнестроительной этике „соборности“»,<sup>189</sup> т. е. по существу в господстве чисто религиозно-аскетических стремлений. В действительности на Руси под влиянием полити-

<sup>185</sup> Там же. С. 170.

<sup>186</sup> См. подробнее: Прохоров Г. М. «Диоптра» Филиппа Пустынника — «Душезрительное зеркало» // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 143—166.

<sup>187</sup> Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России. С. 178.

<sup>188</sup> Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV—начало XV в.). М.; Л., 1962. С. 29.

<sup>189</sup> Аверинцев С. С. София // Филос. энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 62.

ИДЕИНО-ФИЛОСОФСКИЕ ДВИЖЕНИЯ  
ЭПОХИ МОСКОВСКОЙ ЦЕНТРАЛИЗАЦИИ  
(XIV—XVI вв.)

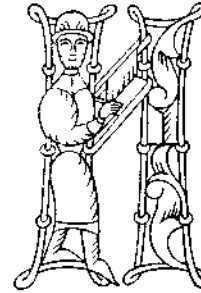
ческого противоборства великокняжеской власти и церкви сложились два направления: церковно-догматическое и светско-рационалистическое.

Первое из них, представленное печерской традицией, выражало мистический взгляд на мир и человека, отвергало всякое умозрение, всякий рациональный подход к вере.

Другое направление, отстаивавшее интересы великокняжеской власти, ориентировалось на мудрость, знания, стремилось утвердить права разума на решение проблем веры и откровения. Конечно, древнерусский рационализм XI—XIV вв. не достиг такого уровня, как западноевропейская схоластика. Этому препятствовало прежде всего возвышение церкви в удельный период, поддержанное затем монголо-татарскими ханами. Рационализм в такой обстановке перестает существовать в виде целостного течения, удерживаясь отчасти лишь в народно-еретической среде.

Возрождение дела софийских книжников стало актуальным в эпоху московской централизации, когда с новой силой ожили старые противоречия между духовной властью и государством, приобрело широкий размах антицерковное движение народных масс. Но этот хронологический момент не меняет существа той истины, что «наша история, конечно, не то, по своей форме, как история Запада, но она та же в развитии идей».<sup>190</sup>

<sup>190</sup> Шелгунов Н. В. Соч. СПб., 1904. Т. 2. Стб. 438—439.



дейная атмосфера русского общества XIV—XVI вв. обуславливалась прежде всего реалиями складывавшегося централизованного государства. Это определяло общий настрой древнерусской мысли, ее содержание, концентрировало усилия мыслителей-книжников на вопросах политики и социологии, расширяло и углубляло их подход к обсуждению философских и мировоззренческих проблем.

Центральным пунктом всей тогдашней полемики, борьбы школ и течений было отношение к государству. Представители самых разных социальных групп — старого родового боярства, нарождавшегося дворянского сословия, крестьянских масс связывали свое будущее с тем или иным идеалом государственности, поразному осмысливая не только сущность верховной власти, но и место в ее структуре церкви, духовной иерархии. То было время возникновения еретических движений и начала секуляризации общественного сознания, время бурных церковных «нестроений» и крушения старозаветных моральных норм. На смену плоскому византизму шло новое, жизнерадостное видение мира, утверждавшее авторитет разума, знания. Усиливался интерес к духовным ценностям раннекиевской Руси, Руси единой державной, централизованной — «собственной античности». Именно в этот период намечаются ростки тех великих преобразований, которыми ознаменовалась позднее эпоха Петра.

### 1. Доктрина теократического абсолютизма

«Собирание Руси» и возрождение единой державы. Создание централизованного государства на Руси было объективной необходимостью и отвечало чаяниям народ-

ных масс, самых широких слоев русского общества. Без объединения страны под одним началом, одним управлением нельзя было искоренить удельные распри, разобщавшие силы русского народа, а стало быть — и это самое главное! — сокрушить ненавистное ордынское иго, обрушившееся на Русь с монголо-татарским завоеванием.

Первое столкновение русичей с врагом произошло на реке Калке в 1223 г. «... И бысть сеча зла, и бысть победа на князей русских, яко же не бывало от начала Русской земли»,<sup>1</sup> — скорбно повествовал летописец. Монголо-татары, однако, не сочли для себя эту победу окончательной. Пройдя Русь с грабежами до Новгород-Северского, они возвратились в свои улусы. Снова захватчики вторглись на Русь в 1237—1241 гг. Эти походы возглавлял хан Батый. Под натиском его орд пали многие города — Киев, Переяславль, Юрьев, Владимир, Рязань, Москва, Коломна, Тверь, Дмитров.<sup>2</sup>

Страшное иго пришло на Русь, повергнув в прах рабства и погибли русский народ. В пламени пожарищ гнила блестящая культура Киевского государства. «Татаре, — отмечал А. С. Пушкин, — не походили на мавров. Они, завоевав Россию, не подарили ей ни алгебры, ни Аристотеля».<sup>3</sup> Потрясенный трагедией своих соотечественников владимирский книжник Серапион с горечью писал: «... Множайша же братия и чада наша в плен ведени быша, села наши лядиною поростоша, и величество наше смерися; красота наша погыбе, богатство наше онем (врагам. — А. З.) в корысть бысть, труд наш поганьи наследоваша, земля наша иноплеменникам в достояние бысть... Несть казни, кая бы не преминала нас, и ныне беспреستاني казнимы есмы».<sup>4</sup>

Золотоордынские ханы провели перепись подвластного им населения, обложили его данью, подчинили своему

контролю деятельность русских князей. Они пользовались неограниченной властью в «русском улусе». «У султана этого государства (хана Золотой Орды. — А. З.), — сообщал арабский писатель XIII в. Эль-Омари, — рати черкесов, русских и яссов... Они... не в силах сопротивляться султану... и потому обходятся с ним как подданные его, хотя у них есть и свои цари».<sup>5</sup> Заботясь о беспрепятственном получении огромной дани в виде «выхода», «царева сбора» и т. д., золотоордынские ханы искусно разжигали политические распри в стране, сталкивая силы централизации и децентрализации, натравливая князей друг на друга. «Традиционной политикой татар, — отмечал К. Маркс, — было обуздывать одного русского князя при помощи другого, приводить их силы в равновесие и не позволять никому из них укрепляться».<sup>6</sup> С этой целью, в частности, Орда восстановила достоинство великого княжения, превратив в общерусский центр Владимирское княжество. Она умело направляла борьбу князей Северо-Восточной Руси за обладание великокняжеским престолом, причем последний, как правило, получал тот княжеский дом, который в данный момент золотоордынские ханы считали менее могущественным и, следовательно, менее опасным. Главными соперниками с самого начала стали нижегородские, тверские и московские князья.

Не забыла Орда и церковь, взяв ее целиком под свое покровительство. Она была освобождена от уплаты дани, ее собственность объявлена неприкосновенной. Ей была предоставлена свобода действий в вопросах веры и устройства религиозного культа. В одном из ханских ярлыков сказано: «А что закон их, и в законе их церкви, и монастыри, и часовни их, ничем да не вредят их, ни хулят; а кто учнет веру хулити или осуждати, и тот человек не извинится ни чим же и умрет злою смертию».<sup>7</sup> Это, естественно, сильно сдерживало развитие антицерковных тенденций, делало духовенство неподсудным орудием ханской политики.

В 60-е годы XIV в. в упорной борьбе за право на великое княжение Владимирское верх одержал московский

<sup>5</sup> Цит. по: Греков И. Б. Восточная Европа и упадок Золотой Орды на рубеже XIV—XV вв. М., 1975. С. 28.

<sup>6</sup> Marx K. Secret diplomatic history of eighteenth century. London, 1899. P. 80.

<sup>7</sup> Коваленский М. Н. Хрестоматия по русской истории. М.; Пг., 1922. Т. 1. С. 114.

<sup>1</sup> Цит. по: Сказание о Мамаевом побоище: Лицевая рукопись XVII века из собр. Гос. Ист. музея, М., 1980. С. 7.

<sup>2</sup> Представление о потерянной русскими князьями территории дает «Слово о погибели Русской земли»: «Отселе до угор, и до ляхов, до чахов, от чахов до ятвязи и от ятвязи до литвы, до немец, от немец до корелы, от корелы до Устьяга, где тамо бяху тоймичи поганиа, и за Дышючим морем, от моря до болгар, от болгар до буртас, от буртас до чермис, от чермис до морьдвн...» (Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969. С. 326).

<sup>3</sup> Цит. по: Черепнин Л. В. Исторические взгляды классиков русской литературы. М., 1968. С. 26.

<sup>4</sup> Петухов Е. В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 25.



князь Дмитрий Иванович (Донской). Ему удалось заключить политический союз с нижегородским князем (1367 г.) и нанести ощутимое поражение Тверскому княжеству (1375 г.). Московский князь проводил политику сплочения и объединения всех русских земель, ставя своей целью свержение монголо-татарского ига.

По всей видимости, Дмитрий вынашивал и планы церковных реформ. Во всяком случае, приближенный великого князя Михаил-Митяй, занимавший после смерти митрополита Алексея в течение полутора лет святительскую кафедру, с согласия своего покровителя повел решительное наступление на церковные «вольности», стал круто расправляться с непокорными иерархами. В летописи под 1378 г. говорится: «И нача вооружатися на священники, и на иноки, и на игумены, и на архимандриты, и на епископы, и осужаше и продаваше многих и възъстааше со властью, не обинуяся никогоже, бе бо смело и речь имый чисту и грозну; епископи же, и архимандриты, и игумени, и иноци, и священницы въздыхаху от него, многих бо и в веригы железны сажаше, и наказываше и смиряше их со властью, и никто же можаше решти противу его».<sup>8</sup>

Впрочем, ко времени московской централизации в церковной среде наметилась определенная тенденция к поддержке политики «собрания» Руси. Прошло почти целых сто лет, прежде чем наступил разрыв между церковью и ордынскими владыками. В начале XIV в. хан Узбек, отказавшись от традиционной веротерпимости, объявил официальной религией Золотой Орды ислам. Он рассчитывал утверждением единой веры приостановить процесс распада своей державы. Церковным иерархам стало ясно, что отныне они уже не могут рассчитывать на привилегированное положение: ислам грозил уничтожением православия. Началось антиордынское движение в русской церкви, которое использовали в своей политике московские князья.<sup>9</sup>

Победа в Куликовской битве (1380 г.) окончательно упрочила линию Москвы на объединение Руси, преодоление феодальной раздробленности. В процессе борьбы за территориально-государственное единство московские князья постепенно сосредоточили в своих руках огромную

политическую власть. Это отмечали все иностранцы, бывавшие в России того времени. О Василии III австрийский посол С. Герберштейн писал: «Властью, которую он применяет к своим подданным, он легко превосходит всех монархов всего мира».<sup>10</sup> «Только он один и правит! — отмечал служивший при дворе Ивана Грозного немец Г. Штаден. — Все, что ни прикажет он, — все исполняется и все, что запретит, — действительно остается под запретом. Никто ему не перечит: ни духовные, ни мирские».<sup>11</sup>

Таким образом, общим итогом борьбы московских князей за централизацию государства явилось утверждение абсолютизма, который, с одной стороны, выступал оплотом целостности и единства Руси, а с другой — сразу же вызвал к жизни мощные центробежные силы в лице нестяжательства, составившего главное ядро удельно-боярской политической оппозиции. Философско-теологическое обоснование абсолютизма было дано иосифлянством.

**Политико-теологический рационализм Иосифа Волоцкого.** Как самостоятельное церковно-политическое течение иосифлянство (названное так по имени своего основателя Иосифа Волоцкого) оформилось в конце XV — начале XVI в. Характеризуя его, И. У. Бувовиц писал: «Политическая линия Иосифа Волоцкого, направленная на укрепление московского самодержавия, несомненно имела прогрессивное значение и куда более соответствовала новому положению объединившегося государства, чем консервативный гуманизм, если так можно выразиться, заволжских старцев (т. е. нестяжателей. — А. З.) с их мистикой и проповедью отхода от жизни, с их стремлением создать независимую от светской власти церковь. Сильная, централизованная, экономически мощная церковь создавалась в унисон с сильной, централизованной самодержавной властью, и оба эти института взаимно поддерживали друг друга на всем протяжении „возвышения Москвы“ от мелкого княжества до обширного государства».<sup>12</sup>

Сын волоцкого боярина, выходца из Литвы, Иосиф (в миру Иван Санин) родился около 1439—1440 гг. Два-

<sup>10</sup> Герберштейн С. Записки о московитских делах: Павел Новий Новокомский. Книга о московитском посольстве. СПб., 1908. С. 20.

<sup>11</sup> Штаден Г. О. Москва Ивана Грозного. М., 1925. С. 113.

<sup>12</sup> Бувовиц И. У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 100. См. также: Золотухина Н. М. Иосиф Волоцкий. М., 1981.

<sup>8</sup> Полное собрание русских летописей. СПб., 1897. Т. 9. С. 36 (далее ПСРА).

<sup>9</sup> Шамагенов Ф. На Куликовом поле. М., 1980. С. 30—31.

дцати лет принял постриг в Боровском монастыре, где под руководством знаменитого игумена Пафнутия прошел все ступени монашеского «искуса». Деятельный, богословски образованный, обладавший феноменальной памятью и «твердым и крепким» умом, будущий «богомалец» московского князя быстро завоевал себе положение в обители, а после смерти Пафнутия его избрали настоятелем. Однако он недолго управлял монастырем. Задумав ввести новый, более строгий монастырский устав, Иосиф сразу натолкнулся на решительное сопротивление братии и вынужден был отказаться от игуменства. Он оставил Боровский монастырь и в скором времени основал свой собственный в удельном княжестве Волоцком.

Новая обитель получила широкую известность. Постриженниками Иосифа были «добрые люди от князей и бояр и от детей боярских и от торговых людей», ему покровительствовал сам удельный князь Борис Васильевич. Со смертью последнего в 1505 г. волоцкий игумен попал в чрезвычайно затруднительное положение. Княжество было разделено между сыновьями удельного князя Федором и Иваном. Монастырь оказался в уделе старшего сына, Федора, который начал притеснять иноков, угрожая им изгнанием из своей вотчины. Тогда Иосиф, пользуясь феодальным правом закладничества, обратился за помощью к московскому государю. В феврале 1507 г. он послал грамоты Василию III и митрополиту Симону с просьбой избавить его братию от «удельного насильства». Акция имела успех — монастырь был принят в «великое государство».<sup>13</sup>

Самовольство Иосифа вызвало гнев новгородского архиепископа Серапиона, под чьей церковной юрисдикцией он находился. Серапион отлучил его от церкви, мотивируя свое решение тем, что волоцкий игумен «отступил от небесного, а пришел к земному (царю. — А. З.)»,<sup>14</sup> т. е. пошел на службу к светскому правителю, стал на сторону московской централизации. По жалобе Иосифа в 1509 г. в Москве был созван церковный собор, заседавший в присутствии Василия III. Собор снял с него отлучение и одновременно заочно осудил Серапиона. «За противоборством двух незаурядных церковных деяте-

лей, — писал А. А. Зимин, — легко угадывается борьба двух группировок в среде духовенства. Одна из них (возглавляемая волоцким игуменом) искала опору в великокняжеской власти и была готова поддержать ее единодержавные тенденции, другая (во главе с Серапионом) упорно отстаивала устремления воинствующей церкви, пытавшейся утвердиться над великокняжеской властью и диктовать ей свои требования».<sup>15</sup>

В творчестве Иосифа следует различать собственно «волоцкий» и «московский» периоды, которые не равнозначны в идейном и религиозно-философском отношении.

Особенностью первого периода было возвеличение Иосифом монашества. В «Послании князю о постригшемся человеке» он заявлял, что господин не только не должен возбранять рабу своему «работати господу богу», но и обязан понуждать его «на добрые дела, паче же на иноческое жительство».<sup>16</sup> Он объявлял пострижение вторым крещением, «ним же вся грехи очистятся, яже от младенства быша».<sup>17</sup> Кроме того, на этом этапе своей деятельности Иосиф был сторонником теории «превосходства» церкви над светской властью.

Царям, писал он в одном из своих ранних сочинений, надо служить со страхом и трепетом, «яко человеком», воспринявшим от бога власть и могущим мучить и благодетельствовать людей «телесно, а не душевне». «Сего ради, — констатировал Иосиф, — подобает тем царям поклоняться и служити телесне, а не душевне, и въздавати им царскую честь, а не божественную». Если же царь, властвуя над всеми, не может искоренить собственные «скверныя страсти и грехи», значит, он «не царь, но мучитель», слуга дьявола. «И ты убо, — заключал книжник, — такового царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучить, аще смертию претить».<sup>18</sup> Позднее на этот принцип широко опирались и последователи протопопа Аввакума, и «супротивники» петровских реформ во главе со Стефаном Яворским.

<sup>15</sup> Там же. С. 86.

<sup>16</sup> Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и А. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 150.

<sup>17</sup> Там же. С. 152.

<sup>18</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Казань, 1896. С. 286—287.

<sup>13</sup> Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI в.). М., 1977. С. 79.

<sup>14</sup> Там же. С. 84.

С переходом на сторону великого московского князя коренным образом изменился и взгляд Иосифа на сущность и назначение царской власти. «Подобает же ти, благочестивый царю, — писал он Василию III, — всяко тшдания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнения спасати, душевна и телесна и душевное бо есть треволнение еретичьское учение, телесное же есть треволнение — татьба и разбойничество, хищение, и неправда, и обиды, и прочаа злаа дела, иже убо телесне врежают, а не душевне».<sup>19</sup> Иосиф, как видим, проповедовал теперь прямо противоположное тому, что утверждал прежде. Московский государь, заявлял он, лишь «естеством» подобен человеку, «властью же сана яко от бога». Оттого ему должны подчиняться все христиане, в том числе и духовенство. Главное слово принадлежит самодержцу и в делах церковного управления, ибо он «первый отмститель Христу на еретики». Бог вручил ему все высшее — «милость и суд, и церковное, и монастырское, и всего православного христианства власть и попечение». Значит, «царский суд святительским судом не посужается ни от кого». Более того, московский государь, доказывал Иосиф, является главой «всех русския государем», и удельным князьям надлежит оказывать ему «должная покорения и послушания», «работать ему по всей воли его и повелению его, яко господеви работающе, а не человеком».<sup>20</sup>

С целью обоснования этой своей концепции абсолютной монархии Иосиф Волоцкий пошел по пути обмирщения самой христианской веры, придания ей статуса чисто идеологического учения.

В философско-богословском плане это выразилось в категорическом различении понятий образа и подобия. Говоря о подобии, волоцкий игумен разумел отнюдь не «плотское» сходство человека с богом. «Плоть бо, — писал он, — покрывало есть, съсоздана и мертвена и видима, бог невидимый и не създан и бессмертен».<sup>21</sup> Поэтому подоб-

ным богу может быть лишь невидимое в человеке, а именно, душа, слово и дух. Душа есть ум, имя ему — отец. Душа же рождает слово, и слово это есть сын. А дух, имея нераздельное со словом пребывание в душе, исходит из нее и живит слово. «И якоже отец и сын и дух святой бессмертен и бесконечен, — подчеркивал Иосиф, — сице и человек, по образу и подобию божию созданный, носить в себе божие подобие: душу и слово и ум».<sup>22</sup> А образ божий — это «самовластное человека и обладательное»; как нет никого выше бога, так на земле выше всех человек, ибо «всеми бо обладающа сътворил его бог».<sup>23</sup>

В восточнохристианской патристике проблема свободы воли фактически всегда решалась отрицательно, и Иосиф Волоцкий в этом случае рассуждал вполне оригинально. Пожалуй, только Иоанн Дамаскин, оказавший сильное влияние на волоцкого игумена, не признавал абсолютную предопределенность человеческих деяний. Некоторые, писал византийский богослов, оспаривают свободу воли и причиной всего происходящего признают бога или необходимость, природу или судьбу, случай или счастье. Но ведь бог не творит дела коварные и несправедные. Нельзя приписать их и необходимости, поскольку они совершаются неодинаковым образом. Судьба также непричастна к ним, так как она производит необходимое, а не случайное. Но и случай не творит зло, ибо «случаем называют бывающее с вещами неодушевленными или бессловесными».<sup>24</sup> Дела же природы — животные и растения. А счастье — это редкое и нечаянное, каковым никогда не является зло.

Значит, человек, действующий и производящий что-либо, сам служит причиной собственных дел. Это доказывает наличие в нем разума, с которым «неразлучна и свобода». «Посему, — констатировал Иоанн Дамаскин, — неразумные существа не свободны; в них больше действует природа, нежели они сами действуют; потому что они не противятся естественному желанию, но как скоро чего пожелают, стремятся к действию. Напротив, человек, как разумное существо, сам больше действует на природу,

<sup>19</sup> Послания Иосифа Волоцкого. С. 184. В другом месте своего «Послания великому князю Василию на еретики» Иосиф Волоцкий писал: «Сего ради слышите, царие и князи, и разумеите, яко от бога дана бысть держава вам. Вас бо бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас» (Там же. С. 230).

<sup>20</sup> Дьяконов М. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси. СПб., 1912. С. 391—392.

<sup>21</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель... С. 89.

<sup>22</sup> Там же. С. 90.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1855. С. 122.

нежели природа на него».<sup>25</sup> Стало быть, зло проистекает из человеческого разума, порождается его свободой.

Иосиф Волоцкий, признавая вслед за Иоанном Дамаскиным человека одушевленным, самовластным и разумным, именно эти качества провозглашал свидетельствами его подобия богу, в силу чего и само зло оказывалось сущностным атрибутом божественной троицы. Проводя последовательно этот свой вывод, книжник разработал учение о «прехыщрении» и «коварстве» бога. По его мнению, богу свойственно действовать не только премудростью, но и коварством. Само его вочеловечивание — акт «прехыщрения» (обмана) дьявола. На возражение еретиков, что мудрость не нуждается в коварстве, Иосиф приводил множество библейских примеров, доказывающих, на его взгляд, безусловное коварство бога. «Сего ради, — отмечал он, — не подобает о сих коварствах же и прехыщрениях съметися (сомневаться), или съблажнися, или претыкатися, но веровати точию (только) безмерной лучине божия премудрости».<sup>26</sup>

Однако Иосиф все же не мог пройти мимо очевидного несоответствия между ветхозаветными и евангельскими предписаниями. Он хорошо понимал, что реальная политическая значимость теории божественного коварства зависит прежде всего от того, как будет осмыслена в ней проблема противоречий в священном писании. «... Многаа бо, в писаниих видятя, яко съпротивляющеса друг другу, и овогда убо сице глаголють, овогда же инако».<sup>27</sup> Но это не так, заявлял книжник, и утверждающие подобное либо лишены способности к рассуждению, либо искажают тексты намеренно, либо же, наконец, просто невежды. «Взыскание» и «разумное смотрение», с точки зрения Иосифа, убеждает, что они вовсе не «съпротивны себе», а «зело съгласны». Противоречивыми тексты священного писания кажутся лишь по причине зависимости человеческих суждений от чувственного бытия: люди «не по воле святого духа разумеють божественнаа писання, но по воли плотстей».<sup>28</sup> Следовательно, существуют два рода разумения «истины»: духовный и естественный. Первый способ нам недоступен, ибо «мы, плотяни суще, духовнаа мудрство-

вати не можем».<sup>29</sup> Второй — человеческий — не дает полного знания о боге: «сего ради всяк, хотяи обрести разум в писаниих, николи же поставляеть свой разум, яко добр».<sup>30</sup> Разум человека, говорил Иосиф, «художен», т. е. отягощен мирскими страстями и естественными помыслами.

В то же время Иосиф не отрицал противоречивости Библии. «И не токмо в Ветхом законе, — отмечал он, — но и в Новом такоже обрящеши и овогда тако, овогда же инако глаголюща, и съпротивляющаяся себе мняшася нам».<sup>31</sup> Объяснение этому он усматривал в том, что в писаниях бог предстает то человеком, то ангелом, то благим и праведным, то грешным и неверным, «якоже свидетельствует книга бытийскаа».<sup>32</sup> Кроме того, источником противоречий Библии являлась, по Иосифу, двойственная природа самого Христа. Поскольку бог-сын, рассуждал книжник, есть чувственная реализация бога-отца, то он, во всем равный последнему, имеет тем не менее двойное естество: божественное и человеческое. Ибо единосущен сын отцу и единосущен матери, первому — по божеству, второй — по человечеству. «Того ради, — отмечал Иосиф, — в двою познаваем естеству, в божественном и человеческом».<sup>33</sup>

На основе учения о двойственности содержания священного писания сложился политико-теологический рационализм Иосифа Волоцкого, выражающийся в требовании сообразовать вероисповедные догматы с исторической действительностью, или, как говорил сам волоцкий игумен, руководствоваться только тем, что «в свое время приемлемо». «Добре убо рекоша святии отци, — подчеркивал он, — яко доброе, не в свое время приемлемо, на злое происходить, не от естества своего, но от нерасуждения приемлющих его».<sup>34</sup> Политико-теологический рационализм позволял Иосифу признавать богоугодными, необходимыми человеческие «предания», т. е. учения, либо отсутствующие в священном писании, либо отвергнутые им.

<sup>25</sup> Там же. С. 123.

<sup>26</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель... С. 144.

<sup>27</sup> Там же. С. 185.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 187.

<sup>31</sup> Там же. С. 193.

<sup>32</sup> Там же. С. 212.

<sup>33</sup> Там же. С. 292.

<sup>34</sup> Там же. С. 186.

Аргументируя свой рационалистический тезис, он писал, что много есть такого, что сотворил Христос, но что не подобает творить нам, и чего не сотворил Христос, но что приличествует творить нам: «Христос убо обрезаяся, нам не подобает обрезываться; Христос суботъствова, но нам не подобает суботъствовати. . . Христос, крестився, своего тела не причастися, нам же не токмо по крещению, но и всегда подобает божественныя плоти его и крови причащатися. . . Також и иночески образ Христос на себе не носи, но нам подобает сего носити. Вижь, як того ради не безчестен бысть образ иночески, яко Христос не имел ест его, ниже того ради честен бысть образ мирьский, яко Христос в мирьском образе бысть».<sup>35</sup>

Христорологические соображения Иосифа Волоцкого примечательны тем, что именно на их основе книжник провозгласил «человеческим преданием» само евангельское учение о сыне божьем. «Христос бо, — писал он, — не описан по божеству, и не мощно ест ныне того зрети, разве егда придетъ в второе его пришествие, но яко се (т. е. известный из Евангелия Христос. — А. З.) ест образ его по человечеству».<sup>36</sup> Это значит, что все наши знания о божественном суть знания собственно человеческие и о человеческом («божиаго бо существа невъзможно видети ни ангелом, ни человеком»<sup>37</sup>), и что человек действует исключительно под влиянием своей воли и разума.

Таким образом, сделав акцент на земном, человеческом в священном писании, Иосиф склонился к признанию богоугодности мирского опыта и знаний. А это не только привело к обмирщению теологии, но и придало самому носифлянству характер своеобразной светско-политической доктрины.

**Москва — третий Рим.** Иосифлянство сыграло огромную роль в идеологическом обосновании российского самодержавия. Под его влиянием сложилась теория Филофея Псковского «Москва — третий Рим».

Провозгласив московского государя существом божьим, старец Филофей объявил его и единственным наследником величия римских и византийских императоров, шитом «правой веры». «Москва — третий Рим», — утверждал Филофей. «И да вестъ твоя держава, благоче-

стивый царю, — внушал он Василию III, — а вси царьства православния веры снидоша в твое едино царство, един ты во всей поднебесней християном царь».<sup>38</sup> Старец ставил перед ним две задачи: во-первых, миссионерскую — призывал обратить в христианство те народы в его царстве, которые еще не полагают «на себе правое знамена честнаго креста», и, во-вторых, церковную — советовал взять на себя заботу и управление духовными делами. «Не преступай, царю, — писал Филофей, — заповеди, еже положиша твои прадеды: великий Константин, и блаженный святыи Владимир, и великий богоизбранныи Ярослав, и прочии блаженнии святыи корень еже и до тебя».<sup>39</sup> Это обращение к древнекиевским временам, к «собственной античности» стало в носифлянской публицистике одним из самых излюбленных аргументов в пользу самодержавной власти.

**Проблема светской и церковной власти в сочинениях Ивана Грозного.** Венцом развития теории волоцкого игумена явились воззрения Ивана Грозного, для которого «Просветитель» Иосифа Волоцкого был настольной книгой. Отроческие воспоминания о правлении Избранной рады во главе с Адашевым и Сильвестром сделали его страстным противником ограниченной монархии. Сторонник и идеолог «православного истинного християнского самодержавства»,<sup>40</sup> он настойчиво проводил мысль о том, что бог поручил царю «владети» царством и его «строить», т. е. быть владыкой над подданными и направлять свою власть на государственное устройство. От повиновения правителю зависит могущество страны: «Аще убо царю не повинуются подовастные, никогда же от междоусобных браней престанут».<sup>41</sup> Отвергая сословно-представительные учреждения, Грозный категорически утверждал, что «российская земля правитца. . . своими государи, а не судьями и воеводами, ниже ипаты и стратиги».<sup>42</sup>

Сильвестра и Адашева он обвинял в «похищении» царской власти. В этом, на его взгляд, причина всех бед-

<sup>35</sup> Там же. С. 440—441.

<sup>36</sup> Там же. С. 258.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Послание Филофея, игумена Елизаровской пустыни, к государю великому Василию Ивановичу всея Руси. — БАН, собр. Ф. Плигина, № 57, 21.5.15, рук. XVII в. Л. 121об.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. М.: Л., 1951. С. 10.

<sup>41</sup> Там же. С. 104.

<sup>42</sup> Там же. С. 127.

ствий, обрушившихся на Русь. Ибо всякая попытка бояр и вельмож захватить политическое руководство («мимо царей царствами владети»<sup>43</sup>) ведет к усобицам и чревата опасностью для целостности государства. Оправдывая свои жестокости и казни, Грозный писал А. Курбскому: «Или мниши сие быти светлость благочестива, еже обладатися царству от попа невежи, от злодейственных и изменных человек, и царю повелеваему быти? И сие ли супротивно разума и совесть прокаженна, еже невежу взустити и злодейственных человек возразити от бога данному воцаритися? Нигде же обрящеша, еже не разоритися царству, еже от попов владому».<sup>44</sup>

По мнению Грозного, «святительская власть» и «царское правление» существенно различны. Священники «спасают» лишь души верующих, и оттого они могут быть наказываемы за свои мирские «прегрешения». Царь же, напротив, заботится о благе всех своих подданных, действуя и страхом, и запрещением, и обузданием. Его нельзя обвинять в преступлениях, бесчестить. «И аще убо царю се прилично ли, — спрашивал Грозный, — иже быющему царя в ланиту, обратити и другую? Се ли убо совершеннейшая заповедь, како же царство царь управит, аще сам без чести будет? Святителем же сие прилично — по сему разньству разумей святительству с царством!».<sup>45</sup> Следовательно, царство выше священства, достойней его.

В этих рассуждениях московского самодержца отчетливо проступает тенденция к секуляризации идеологии, выведению политических концепций и действий из-под церковной опеки. Руководствуясь идеей божественности самодержавия, он с полным основанием настаивал на неприменимости к самодержцу каких бы то ни было ограничений, в том числе евангельских. Заповеди Христа нужны не для «русских обладателей», кои суть помазанники божии и вольны в делах своих и поступках, а для тех, кто «презрел» мир и ищет загробного воздаяния. Таким образом, Грозный прилагал к сфере политики доктрину «двух истин», интерпретируя ее на уровне социологии и морали.

В посланиях царя важное место занимает также тезис о наследственности власти московского государя. Возведя свою родословную к «великому князю» Владимиру Святославичу, «просветившему всю Рускую землю святым крещением», и объявляя своими прямыми предшественниками Владимира Мономаха, Александра Невского, Дмитрия Донского, Иван Грозный заявлял: «Мы же хвалим за преблагую его (бога. — А. З.) милость, произшедшую на нас, еже не попусти десницы нашей единоплеменной кровью обагритися, понеже не восхитихом ни под кем же царства, но божиим изволением и прародителей и родителей своих благословением, яко же родихомся во царствии, тако и воспитаномся и возрастехом и воцарихомся божиим повелением, и родителей своих благословением все взяхом, а не чюжее восхитихом».<sup>46</sup>

Свои мысли о московском самодержавии, сформулированные им в полемике с А. Курбским, Грозный использовал в дипломатической практике, борясь против пренебрежительного отношения западно-европейских правителей к русскому государству.

Так, обращаясь к шведскому королю Иоганну III, отец которого Густав Ваза происходил не из королевского рода и вступил на шведский престол после свержения власти Дании над Швецией, он писал: «А то правда истинная, а не ложь, что ты мужичей род, а не государьской».<sup>47</sup> Иронизируя над тем, что «советники и вся земля» у него значились «в товарищех», а сам он «у них в головах, кабы староста в волости», Грозный добавлял: «И тебе потому нельзя ровняться с великими государями: в великих государствах тех обычаев не ведетца».<sup>48</sup>

В насмешливом тоне обращаясь он и к английской королеве Елизавете, подчеркивая ее зависимость от условий и особенно от купеческого: «И мы чаяли того, что ты на своем государстве государыня и сама владеши и своей государьской чести смотриши и своему государству прибытка. . . Ажно у тебя мимо тебя люди владеют, и не токмо люди, но мужики торговые. . .».<sup>49</sup> О себе Грозный

<sup>43</sup> Там же. С. 28.

<sup>44</sup> Там же. С. 22.

<sup>45</sup> Там же. С. 27.

<sup>46</sup> Там же. С. 10.

<sup>47</sup> Там же. С. 153.

<sup>48</sup> Там же. С. 156—157. См. также: Черепнин Л. В. Земские соборы Русского государства в XVI—XVII вв. М., 1978. С. 97—98.

<sup>49</sup> Послания Ивана Грозного. С. 142.

с гордостью говорил: «Народился есмь божним изволением на царство... да и взрос есмь на государстве».<sup>50</sup>

Иван Грозный — одна из самых сложных и противоречивых фигур в отечественной истории. Человек гениальной политической интуиции и чудовищной жестокости, трезвого расчета и необузданных страстей, великий радатель земли русской и ее дерзкий поработитель, — в нем отразились противоречия самой эпохи, мятущейся и яростной, эпохи падения средневековья и зарождения нового времени. Умом он жил в будущем, сердцем же прикипел к прошлому. Он расстался с набожностью, осмеивал попов и монахов, но возвеличил божественное, утвердив в качестве бога себя, самодержца. История вынесла ему справедливый приговор устами Феофана Прокоповича: Грозный «прежнюю силу российскую, раздором умерщвленную, союзом воскресил и оживил».<sup>51</sup>

Итак, анализ политико-социологической доктрины иосифлянской школы показывает, что в ней на первом месте стояло идеологическое обоснование абсолютизма, защита централизации и самодержавия. Для своего времени это была позитивная программа, отвечавшая насущным стремлениям российской действительности. Но усиливая самодержавие, иосифлянство упрочивало и свои собственные позиции, выросло в мощную церковную организацию, тяжелым бременем ложившуюся на плечи трудового люда. Одновременно с этим иосифлянская церковь противостояла уже существующей церкви, ведущей свое начало с древнекиевских времен и связанной с печерской традицией. Все это, естественно, не могло не отразиться на отношении к ней как со стороны народных масс, так и со стороны враждебного ей духовенства; и те, и другие обрушились на нее с резкой и бескомпромиссной критикой, преследуя при этом прямо противоположные цели.

## 2. Идеология древнерусских ересей

**Антицерковная мысль в древнекиевский период.** На Руси едва ли не с первых шагов христианства, наряду с пришлыми ересями, такими как павликиан-

<sup>50</sup> Там же. С. 210.

<sup>51</sup> Феофан Прокопович. Предисловие к добродетельному читателю! Книга устав морской. СПб., 1720. С. 3.

ство и богомилство, возникают самобытные антицерковные учения. Факт этот всячески затушевывается церковной историографией, начиная с Иосифа Волоцкого. В своем «Сказании о новоявившейся ереси», ополчаясь против современных ему новгородско-московских анти-тринитариев, он писал, имея в виду древнекиевскую эпоху: «Во инех бо странах, аще и мнози бяше благочестиви же и праведни, но мнози беаху нечестиви же и неверни, с ними живуще, и еретическаа мудръствующе. В Русей же земли не токмо веси и села мнози и несведомни, но и гради мнози суть, иже ни единого имуща неверна или еретическаа мудръствующа, но вси единого пастыра Христа едина овчата суть, и вси единомудръствующе, и вси славяще святуу Троицу, еретика же или злочестива нигде же никто видел есть. И тако быша 400 и 70 лет (после принятия христианства. — А. З.)».<sup>52</sup> Подобные воззрения православные богословы проповедают и по сей день, рассуждая о каком-то особом «христианском благочестии» древних киевлян, их изначальной «религиозности», «мистической связи с божеством» и т. п.

На самом деле еретические «нестроения» будоражили не только московское общество; они давали о себе знать и в древнекиевский период, о чем свидетельствует уже тот факт, что в 1168 г. был официально созван церковный собор для решения вопроса о постах. Русское духовенство во главе с архимандритом Поликарпом требовало отмены поста, если постные дни (среда и пятница) приходились на большие праздники. Греки же упрекали русских в ослаблении веры. Разъясняя подоснову этих споров, Б. А. Рыбаков пишет, что «большим христианским праздникам соответствовали большие языческие празд-

<sup>52</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель... С. 30—31. Игнорирование антицерковных движений в древнекиевскую эпоху особенно характерно для современной буржуазно-клерикальной историографии. Например, западногерманский теолог Г. Подскальский все еретические учения Древней Руси сводит исключительно к организационным неурядицам внутри самой церкви. Ссылаясь на ограниченность источников, он полностью отрицает возможность сколько-нибудь точного осмысления древнерусских ересей с церковно-исторической и теологической точек зрения. На этом же основании автор отвергает правомочность марксистской трактовки ересей как идеологии антицерковных, социально-революционных выступлений народных масс, как ведущей линии прогрессивного развития всего Средневековья (Podskalsky G. Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München, 1982. S. 50).

ники, укоренившиеся в народе. На языческих праздниках мясо, сыр и яйца обычно были обязательной, ритуальной пищей, и отменить запрет скоромного было проще, чем бороться с древней традицией». <sup>53</sup> Следовательно, «полкарповцы» допускали оязычивание догматических установлений церкви, принимая в соображение специфику народной религиозности. Такой подход вполне отвечал тому умонастроению, которое проводили софийские книжники, и прежде всего Владимир Мономах.

В 1218—1220 гг. сильное беспокойство церкви вызвала новая ересь Авраамия Смоленского. Составитель его «Жития» Ефрем (XIII в.) пишет о нем:

Бе бо блаженный хитръ почитати, дасть бо ся ему благодать божна не токмо почитати, но протоковати, яже мноземъ несведущих и отъ него сказаная всемъ разумети и слышашащимъ; и сему изъ устъ и памятью сказая, яко же ничто же ся его не утаитъ божественныхъ писаний, яко же николи же умалкнуща уста его къ всемъ, к малымъ же и к великимъ, к рабомъ же и свободнымъ, и рукодельнымъ. <sup>54</sup>

Был блаженный искусен в чтении; но ему была дана благодать не только читать, а и толковать (прочитанное), что он и делал для многих несведущих, ничего не утаивая из божественных писаний; и никогда не умалкали уста его, обращенные ко всем — к малым и великим, рабам и свободным и ремесленникам.

Авраамий резко критиковал церковников, обвиняя их в мздоимстве, ростовщичестве, пьянстве. За это духовенство ненавидело его и готово было, «аше бы мощно, жива его пожрети». <sup>55</sup>

В «Житии» отмечалось также, что Авраамий читал «Глубинные книги», отнесенные церковью к разряду так называемых «отреченных», по которым он учил детей («уже наши дети вся обратил естъ» <sup>56</sup>). О содержании «Глубинных книг» можно судить по следующему фрагменту:

У нас белый свет зачался от суда божия;  
Солнце красное от лица божьего,  
Самого Христа — царя небесного;

<sup>53</sup> Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». С. 254.

<sup>54</sup> Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 76.

<sup>55</sup> Там же. С. 82.

<sup>56</sup> Там же. С. 80.

Млад светел месяц от грудей его;  
Звезды частые от риз божьих;  
Ночи темные от дум господних;  
Зори утренни от очей господних;  
Ветры буйные от свята духа;  
У нас ум — разум самого Христа,  
Самого Христа, царя небесного;  
Наши помыслы от облак небесных;  
У нас мир-народ от Адамяя;  
Кости крепки от камени;  
Телеса наши от сырой земли;  
Кровь руда наша от черна моря. <sup>57</sup>

Таким образом, ересь Авраамия, как можно предположить по цитированному отрывку, состояла в проповеди пантеистического мирозерцания, близкого к народному язычеству.

Антицерковные мотивы содержались и в русском Златоструе XII в. <sup>58</sup> Составитель памятника обвинял духовенство в извращении слова божия, трактуя данный факт как знамение близящегося «скончания» мира:

Тогда бо, рече, съблзнятъ ся мнози и сами ся предадутъ. Оуже бо вси предатели быша в ненавидяще себе: пискоупъ на пискупа, попъ на попа, дякъ на дяка сами на ся и чърньцъ на чърньца. <sup>59</sup>

Тогда, сказано, соблазнятъ ся многие и сами себя предадут. Уже и теперь все они явились предателями и ненавистниками друг друга: епископ восстает на епископа, поп на попа, дяк на дяка и чернец на чернца.

Все они превратно толкуют святые книги, стараясь «прельстить» христиан. Поэтому Златоструй советовал: исследуй «разумно» писания, ибо божественно не все, а только сказанное Христом, и слово его неизменно. <sup>60</sup> Отсюда выводилось отрицание всей церковной традиции посленикеевской эпохи. Особенно это касалось церковных молитв. Вопреки официальному догмату Златоструй про-

<sup>57</sup> Шапов А. П. Соч. СПб., 1906. Т. 1. С. 102.

<sup>58</sup> Исследователь памятника В. Н. Малинин отмечал, что сборник под этим именем составлен из статей, большая часть которых «даже не принадлежит Златоусту», хотя и приписывается этому отцу церкви. Кроме того, автор констатировал «присутствие в Златоструе поучений с апокрифическим оттенком» (Малинин В. Н. Исследования Златоструя по рукописи XII века. Киев, 1878. С. 219).

<sup>59</sup> Малинин В. Н. Десять слов Златоструя XII века. СПб., 1910. С. 43.

<sup>60</sup> «Слышах бо его рекъша: небо и земля преити имата, а слова моя не имоуть преити» (Там же. С. 60).



возглашал: молиться можно во всякий день, не ожидая «недели или велика дьне или места нарочита, не въ месте бо опишетъся божество, нъ въ роукоу его коньци земля соутъ».<sup>61</sup> Стало быть, не одна церковь, а весь мир служит местом молитвы и прославления бога. «Вся бо места соутъ власти божия»,<sup>62</sup> — утверждал древнерусский памятник.

С этой мыслью связано и неприятие Златоустом каких бы то ни было посредников между богом и человеком: «Не боуди ничтоже межю Христосъмъ и нами; аше бо боудеть что межю нами, то погыбнемъ скоро».<sup>63</sup> Церковь осмысливалась в духе раннехристианской общины, членом которой скрепляла лишь вера в Христа. Но вера без дел мертва; оттого именно труд — источник благочестия. В труде раскрывается характер человека и таким образом становится ясно, действительно ли он стремится к блаженству или только делает вид, лукавствуя перед другими («от сего бо есть знати, какого бо мьниши гневливааго човека соуща, какого ли тьрпеливааго и кротькааго»<sup>64</sup>).

Таковы основные идеи Златоустра. Они, несомненно, оказали влияние на идеологию стригольников — новгородско-московских еретиков XIV—XV вв.

**Стригольничество.** Как полагает К. В. Айвазян, стригольничество существовало потаенно уже в конце XII в., «и лишь чрезвычайные обстоятельства — эпидемия чумы в середине XIV в. и связанные с ней бедствия — обусловили открытую проповедь стригольниками своего учения».<sup>65</sup> На этот период и приходится пик церковной расправы с еретиками.

<sup>61</sup> Там же. С. 58.

<sup>62</sup> Там же. С. 59.

<sup>63</sup> Там же. С. 18. Подобные взгляды излагались в анонимном «Предисловии покаянию», относящемся к домонгольской эпохе. В нем допускалась возможность для верующих вообще обходиться без духовенства в случае, если нет достойных священников. Более того, автор не признавал за лицами невежественными и глупыми право быть священниками: «Подобаеть быти архиерею съмьслъну, и умну, и мудру в учении книжнем, и тверезу в всем... Такому же подобаеть быти иерею; аше ли не таким, то не подобаеть быти ереемъ, аше будет и свят: понеже есть невежа и несмыслън» (Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Стб. 835—836).

<sup>64</sup> Малинин В. Н. Десять слов Златоустра XII века. С. 98.

<sup>65</sup> Айвазян К. В. Кудьт Григория Арменского, «арменская вера» и «арменская ересь» в Новгороде (XIII—XVI вв.) // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 331. Автор объясняет появление в Новгороде стригольничества одним лишь влия-

Основателем данной ереси был псковский дьякон Карп, «художеством стригольник», как говорилось в одном полемическом сочинении XVI в. Из Пскова она быстро перекинулась в Новгород, найдя там горячий отклик среди посадского населения и низшего клира. Церковные власти, обеспокоенные распространением ереси Карпа, приняли самые суровые меры. Летопись под 1375 г. сообщает: «Тогда стригольников побиша, дьякона Микиту, дьякона Карпа и третее человека его, и свергоша их с мосту».<sup>66</sup> Но с казнью руководителей движения стригольничество не исчезло. Оно захватило еще большие слои древнерусского общества, начало влиять на церковную политику московских князей.

Чему же учили стригольники? Прежде всего они отрицали необходимость посредников между верующими и богом, называли священников «лихими пастухами», разбойниками. Не признавали церкви («... Христос днесь на земли церкви не имат...»<sup>67</sup>), ее таинств, обрядов. Молиться предпочитали «духовно» — под открытым небом, в «ширинах градных». У стригольников было свое «писание книжное, еже и (они) списа на помощь ереси своей, дабы чем восставити народ на священнический (чин)».<sup>68</sup> Доказывая, что «Павел и простому человеку повеле учити», еретики поставляли собственных «учителей» из числа тех, «чисто житъе» которых «видели люди».<sup>69</sup> Кто-то из них доходил даже до сомнения в воскресении мертвых. Поэтому, говорили они, «не достоит де над мрътвыми пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса за умершаго приносити к церквам, ни пиров творити, ни милостыни давати за душу умершаго».<sup>70</sup>

нием «армян — павликиан, переселившихся сюда, по всей вероятности, из Фракии или Македонии» (Там же. С. 328). На наш взгляд, это явное упрощение, поскольку К. В. Айвазян совершенно упускает из виду, что стригольническая оппозиция церкви идейно примыкала к языческо-волхвистскому движению XI—XII вв.

<sup>66</sup> ПСРА. СПб., 1848. Т. 4. С. 72.

<sup>67</sup> Источники по истории еретических движений XIV—начало XVI в. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 234.

<sup>68</sup> Там же. С. 238.

<sup>69</sup> Там же. С. 242. По церковному законоположению, мирянин не мог учить других вере; ему вменялось в обязанность лишь пребывать «под послушанием церковных правил, овча сущи словесна» (Там же. С. 244).

<sup>70</sup> Там же. С. 241.

Сердцевину стригольничества составляла проповедь нестяжания, морального самосовершенствования. О церковных пастырях они отзывались как о «пьяницах», поставленных «по мзде», которые «ядят и пьют с пьяницами, и взимают от них злато и серебро и порты, от живых и мертвых». <sup>71</sup> Таким образом, многое из того, чему учили новгородско-псковские еретики, совпадало с богомильскими воззрениями, находилось в непосредственной преемственности с ними. <sup>72</sup>

Одним из первых критиков стригольничества был константинопольский патриарх Нил. В своей грамоте в Псков (ок. 1382 г.) он пытался отклонить обвинение церкви в симонии, т. е. продаже церковных должностей. Симония, писал он, является нарушением канонических правил христианства, и рукополагающие в духовный чин за деньги подобны «богомерзкому» Македонию и прочим «духоборам», врагам евангельской веры. Вместе с тем Нил оправдывал необходимость особых «истор» (расходов) на свечи, церковное вино, обеды и т. п., которые должны добровольно нести испрашивающие себе духовную должность. Эти «процедурные» расходы, по мнению патриарха, не имеют никакого отношения к мздоимству, ибо само поставление здесь производится «туне», даром: «Ино бо еже взимати мзды, поставления деяя, ино же о нужных потребах исторы». <sup>73</sup> Однако на Руси хитроумная казуистика главы византийской церкви не до конца удовлетворила местные чины: их не устраивало слишком явное осуждение симонии, лишь усиливающее позиции еретиков.

С новым опровержением учения Карпа и его последователей выступил епископ Стефан Пермский. В своем «Поучении против стригольников» (1386 г.) он в отличие от патриарха Нила прямо оправдывал практику церковной симонии, видя прообраз ее в жизни Христа и его апостолов. Критикуя новгородско-псковских еретиков, он заявлял: «...не разумеють окаянии, оже достойно при-

имати от подавающих милостыню: сам бо Христос... подаваемая ему принимаше... И по вознесении Христове, апостоли, проповедающе имя Христово, приимаху от приносящих... и сами оттоле стяжаху себе пищу и одеяние: не камена им телеса быша». <sup>74</sup> Отсюда Стефан Пермский приходил к заключению, что стригольники ложно толкуют божественное писание, беря из него только нужное для укрепления собственной ереси. <sup>75</sup> И в этом он, конечно, был полностью прав: они действительно подходили к евангельским текстам с меркой чисто идеологических требований, ставя на первое место не авторитет догмы, а свободное мышление, разум.

В «Поучении» Стефана Пермского содержалось также важное указание на то, что стригольники поклонялись земле, приписывая ей способность прощать и отпускать грехи. «Еже же и сию ересь прилагаете, стигольницы, — писал епископ, — велите земли каятися человеку... А кто исповедается земли, то исповедание не исповедание есть: земля бо бездушна тварь есть, не слышит и не умеет отвечать и не възпретит съгрешающему. Того для не подасть бог прощения грехов к земле исповедающемуся». <sup>76</sup> Отмеченный факт имеет принципиальное значение для понимания истоков мировоззрения стригольничества, так как свидетельствует о наличии в нем элементов народной языческой религиозности.

Другим подтверждением языческой ориентации древнерусских еретиков служит обожествление ими неба. В послании митрополита Фотия во Псков (1427 г.) по этому поводу говорилось следующее: «...Тие стригольници, отпадающе от бога и на небо взирающе беху, тамо отца себе наричают: а понеже бо самых того истинных еуаггельских благовестей и преданий апостольских и отеческих не верующе, но како смеют, от земли к въздуху зряще, бога отца себе нарицающе, и како убо могут отца себе нарицати?». <sup>77</sup> Таким образом, два вероисповедных момента — поклонение земле и обожествление неба — сближают стригольничество с традицией народного языче-

<sup>71</sup> Там же. С. 240.

<sup>72</sup> Об этом в свое время, хотя и не совсем точно, писал Ф. И. Успенский, называя стригольничество богомильской сектой, «перенесенной в Россию при посредстве южных славян» (Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 388).

<sup>73</sup> Источники по истории еретических движений XIV—начала XVI в. С. 233.

<sup>74</sup> Там же. С. 240.

<sup>75</sup> «Не того дея даа Христос Еуаггелне в мир, — писал Стефан Пермский, — чтобы почитая его, сморити того слова, чим бо кого укоряти, но того дея даа ест Христос Еуаггелне, егда почитая его, себе укоряти» (Там же).

<sup>76</sup> Там же. С. 241.

<sup>77</sup> Там же. С. 254.

ства, ставят его в прямую связь с волхвистским движением предшествующей эпохи.

Итак, стригольническая идеология XIV—XV вв. отличалась синкретическим характером, несла черты того «двоеверия», которое господствовало в мирозерцании народа. Но главное все же заключалось в другом: благодаря новгородско-псковским еретикам, на Руси оформляются гуманистические требования социального и общечеловеческого равенства, религиозной веротерпимости и свободомыслия.

**Просветительский критицизм московских антитринитариев.** С подавлением стригольничества антицерковное движение возродилось во второй половине XV в. в форме «жидовства» — ереси антитринитариев. Они углубляют критику официальной церковной доктрины, содержащуюся в идеологии их предшественников. Новая ересь нашла многочисленных последователей в самых разных слоях московского людства. «Аще кто и не отступи в жидовство, — писал Иосиф Волоцкий, — то мнози научишася от них писания божественнаа укарати, и на торжищих и в домех о вере любопрение творяху, и съмнение имяху. И толико бысть смущение в христианех, якоже никогдаже быша, отнелиже солнце благочестия начат восияти в Русской земле».<sup>78</sup>

Наивысшая активность движения антитринитариев приходится на рубеж XV и XVI вв. Именно в этот период русской истории наблюдается бурная вспышка народной религиозности, с одной стороны, и последующее развитие скептицизма и свободомыслия, с другой. Дело в том, что конец XV в. — это пора мучительного и тревожного ожидания «второго пришествия Христова». В 1492 г. заканчивались те самые «седьм тысяч» лет, которые христианство отводило существованию мира, опираясь на библейский миф о семи днях творения. В соловецкой пасхалии против этой даты написано: «Зде страх! Зде скорбь! Аки в распятии Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в нем же чаем и всемирное твое пришествие».<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель... С. 45.

<sup>79</sup> Древнерусские пасхалии на осьмую тысячу лет от сотворения мира // Православный собеседник. 1860. Ч. 3. С. 336. Примечательный факт: в Москве, как передает Епифаний Премудрый, ходили толки, что не стоило Стефану Пермскому «замышлять» для пермичей грамоту «в последние дни, на исход числа седьмыя тысящи, точею

Церковь искусно подогрела эсхатологические настроения в русском обществе, ссылаясь при этом на бедствия и неурядицы в самой действительности.<sup>80</sup> Конечно, в еретической среде эсхатологические пророчества воспринимались скептически. Так, еще стригольники, отрицая воскресение мертвых («въскресению не надеюще быти мяху»),<sup>81</sup> объявляли ложной и идею «конца света». Однако их критика не могла иметь особого успеха вследствие простого хронологического казуса: все должно было разрешиться само собой и в назначенное время. Вот почему страх и робость, владевшие людьми до наступления злополучной даты, по прошествии ее сменились самым решительным критицизмом, неверием в «богодухновенность» евангельских и отечественных писаний. Сам митрополит Зосима, этот «злосебный волк», по выражению обличителя, доказывал: «А что то царство небесное? А что то второе пришествие? А что то въскресение мертвым? Ничего того несть! Умер кто ин, то умер, по та места и был».<sup>82</sup>

Вольнодумство распространялось повсеместно. Наибольшей была группировка тех, кто, отвергнув новозаветные книги, сохранили вместе с тем религиозный пиетет в отношении «Моисеева закона». Это и дало повод называть их «жидовствующими». Вслед за стригольниками они выступили против церковной иерархии и поставления по «мзде», требуя дешевой и праведной церкви. Отрицали

за рѣ (120) лет до скончания век» (Цит. по: *Плутин В. А.* Мирозазренье Андрея Рублева. М., 1974. С. 32).

<sup>80</sup> Это хорошо видно на примере хотя бы рассуждения новгородского летописца по поводу явления кометы в марте 1402 г. Перечислив все, что, согласно евангельским пророчествам, знаменует «скончание века», он заметил: «Да еже то в Еуангелии преже Спас нам глаголаша, то ныне в последняя времена все сбывається, а реченная знаменья на небеси в солнце и в луне и во звездах являющесе. А еже рече: встанет язык на язык и царство на царство, се бо вѣсташа языци воеватися, ратующесе, ово же туркове, инде же фрязове, а инде ляхове, а онамо немци, а овамо глаголемая литва... Что ли поминаю татаров и турков и прочая языки неверныа и некрещеныа? Но мы сами, рекомы крестиани, правосверни суще и православнии, отворяем промежу собою рати и брани и кровопролития... И понеже время последнее приходит и съкрашено естъ уже, конецъ житию приближается, и знаменья яже в звездах являються: и се звезда, юже видехом ныне, необычныа и незнамыа звезды...» (ПСРА. Т. 4. С. 105—106).

<sup>81</sup> Источники по истории еретических движений XIV—начала XVI в. С. 251.

<sup>82</sup> Там же. С. 473.

необходимость украшения храмов, не признавали святых таинств, мощей, икон. Игнорировали монашество: «Глаголюще сице, яко, аще бы было иночьское жителство богоугодно, был бы убо и сам Христос и божественнии апостоли во иночьском образе, ныне же видим Христа написана, и святых апостол в мирьском образе, а не во иночьском».<sup>83</sup>

Кроме того, еретики считали ложным само евангельское учение о божественности Христа. Бог, заявляли они, не имеет никакого сына; он единосущен и сопрестолен себе. И если в Писании говорится о слове бога, то это обычное слово, которое произносится языком и воспринимается слухом. Монахи называют его Христом, а он еще не родился; когда же родится, будет сыном божьим, но не по существу, а только по благодати, как Моисей, Давид и прочие пророки. А тот, кто слывет Христом-богом, был простым человеком, его распяли на кресте, и он истлел в могиле.<sup>84</sup>

Совершенно очевидно, что московские антитринитарии менее всего были апологетами ветхозаветной религиозности. Хотя они критиковали христианское учение о троице с позиций библейского монотеизма, их целью в данном случае была не сама по себе защита «Моисеева закона», а реабилитация под прикрытием последнего свободного мышления, знаний. Что это действительно так, убеждает факт широкой образованности и начитанности еретиков, признаваемый даже их противниками. Им были известны такие книги, не обращавшиеся в церковной среде, как особая псалтырь, именуемая в литературе «Псалтырью жидовствующих», «Аристотелевы врата» — сочинение, излагающее наставления, данные будто бы Аристотелем Александру Македонскому, и разделенное на «врата», т. е. главы, «Шестокрыл» — астрономические таблицы, по которым предсказывали небесные явления. Еретиком Иваном Черным, членом московского кружка вольнодумцев, включавшего многих известных представителей государственного аппарата (дьяки Федор и Иван Волк Курцины, Истома Старший и др.), были переписаны Еллинский летописец в 1485 г. и Лествица Иоанна Лествичника (с пер. Киприана 1387 г.) в 1487 г., оказавшие существен-

ное влияние на древнерусскую мыслительность.<sup>85</sup> В обращении у московских антитринитариев находились также «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авнасафа». В первой из них давалось разъяснение терминов логики, перечислялись виды суждений, различались «прилог» — утвердительное суждение и «уем» — отрицательное суждение. Обсуждалась проблема силлогистического мышления. В «Логике Авнасафа» содержалась характеристика основных источников познания, давалось подразделение логики на отделы. Переводчики трактатов много потрудились над созданием древнерусской логической терминологии; всех терминов зафиксировано около 150. Некоторые из них перешли в позднейшие труды по логике, вошли в академическую философию XVII в.<sup>86</sup>

По мнению еретиков, знание не враждебно богу; напротив, потребность в нем заложена в самой природе человека. В принадлежащем им «Написании о грамоте» на вопрос: «Коеа ради вины грамота состроена?» — давался ответ: бог, сотворив человека, наделил его «самовластием ума», чтобы он познал добро и зло, «путь откровения изыществу и невежеству». По мере умножения рода человеческого стала возрастать в людях «злоба», от которой «изнемогаша... человецы». «Сия виде бог и милосердова о человечестве роде, не хотя оставити в забвении своего создания человека рода, но всю на разум приводя и на спасение, яко бог милостив, благоволи на се соорити грамоту». От грамоты люди «собирают ум» и приходят к познанию бога. «И тоя ради вины, — резюмировал автор, — грамота состроена, да искуснее будут человецы и не удаляються от бога».<sup>87</sup> Следовательно, по логике антитринитариев, не сын божий спасает человечество, а грамота, знание.

<sup>85</sup> Алпатов А. М. Русская историческая мысль и Западная Европа. XII—XVII вв. М., 1973. С. 174—181; Хорошкевич А. Л. Русское государство в системе международных отношений конца XV—начала XVI в. М., 1980. С. 224.

<sup>86</sup> Симонов Р. А., Стяжкин Н. И. Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авнасафа» // Филос. науки. 1977. № 5. С. 132—143; Попов П. С., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И. О характере логического знания в России XII в. // Естественнонаучные знания в древней Руси. М., 1980. С. 156—170.

<sup>87</sup> Цит. по: Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI вв. М., 1960. С. 72—73.

<sup>83</sup> Там же. С. 416.

<sup>84</sup> Там же. С. 469.

Прославление еретиками разума, знаний свидетельствовало о пробуждении в московском обществе конца XV—начала XVI в. стремления к образованности, просвещению. В их постановке проблема грамоты приобретала широкое культурно-историческое значение, способствовала подрыву основ православной ортодоксии.

**Ересь Матвея Башкина.** Усиление гнета и эксплуатации народных масс, вызванное укреплением самодержавия и расширением феодально-церковных владений к середине XVI в. привело к новой вспышке еретических брожений. Критика церкви приобрела более политический характер, вела к дальнейшей секуляризации духовной культуры.

Одной из таких ересей было учение боярина Матвея Башкина, который едва ли не первым на Руси выступил против холопства. Ссылаясь на «Деяния апостолов», он учил, что весь христианский закон заключается в словах: возлюби ближнего своего как самого себя. Христос, доказывая он, всех называл братьями, а мы держим у себя рабов — «кабальных», «нарядных» и даже «полных». «А я де, — говорил Башкин своему духовному отцу, попу Симеону, — благодарю бога моего; у меня де, что было кабал полных, то де есми все изодрал, да держу де, государь, своих добровольно: добро де ему — и он живет, а недобро — и он, куда хочет».<sup>88</sup> Эти рассуждения Матвея Башкина стали известны Ивану Грозному и митрополиту Макарию. Царь велел отдать еретика «для вразумления» своим богомольцам — инокам Волоколамского монастыря.

Учиненное расследование установило следующие пункты учения Башкина и его единомышленников: они, во-первых, считали Иисуса Христа неравным богу-отцу и на этом основании отвергали таинство причастия; во-вторых, отрицали соборную апостольскую церковь, называя церковью только союз единоверцев; в-третьих, не почитали икон и ни во что не ставили церковное покаяние; в-четвертых, объявляли «баснословием» жития святых и «отеческие предания», игнорировали постановления вселенских соборов, наконец, в-пятых, «ложно» толковали «Апостол же и Евангелие». Таким образом, ересь Башкина характеризовалась значительным радикализмом, выражая в этом отношении антифеодальные и антицерковные настроения крестьянских масс.

<sup>88</sup> Келтуяла В. А. Курс истории русской литературы. История древней русской литературы. СПб., 1911. Ч. 1, кн. 2. С. 687.

Состоялся суд. Матвей Башкин, несмотря на его отречение от ереси, был приговорен к пожизненному монастырскому заключению.

**«Новое учение» Феодосия Косого.** Вершиной еретической мысли, итогом достижений передовых антицерковных движений в средневековой Руси начиная с XIV в., явилось «новое учение» Феодосия Косого.

О жизни самого Феодосия Косого известно, что он был холопом московского боярина. Бежав из кабалы, он принял постриг в одном из нестяжательских монастырей на Белозерье, настоятелем которого в то время был известный последователь Нила Сорского старец Артемий. Глубоко изучив священное писание и сопоставив его с действительным положением вещей, Феодосий Косой, обладавший острым критическим умом, «развратишася в ересь, нарицаемую безбожную», как писал его церковный обличитель Зиновий Отенский. Сперва он проповедовал свое учение среди монахов, а затем «начаша свои ереси учити и иныя», т. е. мирян. В 1554 г. он был схвачен и предан суду церковного собора. Однако ему с двумя единомышленниками удалось бежать из-под стражи и перебраться в Литовское государство, на территорию нынешней Белоруссии. И здесь он продолжал смело и энергично проповедовать свои идеи, «и многие съвратиша от православной веры в свою прелесть». В этой связи Зиновий Отенский, конечно, не без сильного преувеличения, утверждал: «... тщится диавол ввести в мир отступление от бога... и убо восток весь разврати Бахметом, запад же Мартином немчином, Литву же Косым...».<sup>89</sup> То, что Феодосий Косой поставлен здесь в один ряд с Мухаммедом и Мартином Лютером, свидетельствует о том, что Зиновий Отенский считал его «новое учение», которое быстро распространилось не только в белорусских землях, но и на Украине и в Московской Руси, чрезвычайно опасным для церкви. Обличению «безбожия» Косого он посвятил два сочинения: «Истины показание к вопросившим о новом учении» и «Послание многословное», являющиеся основными источниками наших сведений о ереси беглого холопа.

В чем же она состояла? «Новое учение» Феодосия Косого непосредственно примыкало к традиции антитри-

<sup>89</sup> Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 48—49.

нитаризма, развитой новгородско-московскими еретиками второй половины XV—начала XVI вв. Однако его позиция имела скорее арианскую окраску, поскольку он признавал «истинным» Христа, но считал его не богом, а человеком («Един бо есть бог и един ходатай богу и человеком человек Иисус Христос»<sup>90</sup>). Феодосий не допускал никакой антропоморфизации божества; бог был для него абсолютно трансцендентной сущностью. С идеей абсолютной трансцендентности бога он связывал два момента: во-первых, признание «несотворенности» бытия и, во-вторых, отрицание какой бы то ни было религиозной общности.

О признании древнерусским еретиком «самобытия» мира свидетельствует (правда, косвенно) факт резкой критики этой теории Зиновием Отенским, из сочинения которого видно, что Феодосий Косой придерживался учения о четырех стихиях, считая их первоосновами бытия.

Это учение, как известно, представляло собой «первоначальный стихийный материализм».<sup>91</sup> Оно впервые в систематическом виде было изложено Эмпедоклом (490—430 гг. до н. э.). Выделив четыре стихии — землю, воду, огонь и воздух, он провозгласил, что все вещи (а также люди и сами боги!) суть лишь различные комбинации этих стихий:

Властвуют поочередно они во вращении круга,  
Слабнут и вновь возрастают черед роковой соблюдая.  
Ибо все те же они, пронизая, однако, друг друга,  
Образ людей и животных различных пород принимают.  
То, любовью влекомые, сходятся в стройный порядок,  
То ненавистным раздором вновь гонятся врозь друг от друга.  
Чтоб в единое целое снова затем погрузиться.  
Так, поскольку единство рождается без перерыва  
В множества недрах, а множество вновь прорастает в единстве, —  
Вечно они возникают, и нет у них стойкого века.  
Но поскольку обмен сей никак прекратиться не в силах, —  
Вечно постольку они существуют в недвижимом круге.<sup>92</sup>

Стало быть, для Эмпедокла «стихии мира», из которых возникает «все, что есть, что было, и все, что будет», количественно и качественно неизменны. Как нечто реальное, они не уничтожаются и не создаются, а лишь сла-

гаются и разлагаются, вступают полностью или частично в различные комбинации друг с другом. Из бесконечного разнообразия их комбинаций и образуются все вещи. Последние в свою очередь так же, как стихии, «взаимно проникают друг друга», изменяя при этом свою «форму».<sup>93</sup>

Учение о стихиях широко распространилось в эллинистическую эпоху на Западе и на Востоке. Позднее, через южнославянское посредничество, оно проникло и на Русь. Так, в «Шестоднев» Иоанна Экзарха, например, сообщалось, что «от прьвых телесь, иже есть стухия зовемь, рекше вещи сложену быти». Не только земная твердь, но и небо, согласно Иоанну Экзарху, составлено из стихий: «...небо бывше сложено четырьми стихии простыми, иже видимо е(сть) и разумно...». Эта мысль излагается болгарским мыслителем со ссылкой на «первых философов и физиологов».<sup>94</sup>

Благодаря сочинению Иоанна Экзарха и другим переводным источникам, русские книжники киевского и московского периодов знакомились с античным учением о стихиях и нередко использовали его для критики церковного вероучения. К их числу относился и Феодосий Косой, полагавший, что «суша, мокро, студено, горяче, рекше земля, вода, воздух, огонь» — стихии несотворенные и вечные.<sup>95</sup>

Опровергая такую точку зрения, Зиновий Отенский вынужден сам склониться к рационалистической методологии, прибегая к аргументу, выдвинутому еще Аристотелем, а именно: противоположности не могут существовать одна рядом с другой, не уничтожая друг друга. На его взгляд, нам только кажется, что стихии никем не сотворены и пребывают изначально. В действительности этого не может быть, ибо они «сами себе супротивны и друге другому губительни суши»: вода погубляет огонь, огонь погубляет землю и т. д. И то, что они сохраняются, не погибают до конца — это всецело заслуга бога. «Яв-

<sup>93</sup> Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина: Очерки по истории биологии. М., 1960. Т. 1. С. 27.

<sup>94</sup> Цит. по: Громов М. Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1981. № 2. С. 66—67.

<sup>95</sup> Стратий Я. М. Проблема вечности мира в произведениях русских и украинских мыслителей XVI—XVII вв. // Идеиные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII—XVIII вв.). Киев, 1978. С. 65—68.

<sup>90</sup> Там же. С. 217.

<sup>91</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 502.

<sup>92</sup> Античные философы: Свидетельства, фрагменты, тексты / Сост. А. А. Аветисян. Киев, 1955. С. 79.

лено же убо есть, — утверждал Зиновий, — яко есть сила кая, возбраняющая супротивления их, возмогающая соблюдать сих от губительства самех от себе их, и уравняющая мирно сия на состояние движимым. Сия же сила единого безначального бога действо есть, от него же и бытие имут».<sup>96</sup>

Судя по всему, «самобытие мира» Феодосий выводил главным образом из идеи неизменности стихий, в чем убеждает его рассуждение о том, что все роды вещей и животных, сами по себе изменчивые и непостоянные, получают свое бытие от «непременяющихся» земли и неба (воздуха). Здесь-то и скрывался слабый пункт философских позиций древнерусского еретика, который тонко уловил Зиновий. Со ссылкой на «мужей-мудролюбцев» он писал, что это лишь по видимости стихии не изменяются; на самом же деле они подвержены изменению, и от их изменений происходит изменение всего сущего. Если бы стихии «не пременялись», не возникали бы и вещи. Источник же их изменения — «страсть»; каждая из стихий «подлежит невольным страстям, рекше нужу имать движения».<sup>97</sup> А все, что изменяется, движется, имеет начало, каковым и является бог.

Итак, Феодосий Косой, как можно догадываться, признавая абсолютно трансцендентного бога, отрицал его участие в сотворении мира, который, на его взгляд, возник «самобытно», из неизменных и вечных материальных первоэлементов — стихий. И Зиновий, обрушившись на теорию самобытия мира, своей первой мишенью избрал именно представление о неизменности стихий, усматривая в нем зародыш всяческого еретического «злобесия». При этом он, по всей вероятности, опирался на аристотелевскую критику неизменных идей Платона: если идеи неизменны, то как они могут сообщить движение вещам, причиной и образом которых они являются? По такой же схеме Зиновий полемизировал с Феодосием: если стихии «не пременяются», то как могут «пременяться» вещи, которые из них образованы? Следовательно, только по движению стихий «всяко есть и земли движение».<sup>98</sup> Но поскольку изменение, по Зиновью, так или иначе ведет

<sup>96</sup> Зиновий Отенский. Истинны показание к вопросившим о новом учении. С. 66—67.

<sup>97</sup> Там же. С. 64.

<sup>98</sup> Там же. С. 59.

к уничтожению, постольку необходимо признать, что есть бог, сохраняющий стихии и тем самым дающий бытие миру.

Пытаясь сразить Феодосия Косого на философском поприще, Зиновий в особенности стремился показать, что его учение — вовсе даже не ересь, а самое простое невежество. Древние еретики, замечал Зиновий, хотя были «мужие... и сквернии, обаче философи и словесни суще». Противопоставляя Косого и его последователей арианам, он писал: «... Арий свою ересь състави опираясь философии и многих философов поборников по себе на прение ко святым отцем приобрете... Сии же еретицы, о них же ныне слышах, их же и жабы нарекох по сему, понеже безсловеснейши свиней суть, токмо змино шептание имуть, не токмо грамотических не ведяху словес, неже и поборников мужей философов, но ниже народных грамот ведут или умеют прочитати».<sup>99</sup> Конечно, в массе своей еретики-простолоудины были неграмотны, это верно. Однако обвинять в «безсловесности» Феодосия Косого Зиновий мог, мягко говоря, лишь фигурально: кто-кто, а он хорошо знал, что ересеучитель, «в руку имея книги и тыя разгибая, комуждо писанная дая самому прочитати, и сия книги рассказывает», т. е. был человеком книжным.

И все же Зиновий отчасти прав: сила «нового учения» заключалась не столько в философских основаниях, сколько в непосредственном опровержении церковно-догматических реалий с опорой на «божественные книги». Сам обличитель, по его словам, «вострепетах весь от ужаса», когда услышал от крылошан — последователей Косого — мнение их учителя: «И рассужает от книг Косой: „Богу единому быти, а не многим, и что богу восхотети воплотитися, какоже и во чреве ему лежати женсте, и како сия достойно будет богу в месте таком калне лежати и таковым проходом проити?“».<sup>100</sup> Аргумент, что и говорить, излишне натуралистичен, но ведь и рассчитан он не на тех, кто «излиха насытишися сладости книжных» (Иларий). И все же он позволяет прийти к важному выводу: раз бог сущностно не соединим с «плотью», значит, и почитание его не должно быть обрядовым, внешним.

<sup>99</sup> Зиновий Отенский. Слово об Ипатии // ТОДРА. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 175—176.

<sup>100</sup> Зиновий Отенский. Истинны показание. С. 44—45.

Так именно и думал Феодосий Косой. Зиновий по пунктам перечислил все его «прелести», цитируя их по присланной ему православными литовцами «грамоте».

Прежде всего, ссылаясь на Новый завет, Косой признавал «незаконным» существование церковных храмов: «Не праве быти вере в вас, и бога прогневаете мнимым благочестием вашим, в церкви каменья приходите, а того в Евангелии и Апостоле не писано. Писано — апостоли на горницу въсходили, а не в церковь; не беаху бо церкви при апостолах. Едина церкви в Иерусалиме древняя, яже о разрушении Христос рече: не останет камень на камени, и прочее. Не подобает церквам ныне бывати, по разрушении древняя церкви. Ныне не церкви сия създаны, но кумирницы суть и златокузницы».<sup>101</sup>

Не подобает, учил далее Феодосий Косой, почитать иконы: «И иконы тож дель рук человеческ: очи имуть, и не видять, и прочая, и вапы помазаны и позолочены такоже, якоже и идоли, и украшени такоже. И по писанию идоли суть иконы, и в Евангелии несть писано о иконах. Грех есть почитати иконы».<sup>102</sup> О молитвах он писал: «Несть потребы молитвы творити, молитва оное едино, еже от неправды отступити, и яко бог сердца чиста токмо истязуеть, а не молитвы».<sup>103</sup> Насмехался Косой и над постными днями, спрашивая: «Кто дни разделил на постныя и не на постныя? Дни изначала богом одинакы сътворены». И вообще, что особенного в среде или пятнице — постных днях? «Несть ничтоже». Следовательно, «и еже ясти мяса по вся дни ничтоже есть».<sup>104</sup> Легко заметить, что Феодосий Косой шел здесь не просто «от божественных книг»; в его критике присутствует и рационалистическое начало, выраженное в форме остроумного недоумения, риторического вопроса или обычного житейски понятного восклицания. И все это давалось на фоне абсолютной убежденности в собственной правоте, отчего будило мысль, просветляло.

Подвергал критике Феодосий Косой и другие церковные таинства и обряды: культ святых, священство, причащение, покаяние, поклонение кресту и т. д. Кроме того, «не подобает, — заявлял он, — много почитати рожшую

Христа»: во-первых, сам Христос — простой человек, а вторых, и та, которую называют богородицей, «яко же и вси жены, тако же и она».<sup>105</sup>

Словом, Феодосий Косой не оставил камня на камне от всего здания христианской церкви, основой и сутью истинной веры он провозглашал только моральное совершенство и «правду». Человек должен быть свободен и по своей совести, и по общественному положению. Никто не вправе требовать от него покорения — ни светская, ни духовная власть, само существование которых противно божественным заповедям.

Формулируя свое программное положение, древнерусский еретик утверждал: «В церквах же попы учать по книгам и по уставам их человеческая предания, и повелеваот себе послушати, и земских властей боятися и дани даяти им. Не подобает же в христианах властем быти и воевати. Писано: „От взымающаго твоя не истязуй...“. Не подобает же повиноватися властем и попом, понеже пишеть: „Не нарицайтеся наставницы: един есть ваш наставник Христос...“. И по сему мы сынове божии, яко истину никто же тако позна, яко же мы; не имущии же нашего разума, внешни суть и пси».<sup>106</sup>

Таким образом, учение Феодосия Косого и на самом деле было «новым» на Руси. В нем антицерковная идеология была лишь моментом, частью более широкой социально-политической доктрины — антифеодальной, возвышавшейся над религией вообще. Зиновий Отенский не из апологетического усердия обвинял Феодосия в безбожии; он знал, что говорил. Сам Феодосий, разумеется, и не думал отвергать религии; подобно всем средневековым еретикам, он нападал на господствующую церковь во имя восстановления раннехристианского вероучения и связанного с ним идеала равенства. Но он заходил слишком далеко в столкновении основ вероучения, придавая ему черты совершенно радикальной системы. Ведь евангельскую веру он рассматривал исключительно в качестве «духовного разума», т. е. попросту подменял ее человеческим разумом, превращал откровение в нечто совершенно рациональное и безусловно единое и общезначимое. Именно из идеи универсальности, общезначимости божественного откровения Феодосий Косой выводил принци-

<sup>101</sup> Зиновий Отенский. Послание многословное. М., 1880. С. XII.

<sup>102</sup> Там же. С. XIV.

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> Там же. С. XV.

<sup>105</sup> Там же. С. XVIII.

<sup>106</sup> Там же. С. XVI—XVII.



пиальное заключение о равенстве всех людей и всех народов. Он говорил «про вся веры, иже суть в всех языках, яко вси людие едино суть у бога, и татарове, и немцы, и прочии языцы».<sup>107</sup>

Таков был завет, проповеданный Феодосием Косым, недавним «рабом», освободившимся из неволи «мужеством и разумом» своим, бросившим клич всем «срабным» подняться на борьбу, разрывая тяжкие вериги обособляющих народы религий и вер. Он и его единомышленники были предтечами крестьянских восстаний в России XVII и XVIII вв.

### 3. Исихазм и мистическая фронда нестяжательства

**Сущность и основные черты афоно-византийского исихазма.** Разгром антицерковных движений, направленных главным образом против усиливавшейся иосифлянской церкви, не снял с повестки дня основной вопрос — о взаимоотношении светской и духовной власти. Поддержка иосифлян имела первостепенное значение для централизуемого государства, но иосифляне не представляли всей церкви; им противостояла влиятельная, глубоко связанная с удельно-боярской оппозицией, монастырская группировка, сосредоточившаяся в Заволжье. Из этой среды и вышло нестяжательство, которое явилось выражением феодально-охранительных тенденций церкви, оказавшейся под угрозой подчинения светской, великокняжеской власти. Продолжая линию Феодосия Печерского, «заволжские старцы» значительно углубили мистико-аскетические стороны его учения, внесли в него концептуализированные схемы афоно-византийских исихастов XIII—XIV вв., главным образом Григория Синаита и Григория Паламы.

Первый из них, Григорий Синаит (ум. 1342 г.), признавал целью человеческой жизни достижение «первобытной чистоты», т. е. райского совершенства праотца Адама. Трудным здесь, на его взгляд, состоит в том, что над «плотским человеком» главенствует «чувственность», делающая его душу вожделеющей и «страстной». Возвратить «потерянное» можно лишь посредством веры, которая прямо вводит в общение с богом. В вере человек «взи-

рает» на бога и от него получает божественные мысли. Вместо книг он имеет тогда дух, и сам бог непосредственно научает его «введению». Для укрепления же веры Синаит настоятельно советовал постоянно контролировать проявления душевной жизни, следить за ее чистотой и богонаправленностью.

Душа, по мнению Синаита, состоит из трех частей: словесной, яростной и похотной. Каждой из них свойственны свои «согрешения». Согрешения словесного суть ересь, хула, страсть; яростного — ненависть, злопамятство, зависть; похотного — чревоубыдание, блуд, стяжательство, любовь к славе. Для избавления от названных согрешений богослов рекомендовал такие «целительные» средства, как укрепление веры, молитву, благодарение богу, воздержание от чувственных удовольствий, злострадание, желание смерти и т. п.

Далее Синаит рассматривал «помыслы души» или «мысленные согрешения»: «прилог», «сочетание», «страсть» и «борение». «Прилог» — это такое согрешение, когда человек совершает тот или иной богопротивный поступок бессознательно, исключительно под влиянием внешнего побудительного мотива: «се убо... не в нас есть». «Сочетание» — это уже сознательное обожание мира, «поучение и собеседование о мирском по нашей собственной воле». Следовательно, с этого момента начинается отход человека от бога. «Страсть» в качестве психологического состояния характеризуется тем, что человек не только согрешает сознательно, но и «мечтает» о самом согрешении: для него становится «обычаем» совершать богопротивные дела. «Борение» — это своеобразный психологический рубеж, по достижении которого человек вследствие прежних своих согрешений начинает размышлять о «спасении». Если он признает себя заблуждавшимся, то приступает «ко убению страсти». Но если под влиянием «мирского» он не обнаруживает в себе ничего греховного, тогда через «слог» («слог же есть преклонение помысла ко страсти») возвращается к своей прежней страсти, т. е. сознательному и «мечтательному» обожанию мира, и уже прямо приступает к «действию», совершает «само деяние».<sup>108</sup>

Итак, «мысленные согрешения», рождающиеся из «любви» к чувственному миру, предваряют все другие

<sup>107</sup> Там же. С. XV.

<sup>108</sup> Сочинения Григория Синаита. — Рукописное отд. БАН. 17.9.6. (Толст. 29), л. 64—65.

богопротивные поступки. Посему искоренение их, с точки зрения Синаита, составляет жизненную задачу верующего человека, ибо лишь на «чистую» душу, свободную от каких бы то ни было земных помыслов, может излиться «фаворский свет», сияние божественной славы.

Дальнейшая разработка исихастской теологии принадлежит Григорию Паламе (1296—1359). Он прославился преимущественно как критик «латинства» и его идеолога Фомы Аквинского.

Палама выступил против католического теолога прежде всего за его аристотелизацию христианского вероучения. Латинский богослов и учитель Фома и прочие последователи Аристотеля, писал он, не только ополчаются против святых и духоносных отцов церкви, но и преступают заповеди апостола Павла, пытаясь найти истину с помощью силлогизмов Аристотеля. Ведь бог презрел премудрость века сего, он упразднил разум и избрал в последователи себе слабых умом и немощных. Посему напрасно хлопочут они о премудрости эллинской и омрачают ею свет и смысл собственной души. «Не бо апостоли, — резюмировал Палама, — силлогизмами Аристотеля нам веру предаша, но святаго духа силою...»<sup>109</sup> Разум и вера не могут «сопребывати вкупе»: разум убивает веру. Фома Аквинский, по мнению исихаста, сделал веру объектом простого изучения и познания, низвел ее до уровня человеческих представлений.

Византийский богослов критиковал Фому Аквинского и за то, что, по его учению, чувственные вещи заключают в себе «божественного подобия след». Он считал кощунством познание бога на основе наблюдений видимого мира. С его точки зрения, природное и божественное несовместимы; они абсолютно противоположны. Всякое естество в высшей степени чуждо божественной сущности. Ибо, констатировал Палама, если бог естество, то все остальное не есть естество; если же каждое из остального — естество, то он (бог) не есть естество, как он даже вообще не есть, если другие существа суть; если же он есть существующий, другие же не суть существующие.<sup>110</sup> Отсюда следовало, что бог по существу своему не может

быть признаваем творцом мира; последний возник не вследствие божественного деяния, но в результате действия «несотворенной энергии», хотя и исходящей от божества, тем не менее отличной от него.

Понятие «несотворенной энергии» занимало центральное место в учении Паламы. Оно, с одной стороны, полностью вытеснило бога из сферы познания, постулировало неприменимость природных атрибутов к определению сущности сверхъестественного, а с другой — служило чем-то вроде «доказательства» бытия бога: кто отвергал энергию, тот фактически отрицал существование всевышнего. Палама установил виды различий божественной сущности и энергии. Прежде всего энергия происходит из сущности. Далее, сущность и энергия различаются, как все непознаваемое и познаваемое. Поэтому божество неизменно, а даются названия его энергии. Следовательно, божественная сущность некоторым образом выше энергии.

Кроме того, божественная сущность, согласно Паламе, проста, неделима и едина. Напротив, энергия, во-первых, многообразна и множественна, и, во-вторых, она делится, но не сама по себе, а в соответствии с силой нижележащих. Наконец, божественная энергия характеризует божественную сущность, энергию же характеризуют и обнаруживают творения.

Главным в исихастской теологии оказывается «созерцание» божественной энергии. Для этого не требуется какое-либо интеллектуальное усилие. Человек обнаруживает энергию в себе самом, но не благодаря размышлению, а при помощи обрядового «самоуглубления», безмолвия. По определению Паламы, «безмолвие есть оставление ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших... это и есть истинное делание, восхождение к истинному созерцанию и ведению бога».<sup>111</sup>

Наряду с безмолвием исихасты-паламиты практиковали также «слезы теплые» и «удержание дыхания». Это, на их взгляд, позволяло собрать ум в «единовидную стяженность», приучить его «не отходить на окружающее», сделать способным к «сосредоточению на едином», т. е. божу.

Таковы основные черты исихастской теологии, существовавшей в Византии на протяжении последних пяти веков ее истории.

<sup>109</sup> Палама Григорий. Книга против латин. — Рукописное отд. БАН. Арх. 773 (с. 141), XVII в. Л. 57.

<sup>110</sup> Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1936. 8. С. 111.

<sup>111</sup> Там же. С. 113—114.

В нашей литературе имеются две точки зрения на исихазм. Одни исследователи признают его идеологией оторванного от общества монаха-пустынника, который враждебен всему новому в мире, в том числе и пробивавшим дорогу гуманистическим веяниям.<sup>112</sup>

Другие, напротив, считают исихазм своеобразной разновидностью гуманизма, называют его «типично предвозрожденческим явлением».<sup>113</sup> А. И. Клибанов вообще полагает, что исихазм — это «философская концепция в теологической зашифровке», концепция, замкнутая «в общей схеме неоплатонической философии» и пользующаяся «многими ее категориями». «В условиях ограниченности источников философской мысли, как, например, в России в XIV в., — отмечает автор, — не только Псевдо-Дионисий Ареопагит, но и Григорий Синаит и Григорий Палама расширяли умственный кругозор читателя, вводили его в сферу идей, так или иначе связанных с античной и эллинистической философией».<sup>114</sup>

Недостатком такого подхода к исихазму является чисто формальное сопоставление исихастской теологии с античной философией, в частности, с Платоном и неоплатонизмом.

Выше уже говорилось о существенных отличиях восточной патристики от неоплатонизма. Вернемся, однако, к проблеме еще раз. Как справедливо пишет Н. С. Мудрагей, «хотя средневековая оценка сверхчувственного мира как единственно достойного объекта изучения совпадала с платоновской, теоретико-познавательное отношение к этому невидимому миру было в средние века прямо противоположно платоновскому».<sup>115</sup> Так, Платон, а вслед за ним и неоплатоники были убеждены, что сверхчувственное, мир идей — это сфера рационального познания, а не ощущений, психологических состояний. Правда, для них имело значение и «безумие», т. е. своего рода отвлечение от ума, чистое, нерассуждающее проро-

чество. Согласно Платону, «бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению», но осознание сути самого пророчества — дело мысли, ума, рационального постижения. «Не тому же, кто безумел и еще пребывает в безумии, — резонно замечал Платон, — судить о собственных видениях и речениях!».<sup>116</sup> Исихасты думали иначе. С их точки зрения, только божественно рожденное безумие, иступление способно проникнуть в тайны «божественного мрака»; они не признавали никакого рационального объяснения того, что делается в состоянии экстаза, умопомрачения. Поэтому, отвергая разум, они делали акцент на ощущениях, придавая им роль проводников «фаворского света», «божественной энергии». Стало быть, исихазм в философском плане — полная противоположность платонизма и неоплатонизма; он отсекает в них главное — их рационализм, ориентацию на теоретическую, умственную рефлексию. Этим и объясняется тот факт, что «исихазм представлял собой реакцию на возрождение в Византии рационализма и интереса к Аристотелю. Для него характерно резко враждебное отношение к Аристотелю и арабской науке».<sup>117</sup>

В свете сказанного трудно признать исихазм проводником античной и эллинистической философии. Конечно, в нем так или иначе присутствовали философские реминисценции классической эпохи, но они служили иным, чуждым самой философии, целям, утверждали презрение к миру, человеческому разуму. Исихазм не заключал в себе никакой культурообразующей силы, никакого зародыша гуманистического мировоззрения. Победа его в Византии привела к тому, что «страна до конца осталась средневековой».<sup>118</sup>

Такую же роль отводило исихазму нестяжательское монашество и на Руси.<sup>119</sup> Нестяжатели, как известно, в од-

<sup>112</sup> История Византии: В 3-х т. М., 1967. Т. 3. С. 248.

<sup>113</sup> Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. М., 1960. С. 135.

<sup>114</sup> Клибанов А. И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. М., 1971. С. 86.

<sup>115</sup> Мудрагей Н. С. Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье // Вопр. философии. 1982. № 9. С. 112.

<sup>116</sup> Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 517.

<sup>117</sup> Голенищев-Кутузов И. Славянские литературы: Статьи и исследования. М., 1973. С. 23.

<sup>118</sup> Прохоров Г. М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // ТОДРА. Л., 1979. Т. 34. С. 4.

<sup>119</sup> Распространение исихазма на Руси находится в прямой зависимости от укрепления монашества, чему в немалой степени способствовала политика Золотой Орды. Так, если с XI по XIV в. на всей Руси возникло всего около девяноста монастырей, то в XIV в. в одной лишь северо-восточной Руси их открылось до 80. (Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 525).

ном пункте сходились с еретиками: подобно последним, они протестовали против церковного мздоимства и украшения храмов, требовали удешевления культа. Однако это не означало, будто они стояли за коренной пересмотр социальной программы церкви, ее вероисповедных догматов и законоположений. Их насущной задачей было не разрушение, а реформирование; они ратовали за возрождение древнепечерского «благочестия»,<sup>120</sup> за аскетизацию церкви, внедрение в ее быт афоно-исихастской обрядности. Этим они надеялись укрепить позиции церкви, подорванные еретическими выступлениями народных масс, и тем самым сохранить ее независимость и даже превосходство над великокняжеской властью в обстановке усиливающейся московской централизации.

**Логико-психологическая теория Нила Сорского.** Начало религиозно-философскому обоснованию нестяжательской идеологии было положено Нилом Сорским (1433—1508), которого уже младшие современники называли «великим старцем». Он происходил из боярского рода Майковых и в юности жил в Москве, занимаясь переписыванием богослужебных книг. Приняв постриг, Нил совершил паломничество на Святую Гору, где познакомился с идеями Григория Синаита и Григория Паламы и стал их ревностным последователем. В этом отношении он напоминал Антония Печерского; подобно последнему, он по возвращении с Афона отверг существующие формы монашеского подвижничества и основал собственный скит — на реке Соре. После него остались «Предание и устав» — сочинение, посвященное вопросам монастырской жизни, и несколько посланий к разным лицам.

Сущность воззрений Нила Сорского сводится к следующему. Всякое дело, писал он, необходимо начинать с размышления («всехъ действующихъ мудрованию предваряти»), так как «без мудрования и доброе на злобу бывает ради безвременства и безверия».<sup>121</sup> Назначение же «мудрования» — очищение ума от «помыслов», возникающих под действием реального мира. Для облегчения

<sup>120</sup> Антоний и Феодосий Печерские для нестяжателей — это «ро-сейская земля здешние наши начальницы и чудотворци» (Кавалова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 233).

<sup>121</sup> Нила Сорского предание и устав // Памятники древней письменности и искусства. 1912. 179. С. 85.

дела идеолог нестяжательства специально исследовал происхождение идей и их влияние на развитие страсти. При этом он исходил из классификации «согрешений души» Григория Синаита, переводя ее из плоскости психологической в плоскость логическую.

Благодаря чувствам, рассуждал Нил, в сердце человека вносится «образъ прилучшагося» (предметной действительности), который затем «объявляется» уму. Этот первый акт познания он обозначает термином «прилог». Характеризуя его содержание, Нил писал: «Сие же просто рещи: кая любо мысль на умъ человеку принесена будетъ», т. е., попросту говоря, обычная мысленная констатация того, что входит в сферу ощущений. Ум может и забыть «образъ прилучшагося», оставить его без внимания. Но если он заинтересовывается тем, что «не в насъ», тогда происходит «сочетание» или, иначе, удержание («приятие») мысли о внешнем объекте. Присовокупление же к ней волевого компонента приводит к «сложению». В этом случае человек «мыслене в мале сложить въ мысли своей тако быти, якоже глаголетъ вражии помысль». Другими словами, ум наполняется «образомъ прилучшагося», проникается «съластнымъ помысломъ» о нем. Последующим движением ума является «пленение», т. е. моральная оценка помысла, превращение его в источник деяния, поступка. Отныне в человеке прекращается всякая внутренняя борьба, исчезает сомнение, он окончательно утверждается в принятом решении. Пленение, наконец, переходит в «страсть», которая непосредственно руководит практической реализацией мысленного выбора. Страсть формирует «нравъ» человека, его жизненные позиции.

Такова логико-психологическая теория Нила Сорского. Определяющим в ней являлся прилог, ибо, как считал сам автор, «первымъ входъ, вторымъ вина бываетъ».<sup>122</sup> Поэтому от содержания прилога зависит поведение человека, направление его деятельности. Если это «образъ прилучшагося», верх берет «бесовское», если же «страх божий» — побеждает «духовное». «Мудрование» как раз и заключается в отборе для ума «благопотребныхъ» впечатлений, способных пробудить в нем «мечтание» о божественном, вечном.

<sup>122</sup> Там же. С. 16—21.

В данной связи Нил рассматривал и вопрос о священном писании как источнике богооткровенной истины. Потребность в этом вызывалась тем, что древнерусские переписчики книг, несмотря на исключительный пиетет к старинным переводам церковных сочинений,<sup>123</sup> под влиянием политических стремлений нередко вносили изменения и даже дополнения в священное писание.<sup>124</sup> Вот почему Нил, несомненно, хорошо знавший обо всем этом, доказывал: «Писания бо многа, но не вся божественно суть».<sup>125</sup> Он призывал к вдумчивому отношению к церковным текстам, чтобы «не заблудити истиннаго пути». Ссылаясь на собственный опыт, «великий старец» разъяснял:

И наипаче испытую божественная писания: прежде заповеди господня и толкования их и апостольская преданна, та же и жития и учение святых отец — и тем внимаю. И яже съгласно моему разуму и благоугождению божию и к пользе души препишу себе и теми поучаюся, и в том живот и дыхание имею... И аще что лучится творити ми, аще не обрящу то в святых писаниях, отлагаю се на время, дондеже обрящу. Понеже по своей воли и по своему разуму не смею что творити. А аще кто духовною любовию прилепляется мне, та же съветую делати...<sup>126</sup>

Всего более испытываю божественные писания: прежде заповеди господни и толкования их, затем жития и учения святых отцов — внимаю и им. И если не противоречит сказанное моему разуму и благоугождению божию, принимаю это на пользу душе и тем поучаюсь, и в том нахожу жизнь, свое дыхание... А если случится мне совершить что, не принимаюсь за дело до тех пор, пока не найду о том наставлений в святых книгах. По своей же воле и по разуму не смею приступать ни к чему. И кто с духовной любовью последует мне, советую им поступать так же.

<sup>123</sup> О том, сколь велик был на Руси пиетет в отношении к старинным переводам церковных сочинений, видно из слов М. Медоварцева, исправлявшего тексты по указанию Максима Грека: «Загладила две строки, а впред гладыи посумнелся есмь... не могу... заглаживати, дрожь мя великая понмала и ужас на мя напал» (Судные списки Максима Грека и Исаака Собака / Изд. подгот. Н. Н. Покровский; Под ред. С. О. Шмидта. М., 1971. С. 106).

<sup>124</sup> «... Мнози книжници во иноцех, — указывала «Валаамская беседа» (1551 г.), — по диявольскому наносному умышлению из святых божественных книгах и из преподобных жития выписывают, и выкрадывают из книг подлинное преподобных и святых отец писание, и на тож место в теж книги приписывают лучшая и полезная себе, носят на соборы во свидетельство, будтося подлинное святых отец писание» (Моисеева Г. Н. Валаамская беседа — памятник русской публицистики середины XVI века. М.; Л., 1958. С. 167).

<sup>125</sup> Послания Нила Сорского // ТОДРА. Л., 1974. Т. 29. С. 140.

<sup>126</sup> Там же. С. 142.

Итак, хотя Нил Сорский в принципе не отвергал рационализм, тем не менее он во всех случаях требовал «съгласия» разума человеческого с божественным откровением, что по сути дела означало «очищение» ума от мирских «страстей», приведение его в состояние непрерывной готовности к усвоению церковных заповедей.

Идеолог нестяжательства проводил чисто исихастский взгляд на «спасение». Как и его афонские наставники, он акцентировал внимание на аскетизации ума, связывая это прежде всего с «оставлением мира». Он так прямо и заявлял: «Хотя же поучатися благоугождению божию, должен есть отступить мира». Если человек этого не делает, его будут преследовать «образы нещии и начертания мира», а посему он «не может трезвено пребыти в молитве и божим волям поучатися».<sup>127</sup> Оттого, согласно Нилу, подавление в себе всякого интереса к земному является первым шагом на пути богоугодных деяний. Для достижения этого он предлагал «рукоделние», физический труд: «... сим бо лукавыя помыслы отгоняются».<sup>128</sup> Следовательно, труд осмысливался им в контексте монашеского аскетизма: он должен был искоренить в человеке общественные инстинкты и научить его любить «безмолвие», иначе уединение, отшельничество. Это и есть «путь правды», который приводит «страдальцев... в живот вечный».<sup>129</sup>

Как и все исихасты, Нил Сорский много рассуждал о «слезах теплых», очищающих душу и просветляющих ум. Это излюбленное им «слезное» видение мира представляет собой уровень мирозерцания, характеризующийся сознанием тщеты мира, стремлением к внемирному воскресению, «жизни в боге». Плач выражает понимание на полюсе реального бытия, но это понимание лишено значения, оно не включает никакого эмпирического содержания и потому не нуждается в логическом обосновании. В плаче сосредоточено отрицательное чувство, страх,

<sup>127</sup> Там же. С. 140.

<sup>128</sup> Там же. С. 137.

<sup>129</sup> Там же. С. 137, 138, 143. Кроме «рукоделна», Нил Сорский предлагал также заучивать наизусть евангельские тексты («изучай что от писания из уст, в том ум полагаа: и сна възбраняють к нам вход нашествна бесовьскаго») и всячески уклоняться от «обычных друзей беседы» («съхраняй же ся от бесед, и слышания, и зрений неподобных, иже въздвижут страсти и укрепляють нечистыя помыслы, и бог поможет ти») (Там же. С. 137).

который и провозглашается началом истинного знания — бога. Он в каком-то отношении эквивалентен рассуждению и вместе с тем представляет его отрицание. Как через рассуждение приходит разумение, так через плач утверждается благоразумие. Разумение есть раскрытие тайны, благоразумие — умолчание о ней, признание ее неподвластности. Но неподвластность, непостижимость не омрачает ум, напротив, уравнивает его, освобождая от словесных форм. Поэтому у Нила Сорского плач то же, что молитва: он укрепляет в вере, плодит спасение.<sup>130</sup>

Итак, в воззрениях заволжского старца ключевое ядро составляла критика с позиций мистики тех «нестроений» церкви, которые привели ее к расколу и вызвали широкое антицерковное движение народных масс. Нил Сорский мечтал об аскетизации церкви, надеясь таким образом вывести ее из орбиты светского влияния, добиться ее освобождения от великокняжеской власти. Это сближало его с удельными силами, ставило в ряды феодально-боярской оппозиции.

**Социальные и политические идеи Вассиана Патрикеева.** В полный голос полемика нестяжателей с иосифлянством зазвучала в сочинениях Василия Ивановича Патрикеева.<sup>131</sup> Прямой потомок великого князя литовского Гедимина по отцу и великого князя московского Василия Дмитриевича по матери, он за участие в династической борьбе на стороне внука Ивана III Дмитрия был сослан в 1499 г. великим князем Василием Ивановичем в Кирилло-Белозерский монастырь и насильно пострижен в монахи под именем Вассиана. Важной вехой в жизни разжалованного воеводы стало знакомство с Нилом Сорским (скит последнего находился в 15 верстах от монастыря). Приобщение к учению нестяжателя позволило ему в какой-то мере вновь заняться мирскими проблемами, окунуться в политику.

В сочинениях Вассиана Патрикеева не нашел прямого отражения вопрос о взаимоотношениях светской и духовной власти. Это породило противоречивые суждения о политических ориентациях инока: его и зачисляли в лагерь феодальной оппозиции, и признавали сторонником

<sup>130</sup> Нила Сорского предание и устав. С. 71—78.

<sup>131</sup> Биографию Вассиана Патрикеева см.: Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 36—77.

централизованной государственности. На наш взгляд, ближе к истине первая точка зрения.<sup>132</sup> Интерес Вассиана к нестяжательским идеалам монашеского самосовершенствования и аскетизма никогда не был самодовлеющим. Он обратился к ним только из политических соображений, имея в виду дискредитацию своих идейных противников — иосифлян, в особенности их учения о «богоустановленности» самодержавия, которое стало идеологической опорой объединительной политики Московского государства.

Полемизируя с иосифлянством, Вассиан Патрикеев выделял в нем наиболее уязвимые в плане общественного престижа моменты: «сребролюбие и славолубие», положение монастырских крестьян и отношение к еретикам. Иосифляне, писал он, омрачили «очеса разумная» и потому «недобре мудрствуют» о заповедях Христа: «Аще бо с духовным мудрованием и умным прилежанием прочли бы бысте, издавна ся убо исправили бысте».<sup>133</sup> Согласно Вассиану, иночество есть подражание «бесплотных жительству», «волная ненависть и отвержение естества, полученна ради преестественных».<sup>134</sup> Призывая монахов вслед за Нилом Сорским «безмольвствовати и рукоделием своим и трудом питатися»,<sup>135</sup> он вместе с тем монашеское отречение от мира трактовал как отказ от «гражданства» вообще. «Небесному царю воини быхом, — рассуждал князь-инок, — волею горняя да мудрствуем, идеже царь наш. Гражданство бо, рече, наше на небесах есть. Да не останемся в земных узах».<sup>136</sup> Следовательно, отрицание Вассианом земного «гражданства» было обусловлено его неприятием централизованной власти. Мечтая о сохранении удельной системы, он по существу проводил феодальный космополитизм реакционного боярства.

Идеологически заостренным был подход нестяжателя и к защите смердов. Резко осуждая бесчеловечную эксплуатацию крестьян в монастырских вотчинах, Вассиан Патрикеев писал о монахах, подразумеваемая при этом иосифлян: «Мы же единаче сребролюбием и несытостью по-

<sup>132</sup> Противоположная точка зрения представлена в кн.: Казакова Н. А. Очерки истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 120.

<sup>133</sup> Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 264.

<sup>134</sup> Там же. С. 256.

<sup>135</sup> Там же. С. 257.

<sup>136</sup> Там же. С. 262.

беждены, живущаа братна наша убогна в селех наших различным образом оскорбляем их, истязанми неправедными обидяще их, и леть (подать) на леть и лихву (процент) на лихву на них налагающе, милость же нигде же к ним показуем; их же егда не возмогут отдать лихвы, от имени их обнажихом без милости, коровку их и лошадку отъемше, самех же с женами и детьми далече от своих предел, аки скверных, отгнахом; неких же и князьских власти предавше, истреблению конечному подложихом».<sup>137</sup> Спору нет, картина монастырского произвола, крестьянской нужды и бесправия нарисована Вассианом талантливо, ярко, с глубоким знанием реальной ситуации. Но «радея» о монастырских смердах, он в то же время оставался совершенно равнодушен к судьбам остального крестьянства. «Крестьянский вопрос» имел для него чисто пропагандистское значение и не выходил за рамки антииосифлянской полемки.<sup>138</sup>

Столь же специфичной была его проповедь гуманного отношения к еретикам. Победившие иосифляне, преследуя инакомыслящих, не были особенно разборчивы в средствах. Они провозгласили, что «едино есть, молитвою и оружием убивати супротивляющаяся закону Христову»,<sup>139</sup> и не преминули воспользоваться этой формулой на практике: в городах то и дело стали возжигаться костры для «очищения» душ грешников от еретического «злосесия». Защищая право еретиков на «милость», Вассиан доказывал, что сын божий «грешных ради... воплотися», а посему «не подобаесть убо убивати еретика».<sup>140</sup> Это заключение он основывал на евангельской заповеди любви и милосердия.<sup>141</sup> Ни о каком свободомыслии, разумеется,

<sup>137</sup> Там же. С. 258.

<sup>138</sup> «Показ эксплуатации монастырских крестьян, — отмечает Н. А. Казакова, — нужен был Вассиану как один из вопиющих примеров стяжательской деятельности монастырей и отступления иноков от их обетов» (Казакова Н. А. Очерки истории русской общественной мысли. С. 136).

<sup>139</sup> Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 274.

<sup>140</sup> Там же. С. 270.

<sup>141</sup> Вассиан писал: «Аще ли кто речет, приведя от ветхаго закона к новому закону Христову, что еретиков казнити лютыми казнями, убивати, — и мы противу сему речем: Аще от ветхаго закона и к новому закону что приведено от святых христовых уст, от Еуангелна, и от апостольских посланий по Апостоле, и от святых правил седми собор, и от поместных — сие приемлем. Аще ли кто же что ново введет или что приложит, или уложит, кроме

князь-инок не помышлял. Еретик и в его глазах был человеком опасным, заслуживающим наказания. «... Не убивати еретиков, глаголем, — писал он, — но или в темнице затворити их, или в заточение отсылати, откуда же не возможно прочее будет им вредити простенших».<sup>142</sup> Таким образом, «чистота» православия и для Вассиана стояла на первом плане: здесь он вполне сходилась со своими противниками. Защищая еретиков, он руководствовался не человеколюбием, не гуманизмом, а политической конъюнктурой, выгодами удельной оппозиции.

На церковном соборе 1531 г. Вассиан Патрикеев был обвинен в том, что он «сам еси мудрствовал, иных поучал своему мудрованию, глагола тако: Плоть господня до воскресения нетльенна». Нестяжатель не возражал: «... как дотоле говорил, так и ныне говорю — плоть господня нетленна, до гроба и во гробе нетленна».<sup>143</sup> Иосифляне интерпретировали его суждение в смысле отрицания им человеческой плоти Христа («несть во Христе двою естество, божества и человечества, но едино естество все божества»).<sup>144</sup> Отсюда, по их мнению, следовало, что сын божий воплотился не «по истине», а только «по мечтанию»,<sup>145</sup> и что, следовательно, нет никакого воскресения мертвых. «И аще нетленна и бесмертна плоть, — спрашивали они на Соборе, — како распясь, како пригвоздися, како кровь истче, како копием прободеса, како умеретьвися, како воскресе? Нетленное бо и бесмертное не умирает, и аще не умирает, то уже не воскреснет, но всегда нетленно и бесмертно пребывает».<sup>146</sup> Вассиан, конечно, не заходил так далеко в своем утверждении о нетленности плоти сына божия. Оспаривая ортодоксальное учение о двух природах Христа, он добивался лишь большей спиритуализации церковной теологии, усиления в ней

Еуангелна, и Апостола, и святых правил — и в святых правилах сего иносязычника и мытаря именует и проклятию предает» (Там же. С. 274).

<sup>142</sup> Там же. С. 271. Он и об иосифлянах писал, что их учение — «от попа римскаго, от Навата еретика» (Там же. С. 277). Нетрудно догадаться, что, поменяясь они местами, и гонимые оказались бы «стяжателями»: моральные понятия у тех и других были совершенно одинаковыми!

<sup>143</sup> Там же. С. 298.

<sup>144</sup> Там же. С. 309.

<sup>145</sup> Там же. С. 311.

<sup>146</sup> Там же. С. 318.

мистического начала, при этом он действовал в духе византийского исихазма, воспринятого им от Нила Сорского.

Основу последнего, как известно, составлял новозаветный паулинизм с его категорическим неприятием «плоти». В посланиях апостола Павла проводится строгое различие двух «тел» — «душевного» и «духовного», Адамова и Христова. «Первый человек — из земли, перстный, — сказано в одном из них, — второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного. Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать царства божия, и тление не наследует нетления».<sup>147</sup> Данный тезис по преимуществу определял богословские и политические установки исихастов, стремившихся к церковной автономии.

На Руси подобные воззрения проповедовали еще киево-печерские старцы. В этом убеждает «Послание» Климента Смолятича, где по поводу последних говорится, что они «стыдятся» признавать совершенное плотское вочеловечение бога. «Всяко бо, — возражая им, утверждал митрополит-русин, — идеже бог, то несть греха».<sup>148</sup> Для софийских книжников не являлось секретом, что печерское «монофизитство» в конечном счете лишь вуалировало неприятие ими великокняжеской власти, светских наук и философии. К нему как раз и восходит учение Вассиана Патрикеева о нетленности плоти Христа, выразившее мистический критицизм исихастующего публициста.

Учение Артемия Троицкого об истинном и ложном разуме. К лагерю нестяжателей принадлежал и знаменитый Артемий Троицкий. Год рождения Артемия неизвестен. По всей видимости, примерно в конце 30-х — начале 40-х гг. XVI в. он принял монашество и первоначально жил в Псковском Печерском монастыре. Оттуда он позд-

<sup>147</sup> I Кор. V, 47—52. В другом месте апостол Павел заявляет, что, «водворясь в теле (душевном. — А. З.), мы устранны от Господа» (II Кор. V, 6). Вера в Христа, на его взгляд, делает ненужным ни различие вер и положений, ни даже различие полов: «Ибо все вы — сыны божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившись, во Христа облечлись. Нет уже иудея, нет язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. III, 26—28).

<sup>148</sup> Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича. СПб., 1892. С. 107.

нее переселился в заволжские пустыни, где познакомился с учением Нила Сорского. Слава об этом умном, начитанном монахе и притом человеке строгой жизни дошла до царя Ивана IV, который назначил его игуменом Троицкой обители. В 1553 г. Артемий по оговору еретика Матвея Башкина был осужден церковным собором на заточение в Соловецкий монастырь. В соборном приговоре было сказано: «Пребывати же ему внутри монастыря съ великою крепостию и множайшимъ хранениемъ, заключену же ему быти въ некоей келье молчательне, да яко я тамо душевредный и богохульный недугъ отъ него ни на единого же да не распространится; и да не беседует ни съ кемъ же, ни съ церковными, ни съ простыми того монастыря, или иного монастыря мниха; но ниже писаниемъ глаголати ему къ кому, или учити кого, или инако мудрование имети, или к некимъ послание посылати, или от некихъ послание принимати...».<sup>149</sup> Но, несмотря на все эти строгости, Артемию удалось бежать в Литву. В этот период своей жизни он выступал активным защитником «правоверий» в борьбе с «люторскими учителями», протестантизмом. От Артемия до нас дошло 14 посланий; в числе его корреспондентов были царь Иван IV, князь Андрей Курбский, Симон Будный и др.

В своих посланиях Артемий особенно много рассуждал о происхождении ересей. На его взгляд, основу их составляют заблуждения, происходящие от неправильного понимания священного писания. «Всяка ересь, — писал он Ивану Грозному, — и прелесть бесовская и житие растленно привийде отъ еже не ведати известно разумъ божественныхъ писаний».<sup>150</sup> Разбирая вопрос о разумении божественных книг, Артемий сформулировал учение об истинном и ложном разуме.

Разум, с его точки зрения, тричастен («три бо съставления суть разумъ человекомъ»), т. е. включает в себя плотское, душевное и духовное. Соответственно этому каждый человек «словесно» предстает в трех лицах.

Отъ плотскаго убо лица сгда глаголетъ человекъ, ничимъ же разнствуетъ отъ скота и подобная. И яко отъ душевнаго

Когда плотская часть ума говорит в человеке, ничем не отличается он от скота и подобного. Когда же говорит душев-

<sup>149</sup> Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906. С. 76.

<sup>150</sup> Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 1384.



глаголетъ, и ничто ино подь солнцемъ благо въ всемъ послещении человеку, токмо ясти и пити. И яко оть лица духовнаго глаголетъ, лучше есть понги въ домъ плача, нежели въ домъ пира.<sup>151</sup>

Отсюда ясно, что истинной является только духовная часть человеческого разума, ибо объект ее рассмотрения — божественное, тайное. И первое место в ней принадлежит вере, которая влечет за собой «страх божий». Под воздействием этого страха в человеке пробуждается осознанное желание действовать в соответствии с церковными заповедями. Таким образом, в нем «рождается... разумъ духовный», во всем имеющий «свидетельство... отъ божественных писаний» и, следовательно, ни в чем не могущий быть «спротивенъ» им. Духовный разум всецело заглушает действие двух первых частей ума (плотской и душевной) и благодаря этому приводит человека к богосыновству.<sup>152</sup>

Если же человек не упражняет себя в вере, не испытывает своих помышлений и, не ведая страха божия, не заботится об исполнении «заповедей Спасовых», тогда в нем перевес берет душевная часть ума и укрепляется «суетный разум» — заблуждения врагов христианства. Признак суетного разума — несогласие мыслей с божественными писаниями.

Категорически размежевывая истинный (божественный) и ложный (суетный, мирской) разум, Артемий резко ополчался против какого бы то ни было увлечения науками. В послании к Симону Будному он заявлял:

И паки о науце писал еси, якъ бы мнози языки имети учителемъ добро. Но не въ словеси, рече апостолъ, царство божие, но в силе добрыхъ делъ... Се бо обретаемъ мнози научены во всехъ языцехъ на противъ стоящихъ правыхъ веры и въ нечестия и хулы и различныя ереси уклонившихся. И ничтоже ползова ихъ многое учение. Наипаче бо таковини прельщаютъ красноречиемъ многимъ, сами прежде

ная часть, ничто под солнцем не представляется человеку благом, кроме питья и еденья. Но когда заговорит в нем духовная часть ума, тогда лучше идти в дом плача, нежели в дом пира.

И еще о науке писал ты, что хорошо бы учиться у многих народов. Но не в словах, говорит апостол, царство божие, а в силе добрых дел... Ведь вот имеем многих учившихся в разных странах и ставших противниками правой веры, уклонившихся в различные ереси. И ничем не помогло им многое учение. К тому же именно они больше всего прельщают своим красноречием других, прельстив-

шись им прежде сами... По чистоте бо ума кождо разумеаетъ божественная тайноученна, а не человеческими науками. Очищаетъ же ся умъ съхраненемъ Христовыхъ заповедей... Можетъ бо истинное слово просветити и умудрити въ благое правымъ сердцемъ без грамотикни и риторикни.<sup>153</sup>

Каждый разумеет божественное тайноученное по чистоте ума своего, а не с помощью человеческих наук. Очищается же ум хранением Христовых заповедей... Можно ведь в истинном слове просветиться и умудриться в благом и правым сердцем, без грамматики и риторики.

Итак, идеи Артемия не выходят в общем за пределы нестяжательского критицизма, выражая его ортодоксальное неприятие светских наук, философии.

Составной частью учения об истинном и ложном разуме являются этические воззрения Артемия. Бог, учил он, есть источник добра, и потому он не мог внести зло в человеческий мир («злое убо богъ не сотвори, ни созда»<sup>154</sup>). Зло возникает от самого человека, его «произволения». Вместо того чтобы развивать в себе духовную часть ума, человек во всем стал следовать части душевной, что само по себе уже есть согрешение. Отсюда — зло также уклонение от заповедей бога. Для исправления необходимо обратиться к священному писанию и во всем руководствоваться им в своей жизни («сие убо есть начало истинныя жизни человеку»<sup>155</sup>).

Таким образом, Нил Сорский и его последователи намеревались реформировать церковь, имея в виду, во-первых, полное искоренение ересей и, во-вторых, удержание ее автономности, независимости от великокняжеской власти. Последнее особенно важно. Ведь если не забывать, что в эпоху средневековья великокняжеская власть на Руси проводила политику государственной централизации, и к ней тяготели все сколько-нибудь передовые силы, то придется признать, что такая позиция нестяжателей, конечно же, была реакционной, консервативной. С этим по существу связано и их общее отрицание мирских, светских знаний, желание ограничить разум исключительно сферой богословских стремлений, подчинить его целям усиления мистики.

<sup>153</sup> Там же. Стб. 1324—1325.

<sup>154</sup> Там же. Стб. 1204.

<sup>155</sup> Там же. Стб. 1253.

<sup>151</sup> Там же. Стб. 1233.

<sup>152</sup> Там же. Стб. 1342—1343.

#### 4. Зарождение философско-просветительского движения

Наука и философия в мировоззрении Максима Грека. Свободное отношение к священному писанию, выявившееся в учении Иосифа Волоцкого, способствовало некоторой перестройке общественного сознания Московской Руси, появлению в ней философско-просветительских тенденций. И хотя его сторонники, упрочившись на вершине политической пирамиды, постепенно отошли от теологического радикализма своего учителя, тем не менее толчок к духовным новациям был задан, и он не замедлил сказаться в самых различных областях русской жизни. Прежде всего небывалое развитие получили культурные контакты с Западом. В Москву в большом числе стали приглашаться иностранные специалисты — архитекторы, пушечники, врачи, переводчики. Активно начали овладевать иностранными языками и русские. Наряду с греческим, московские дипломаты изучают немецкий и латынь. Появились первые интеллигенты, получившие высшее образование в западноевропейских учебных заведениях. Ощутимо возрос интерес русских людей к светским наукам, философии. Все это медленно, но неотвратно вело к соответствующей «европеизации» древнерусской мысли, усилению в ней «античной линии», восходящей еще к домонгольской эпохе, к временам Владимира Мономаха и Климента Смолятича, когда получили яркое развитие раннегуманистические идеалы.

В числе зачинателей этого процесса в первую очередь должно быть названо имя Максима Грека, ватопедского монаха, прибывшего на Русь из Афона в составе посольской делегации в 1518 г.

До приезда в Россию Максим Грек (его светское имя Михаил Триволис) прошел сложный жизненный путь. Он родился в Греции, там получил образование и предпринял неудачную попытку политической деятельности. Затем он постригся в монахи и жил в католическом доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции. Здесь, «время довольно пожив... похотью еллинских учений», он обстоятельно изучил богословие и античную (прежде всего аристотелевскую) философию, знание которой для доминиканских монахов было обязательным: считалось, что философия нужна и для защиты веры от язычников,

и для понимания трудных мест священного писания.<sup>156</sup> В 1505 г. Максим неожиданно перешел в православие и поселился на Афоне,<sup>157</sup> откуда по приглашению великого князя Василия III приехал в Москву в качестве книжного переводчика.

Быстро овладев русским языком, Максим составлял проповеди, молитвы, делал богословско-лингвистические разыскания, переводил на славянский язык богослужебную литературу и одновременно в многочисленных публицистических статьях затрагивал острые проблемы внутренней жизни Московского государства, поддерживал нестяжателей в их политической борьбе, клеймил пороки носифлянского духовенства и светской знати.<sup>158</sup> Это повлекло за собой обвинение в политической неблагонадежности. Церковный собор осудил Максима как еретика, занимавшегося искажением «правой веры», и подверг многолетнему заключению в монастырских тюрьмах.

Среди его обличений стяжательного монашества наиболее ярким является «Стязание о известном иноческом жителстве, лица же стяжающихся — Филоктимон и Актимон, сиречь любостязательный и нестяжательный». Любостязательный в заключение прений о монастырских вотчинах говорит: ведь земля и села не наши, а монастырские, следовательно, и мы ничего не имеем своего, но все у нас общее и принадлежит всем. На это нестяжатель отвечает: ты говоришь нечто смешное; это несколько не отличается от того, как если многие живут с одной блудницей и, в случае укоров, каждый из них говорит: я вовсе не грешу, ибо она есть одинаково общее достояние всех. Максим сравнивал монахов с трутнями, которые «пресладко» едят каждый день, между тем как трудя-

<sup>156</sup> Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 526—527.

<sup>157</sup> Трансформация Максима Грека из гуманиста в доминиканца, а затем в православного монаха дала некоторым исследователям повод считать его «человеком сомнительной моральной чистоты» (Зимин А. А. Россия на пороге нового времени. С. 278). Однако едва ли это справедливо; в то время так поступали многие: вспомним хотя бы соответствующие превращения Феофана Прокоповича, Симона Будного, Стефана Яворского и др. Принятие той или другой веры в середине века было необходимым способом адаптации к новой социальной среде.

<sup>158</sup> Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969; Сивильева Н. В. Максим Грек в России. М., 1977.

щися на них крестьяне «в скудости и нищете всегда пребывают», терпят ужасные лишения, «ниже ржаного хлеба чиста ядуще, многожды же и без соли от последние нищеты».<sup>159</sup>

В соответствии с афонской традицией, которая определяла его теологические воззрения, Максим Грек в своих обличениях монастырской хозяйственной и обрядовой практики руководствовался убеждением в необходимости «очистить» церковное вероучение от «мирских страстей» и «человеческих преданий». На его взгляд, именно незнание пути, каким должно следовать в «познании Спаса Христа», служит причиной отклонения иосифлян от «истины». В послании Федору Карпову он противопоставил два пути: «внутренней церковной и богодарованной философии» и «внешнего диалектического ведения». Истинным представлялся ему лишь первый путь. Праведники, доказывал он, познают Христа «верою токмо... и всякого художества словесна отбегают», они не смеют «ничто же мудрствовать или речи кроме аще священное писание предаде нам». Максим резко осуждал иосифлян, осмелившихся отступить от этого пути и избравших другой — путь рассуждения и логического доказательства. Он сравнивал их с «латынами», которые «много прельстилися внешними учительствы». «Не подобает вам, — писал он, — внимати их учением, ниже переводити их на русский язык; берегитесь от них якоже от гангрены и злейшия коросты, аще хотите чиста пшеница, а не плевели обрести в день жатвы (т. е. если хотите спастись в день судный. — А. З.)».<sup>160</sup>

Под «внешними учительствы» Максим Грек разумел философские учения, прежде всего аристотелизм. Это видно из его описания «училищ италийских», в которых «латинские сынове», опираясь на Стагирита, «превращают (искажают) апостольскую истину». «И никакая в них догма крепка нещуется, — подчеркивал он, — ни человеческая, ни божественная, аще ни аристотельские силлогизмы тем утвердят сию догму».<sup>161</sup> Наряду с этим Максим Грек поощрял изучение «внешних наук». Если философия, с его

точки зрения, раздирает ризу церкви «диалектическими нуждами и софисмами», то «окружняя бо учения добра и нужна суща человеческому житию».<sup>162</sup> Данное разделение показывает, что бывший воспитанник «училищ италийских» не вообще отвергал «человеческие предания», а лишь ограничивал их функции. По его мнению, науки, просвещающая разум, помогают человеку осознать немощь ума своего и прийти к «внутренней богодарованной философии» — вере.<sup>163</sup> Вера же чужда силлогизмам; она не в премудрости человеческой, но в силе божьей. При всей своей ограниченности и даже ортодоксальности, такой взгляд на соотношение разума и веры все же существенно отличался от мистико-исихастской трактовки и тем самым открывал некоторый простор для обсуждения в рамках православного мирозерцания морально-философских и научных проблем.

Воздействие Максима Грека на умственное развитие Московской Руси было значительным; его келья служила своего рода литературным салоном, клубом, куда стекались все наиболее пытливые и ищущие умы. Здесь бывали и Вассиан Патрикеев, и Артемий Тронцкий, и Андрей Курбский. Его советами, пользовался первопечатник Иван Федоров.<sup>164</sup> Его идеи нашли отклик и в воззрениях идеологов нарождающегося дворянства, в особенности таких, как Федор Карпов и Иван Пересветов.

Раннедворянские идеологи Федор Карпов и Иван Пересветов. Политические позиции идеологов дворянства складывались в резкой конфронтации с удельно-боярской фрондой. Это объяснялось тем, что при всем деспотическом полномочии московских государей централизация России, столь необходимая для быстрого развития страны,<sup>165</sup> была еще в XVI в. далека от завершения.

<sup>162</sup> Там же. С. 351.

<sup>163</sup> Не был Максим Грек и абсолютным противником философии; он яростно нападал только на материалистические учения. Так, например, ожесточенно выступая против астрологии, в которой он видел создание «безбожных эллинов», в первую очередь Эпикура, распространяемое на Руси «латинами и германами», Максим Грек пытался опереться на Сократа, Платона и Аристотеля. См.: Буландин Д. М. Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984. С. 29; Грозов М. Н. Максим Грек. М., 1983.

<sup>164</sup> Немировский Е. А. Иван Федоров. М., 1985. С. 33.

<sup>165</sup> Ф. Энгельс, как известно, признавал централизацию могущественным политическим средством «быстрого развития всякой страны» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 5. С. 338).

<sup>159</sup> История русской литературы. Т. 2, ч. 1: Литература 1220-х—1580-х гг. М.; Л., 1945. С. 239. Об этом см.: Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века: Максим Грек как публицист // ТОДРА. Л., 1974. Т. 1. С. 5—120.

<sup>160</sup> Сочинения Максима Грека. Казань, 1862. Ч. 3. С. 232.

<sup>161</sup> Там же. 1859. Ч. 1. С. 247.

В. И. Ленин, характеризуя государственный строй «московского царства», указывал на сосуществование в XV—XVII вв. самодержавия «с боярской Думой и боярской аристократией». <sup>166</sup> Фактически Россия стояла на перепутье: самодержавие или сословно-представительная монархия. Феодалная аристократия видела защиту от «тирании» царя в наличии при нем представительного совета из думцев и даже ставила вопрос о более широком сословно-представительном органе, близком к Земскому собору.

Но как раз это меньше всего устраивало идеологов дворянства. Им вполне импонировала самодержавная власть, с которой они связывали реальную гарантию благополучия собственного сословия. В то же время они надеялись смягчить ее деспотизм при помощи наук, просвещения, радуя всемерно за развитие образованности, знаний.

Так, в частности, думал Федор Карпов, видный дипломат и публицист Московской Руси. В одном из своих посланий Максиму Греку, выступая за признание «внешних наук», он прямо мотивировал это стыдом перед иностранцами («срамоты для иностранцев»). <sup>167</sup> Причем главное место он отводил «закону» — науке права. Ссылаясь на Аристотеля, <sup>168</sup> он доказывал: «... всякъ градъ и всяко царство, по Аристотелю, управитися имать от началникъ въ правде и известными законы праведными, а не тръпениемъ». <sup>169</sup> Если народ вынужден «под тръпениемъ жити», значит, «воотще сложены суть законы», «обычаи святые и благые уставы разьрушены, и въ царствехъ в начальствехъ, во градехъ, сожительство человекъ живеть безъ чину». <sup>170</sup> «Самодержство», по Карпову, обязано в первую очередь искоренить социальный произвол, порожденный господством «терпения». Царь должен во всем добиваться «общей пользы»; только ради этого он может «блудящихъ

и врежающихъ грешникъ понудити... на согласие благыхъ грозою закона и правды... казньми полутшати, и прещении обличати, и от лихости на добро царскими воспоминании приводити...». <sup>171</sup>

Карпов, как видим, отнюдь не отграничивал «правду» от «грозы»; в его представлении справедливость находит свое выражение в равенстве всех граждан перед «законом», вот почему «закон» оказывается и «правдой», и «грозою» одновременно: все дело лишь в том, по отношению к кому он применяется — к «добрым подвластным» или же к «злым». Резюмируя свои обобщения, Карпов заключал: «... в семь смертномъ мире всегда будутъ зли межъ добрыхъ смешны (смешаны. — А. З.), и всегда добрии постражутъ спротивства от злыхъ. Сего ради закономъ быти нужна бе, да техъ страхомъ человеческая дерзость запретится, и опасно будетъ межъ неключимыхъ неповинство. Того ради даны законы, да не кто силне вся възможеть». <sup>172</sup> Таким образом, основной пафос сочинения Карпова направлен на подчинение всякой власти, всякого человека закону как высшему мерилу справедливости и истины. Там, где царит закон, нет места насилию и «терпению», — такова ключевая посылка московского книжника.

Идеям Карпова созвучны взгляды другого идеолога дворянства Ивана Семеновича Пересветова. Будучи русским по происхождению, он много лет прожил в Великом княжестве Литовском, состоя в числе «королевских дворян», из которых обычно рекрутировалась наемная гвардия польского короля. В конце 1538 — начале 1539 г. Пересветов приехал в Москву и стал «воинником» великого князя. Правительство малолетнего Ивана IV пожаловало ему поместье и разрешило организовать мастерскую по выделке особых («македонского образца») щитов. Но это предприятие не имело успеха, и Пересветов тяжело пострадал от боярского своевольтва. Десятилетние «хождения по мукам» убедили его в необходимости коренных государственных преобразований. Он пишет несколько челобитных, в которых излагает свою программу, и подает их в 1549 г. царю Ивану Грозному.

Челобитные Пересветова свидетельствуют об активизации дворянства, его стремлении занять место, постепенно

<sup>166</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 346.

<sup>167</sup> Синуцина Н. В. Максим Грек в России. С. 96.

<sup>168</sup> Как установлено, Федор Карпов дважды ссылается на 10-ю книгу «Никомаховой этики» античного мыслителя. Подр. об этом см.: Клибанов А. И. «Правда» Федора Карпова // Общество и государство феодальной России: Сб. статей, посвященный 70-летию акад. Л. В. Черепнина. М., 1975. С. 141—150.

<sup>169</sup> Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 510—512.

<sup>170</sup> Там же. С. 508.

<sup>171</sup> Там же. С. 512.

<sup>172</sup> Там же. С. 514.

утрачиваемое феодальной аристократией. Оставаясь верным принципу ограничения самодержавия, он вместе с тем делал акцент на необходимости «грозы», усиления трона верными слугами. «Не можно царю без грозы царства держати», — заявлял Пересветов. Более того, на его взгляд, «без такового грозы правды в царство не можно ввести». <sup>173</sup> Следовательно, «гроза» — это способ восстановления «правды» («закона»), попранной боярами и вельможами. Бояре, утверждал Пересветов, повинны во всех «обидях» и «порабощениях», чинимых в государстве. В подтверждение своей правоты он ссылался на правление последнего византийского императора Константина, который «вельможам своим волю дал и сердце им веселил, они же о том радовались и нечисто свое богатство збирали, а земля и царство плакало и в бедах купалося». <sup>174</sup> Если царь кроток и смирен, то царство его скудеет, и наоборот: если он грозен и мудр, то царство его расширяется и слава о нем растет по всем землям. С явными намеками на Московскую Русь Пересветов писал: «Которая земля порабощена (боярами. — А. З.), в той земле все зло сотворяется: татба, разбой, обида, всему царству осужение великое». <sup>175</sup> В таком царстве, добавлял книжник, «люди не храбры и к бою против недруга не смелы: порабощенный бо человек сраму не боится, а чти (чести) себе не добывает». <sup>176</sup>

Несмотря на резкое осуждение боярского своевольства, сам Пересветов мыслил всецело категориями феодальной логики, добиваясь лишь замены «приближенных» царя. Идеальным правителем он считал турецкого султана Мухаммеда II (Магмет-салтана). Он правит вместе с ближайшими советниками, с думою. Ни одно дело он не начинает без того, чтобы не «помыслил с сеиты, и с молнами, и с обызы, и с паши мудрыми». <sup>177</sup> Магмет-салтан, по словам Пересветова, «великую правду во царство свое ввел», наместничество с кормлениями заменил сбором доходов в казну, назначив вельможам жалованье. Каждому городу дал «полатной» суд, а судьям выдал «книги судебныя, по чему им винити и правити». Сила его — в вер-

<sup>173</sup> Сочинения И. Пересветова / Подгот. текст А. А. Зимин. М.; Л., 1956. С. 267.

<sup>174</sup> Там же. С. 268.

<sup>175</sup> Там же. С. 181.

<sup>176</sup> Там же. С. 229.

<sup>177</sup> Там же. С. 147.

ных «янычанах», которых он также содержит на жалованьи. Ими он велик и славен, в них — его «гроза» и его «мудрость». Не так на Руси: «... вельможи рускаго царя сами богатеют и ленивеют, а царство оскужают его, и тем ему слуги называются, что цветно и конно и людно выезжают на службу его, а крепко за веру христианскую не стоят и люто против недруга смертною игрою не играют, тем богу лгут и государю». <sup>178</sup>

Для Пересветова характерен гуманистический взгляд на религию. Не отвергая «веры христианской», он в то же время выступал против церковного провиденциализма. «Бог любит правду лутчи всего», <sup>179</sup> — заявлял книжник. Следовательно, истинная вера — это «правда», и бог «помогает» только тем, кто стремится ввести ее в жизнь. Идя по этому пути признания первенства «правды» над верой, Пересветов доходил до крайних границ отрицания веры. <sup>180</sup> Он со всей решительностью утверждал, что византийцы, которые «еуангелие чли, а иныя слушали, а воли божия не творили», <sup>181</sup> оказались менее угодны господу, нежели магометане турки, не имевшие истинной веры, но творившие «правду». Духом свободомыслия и реформаторства проникнуто и заявление Пересветова о русском царстве: «Чтобы к той истинной вере христианской да правда турецкая, ино бы с ними ангелы беседовали». <sup>182</sup>

Ум превыше всякой «породы» — это гуманистическая мысль пронизывает челобитные публициста-воинника. Она находится в самой непосредственной преемственной связи с политическими концепциями светских книжников древнекиевской эпохи, таких как автор «Слова о полку Игореве», Владимир Мономах и Даниил Заточник. В этом отношении они были прямыми предшественниками Пересветова.

**Андрей Курбский и античная традиция.** Несколько с иных политических позиций, но тоже в направлении философско-просветительского мировоззрения шло духовное развитие Андрея Михайловича Курбского (1528—1583), первого российского западника.

<sup>178</sup> Там же. С. 174—175.

<sup>179</sup> Там же. С. 190.

<sup>180</sup> На это первым обратил внимание Д. С. Лихачев в статье «Иван Пересветов и его литературная современность» (Там же. С. 44—45).

<sup>181</sup> Там же. С. 181.

<sup>182</sup> Там же. С. 195.

Курбскому было 36 лет, когда он после многолетней воеводской службы бежал в Литву, спасаясь от «немилостей» царя Ивана Грозного, казнившего сторонников Сильвестра и Адашева. Около двадцати лет прожил князь на чужбине, занимаясь разнообразной литературной работой. Из его сочинений наиболее известна «История о великом князе московском». Она, по словам Н. А. Добролюбова, «первая написана отчасти уже под влиянием западных идей; ею Россия отпраздновала начало своего избавления от восточного застоя и узкой односторонности понятий».<sup>183</sup>

В своем трактате Курбский выступил как решительный защитник сословной монархии. Царь, с его точки зрения, должен править государством «не токмо по совету всех синглитов, но и всенародне».<sup>184</sup> Неограниченное самодержавие противоречит сущности христианского вероучения: самодержец подобен «древнему отступнику» сатане, забывшему, что «сотворение есть», и возомнившему себя богоравным по мудрости. Свой взгляд на «христианского царя» беглый боярин достаточно полно выразил в следующих словах: «Царь же, аще и почтенъ царствомъ, а дарования которыхъ отъ бога не получилъ, долженъ искати добраго и полезнаго совета не токмо у советниковъ, но и у всенародныхъ человекъ, понеже даръ духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной; ибо не зрять богъ на могущество и гордость, но на правость сердечную, и даетъ дары, сиречь елико хто вместитъ добрымъ произволениемъ».<sup>185</sup> В подтверждение своей правоты Курбский ссылается не на отцов церкви, а на республиканца и стойка Цицерона: «Зри, о царю, со прилежаннемъ, — писал он, обращаясь к Ивану Грозному, — аще поганские философи, по естественному закону, достигли таковую правду и разумность, со дивною мудростию между себя...».<sup>186</sup> К этим идеям опального князя восходит вся позднейшая традиция русского политического либерализма.

Много внимания уделял Курбский и проблеме грамотности, просвещения в Московской Руси. Некоторые, него-

довал он, утверждают, что «непотреба... книгам много учитис, понеж в книгах заходятся человеци, сиречь безумеют, або в ересь упадают».<sup>187</sup> «Откуда сицевая тщета нам?» — с возмущением спрашивал он. По его мнению, отрицательное отношение к философии, наукам, вообще культ «богодарованной», нерассуждающей веры есть следствие забвения «преданий» отцов церкви, отступления от их «заветов». «... Древние учителя были наши, — пояснял книжник, — во обоих научены и искусны, сиречь во внешних учениях философских и во священных писаниях... А мы неискусны и учитися ленивы, и вопрошати о неведомых горди и презориви, и аще мало нечто навькнем, мнимся уже все умети, и сего ради аще что в писаниях обрящем неведомо, порътим и растлеваем, яко ся нам видит, а ведущих не хожем вопросити, а ни поучитися хотим, но простерты лежим, леностию и гнусностию погружены...».<sup>188</sup>

Мечтая о развитии умственной жизни России, Курбский принимал деятельное участие в культурно-просветительном кружке волынских феодалов, куда входили, в частности, князь Константин Острожский и Михаил Оболенский, старец Артемий и его ученик Марк Сарыгозин, первопечатник Иван Федоров.<sup>189</sup> Чтобы иметь возможность изучать «разумы высочайших древних мужей», он, кроме греческого, «потщахся латинскому языку приучитися». Курбский переводил на славянский язык сочинения многих отцов и учителей церкви, в том числе Иоанна Дамаскина.<sup>190</sup>

Свои переводы творений византийского автора он сопровождал подробными пояснениями («сказами»), являющимися, по сути дела, первыми на Руси опытами историко-философского комментирования патристической классики. Из этих «сказов» видно, что князь Андрей хорошо разбирался в античных учениях, умел критически осмыслить их содержание.

<sup>187</sup> Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы: Очерки и исследования. СПб., 1888. С. 116.

<sup>188</sup> Там же. С. 110.

<sup>189</sup> Немировский Е. А. Начало книгопечатания на Украине: Иван Федоров. М., 1974. С. 85—87.

<sup>190</sup> Беляева Н. П. Материалы к указателю переводных трудов А. М. Курбского // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 115—136.

<sup>183</sup> Добролюбов Н. А. Собр. соч. М., 1961. Т. 2. С. 247.

<sup>184</sup> Сочинения князя Курбского. Т. 1 // Русская историческая библиотека. СПб., 1914. Т. 31. С. 211.

<sup>185</sup> Сочинения князя Курбского. Т. 1. С. 214—215.

<sup>186</sup> Там же. С. 145—146.

Вот, например, его суждение о Пармениде:

Парменидес философ, Ксенофонт ученик и друг, от которого имени Платон беседу яж о идеях писал, Парменидом прозвал, тот мнил все быти вечно и недвижимо, что бы было истотность по истинной вещи, ибо толико быти просто, и не боящися, и не рожемно, а рожие оных быти ложным мнением видятся быти, егда же не суть. А чувства отлучены ото истинны неощеваа, понеж утверждаа, аще что есть паче истотности, сие не быти истотность, а ни истотность не быти в вещах. А сие особе истотность в живущих ставяая, а землю злейшим аером спадением сотворенну быти блядословаа.<sup>191</sup>

Критика Курбским учения Парменида о неизменности бытия как предпосылке его вечности свидетельствует о признании им воззрений Зиновия Отенского, согласно которым именно изменение, развитие мира, доказывая существование божественной первопричины, служит источником его бесконечности. Существенно также неприятие древнерусским книжником противопоставления истины и чувств: если для Парменида истина основана исключительно на рациональном познании, то Курбский перво-степенную роль отводил ощущениям, усматривая в них зародыш всякого постижения действительности.

В этом плане особый интерес представляют рассуждения Курбского об уме.

Ум человеческий мудрые на две разделяют. Едину часть зрительным нарицают, который к чувством ничесож имеет, но о бозе помышляет и о бесплотных силах мечтает... А другую часть ума делательным нарицают, которы чувством ближайшии, и помыслы сердечныи, яко чрез послы внутренних чувств прино-

Философ Парменид, ученик и друг Ксенофонта, от его имени Платон написал свой диалог об идеях, который Парменидом назвал, тот мнил, что все вечно и неподвижно и что неподвижность в природе вещей, поэтому они просты, не изменяются и не возникают, а возникновение оных признавал ложным мнением, а не сущью. Истину он отделил от чувств, поскольку утверждал, что все, кроме неподвижности, не есть неподвижность, а только она и существует в вещах. И еще особо говорил о неподвижности в живом, о земле же сквернословил, что она возникла вследствие нисхождения воздуха.

Ум человеческий мудрые разделяют на две части. Одну часть называют зрительной, она не имеет ничего общего с чувствами, а только помышляет о бозе и мечтает о бесплотных силах... А другую часть называют делательной, она связана с чувствами, рассуждает и управляет, претворяя в дела сердеч-

симые, рассуждает, и управляет, и в дело производит повеления. <sup>192</sup> ные помыслы, рождаемые внутренними чувствами.

Стало быть, ум, согласно Курбскому, — это соединение божественного и чувственного, притом соединение механическое, не скрепленное какой бы то ни было внутренней связью, а потому легко распадающееся. Божественная часть ума, помышляющая о бозе и других невидимых силах, вследствие своей оторванности от ощущений составляет область «мечтаний», и в качестве таковой непригодна человеку в его конкретной практической деятельности. Ей служит «делательная», чувственная часть ума, ибо как раз результатом дела и чувства является возникновение разума или, что то же у Курбского, «мысленного». В этом смысле разум естествен по происхождению, и человек лишь благодаря ему обладает свободой воли, направляющей его действия и поступки.

Конечно, Курбский не отступал от православно-церковной доктрины, когда заявлял о противоположности природного и божественного, однако делая вывод о качественном раздвоении ума в силу наличия двух разных объектов познания, гносеологически совершенно не связанных между собой, он тем самым упрочивал в древнерусской философии теорию двух истин, причем в таком ее варианте, который отличался от западноевропейской (аверроэсово) схемы.

Аверроэс соотношение истин философии и истин религии мыслил как соотношение обособленных, но в принципе не отвергающих друг друга областей знания; философия постигает абсолютную истину, а религия предписывает законы человеческим действиям. Возможность такого непротиворечивого соотношения Аверроэс выводил из того, что и философия, и религия равно стремятся обнаружить разум, который, будучи бессмертным в человеке, есть единый божественный свет. Эта гносеологическая концепция была воспринята Фомой Аквинским, превратившим ее в краеугольный камень богословско-схоластического рационализма на Западе.

Позиция Курбского выглядит иначе. Прежде всего для него философия — это знание о «вещах» и «эттиках», т. е. учение о мире и человеке, тогда как религия — область

<sup>191</sup> Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы. С. 115.

<sup>192</sup> Там же. С. 114.

«мечтательного» богосозерцания. Разум, в его представлении, самобытен и естествен; он представляет собой не отражение «божественного света», а «вольное движение» души, источник ее самовластия. Идею о естественности разума Курбский развил в «сказе» об уровнях и частях жизни.

Три бывают части зримы, ими же живот наш содержится: колеблющаяся, всех нижайшая к вещи телесной присажденна; чувствительная ж в животных бессловесных высшее место имеет, их же вождение естества ведет ко долу, в человеках же среднее; мысленная же во человеках наивышшая и предостойнейшая. Ко всякому же убо животу належит свое свойственное движение. К колеблющему движению растительное. К чувственному по месту движение, рекше, им же бывает с места на место движим. К мысленному же животу и разумному движение вольное и самовластное по естеству, а того ради человек по естеству самовластен и волю имеет по естеству ему приданую.<sup>193</sup>

Эта замечательная в своем роде попытка древнерусского книжника доказать естественность разума («мысленного») основана на философских дефинициях Аристотеля, разработанных им в сочинении «О душе». Стагирит исходил из признания единства и нераздельности души и тела. На его взгляд, тело без присущей ему души еще не может быть реальным телом, а лишь бытием тела в возможности. Поэтому нельзя спрашивать, представляют ли душа и тело разное или одно, ибо они — и разное, и одно вместе, едины в своих противоположностях и противоположны в своем единстве. Данным свойством определяется развитие жизни: на первой ступени характерным ее признаком является питание, содействующее росту и размножению; на второй — способность организма к перемещению, а на последней, высшей ступени, она выражается в мышлении.

Три части бывают зримы, ими содержится наша жизнь: колеблющаяся, наиболее близкая к телесным вещам; чувствительная, занимающая высшее место в жизни животных, оттого вождение естества довлеет над ними; в человеке же — это среднее; наконец, мысленная часть — наивышшая и предостойнейшая в человеке. Всякой жизни свойственно особое движение: движение колеблющейся части — рост, чувственной — перемена места, мысленного и разумного — движение вольное и самовластное по естеству, поэтому и человек самовластен по естеству и волю имеет по естеству приданую.

Соответственно этим ступеням жизни Аристотель намечает три специфических состояния души: 1) душа питающая, которой наделяны растения, 2) душа чувствующая, которой обладают животные, и 3) душа разумная, составляющая исключительную принадлежность человека с его способностью к отвлеченному, абстрактному мышлению.

В отличие от античного мыслителя Курбский не обуславливал развитие разума («мысленного») степенью развития души. Разум у него возникает в процессе самовластного человеческого действия. Кроме того, он не отождествлял мысленное и духовное. У Аристотеля они в конечном счете совпадают, образуя на высшем этапе развития души качественно новое духовное состояние — человеческий интеллект. Курбский, напротив, противопоставлял их, констатируя различие причин, определявших их происхождение. Он не мог принять суждение Аристотеля в «неочищенном» виде, оставаясь на почве христианского вероучения, наделявшего душой только человека. В то же время внесенная им «поправка» в концепцию Стагирита имела благотворные последствия для древнерусской философии: она, во-первых, освобождала аристотелизм от мифологических черт, и, во-вторых, позволяла развить тезис о двух истинах, который сыграл важную роль в становлении отечественного просвещения XVII — начала XVIII вв.

Среди других «сказов» Курбского особенно выделяется его «сказ о логике», т. е. логике, заключавший разделы о диалектике и силлогизмах. Он был написан им в связи с переводом третьей части «Богословия» Иоанна Дамаскина — «Диалектики». Согласно Курбскому, диалектика — это то же, что клещи в руках кузнеца.

Философские вещи, аще кто хоцеть разоумети, на добромъ сердцоу аки бы на наковальне, оумомъ же аки бы млатомъ оударять трудолюбне со пощательнымъ разоумомъ теми словесными клещами аки трудолюбивою роукою дело духовное держаще прилежным разоумомъ наварять и оумяхчать.<sup>194</sup>

Тем, кто хочет разуметь философские предметы: в добром сердце как по наковальне ударяет молотом ум теми словесными клещами (т. е. диалектикой) как трудолюбивой рукой, дело духовное свершая и преобразая и умягчая (сердце) прилежным разумом.

<sup>194</sup> Попов А. Н. Описание рукописей А. И. Хлудова. М., 1872. С. 117.

<sup>193</sup> Там же. С. 115.



Столь высокое мнение о диалектике сложилось у Курбского после его знакомства с западными логическими курсами, в частности, с трактатом Иоанна Спангенберга.<sup>195</sup>

Именно по этой причине он не был вполне доволен «Диалектикой» Дамаскина, которая, считал он, «кратко отъ него написана».<sup>196</sup> Действительно, состоя из ряда глав, выясняющих основные философские понятия «существенного» и «случайного», «сходства» и «различия», «количества» и «качества», «рода» и «вида», «ипостаси» и «лица» и т. д., сочинение византийского теолога значительно отдалялось от того содержания этой науки, которое излагалось в западноевропейских учебных пособиях. Прежде всего это касалось учения о силлогизме. У Дамаскина оно раскрывалось очень кратко: во-первых, давалось определение силлогизма, его состава, и, во-вторых, говорилось о различном положении логических терминов и различных видах силлогизмов. Курбского это не устраивало, поскольку для него учение о силлогизме составляло самую логику. О последней он писал, что она «учить яко мерами слоги (силлогизмы) складати, чем правду и истинну отъ лжи и потвари разделити».<sup>197</sup> Вместе с тем, подчеркивал Курбский, не все силлогизмы защищают истину; иные и «сопротивь правды глаголють». Тем не менее знать их необходимо, чтобы умело бороться с противниками истины, указывая на их логические промахи и упущения. «Сказ» о силлогизме он заключал словами «единого премудраго»: «Все потреба ведати, да не всему верити, но точию правде и истинне».<sup>198</sup>

В своем сочинении Курбский обстоятельно раскрыл понятие силлогизма, приведя примеры силлогизмов утвердительных и отрицательных. При этом он подробно останавливался на вопросе о фигурах и модусах (по его терминологии, «образцах» и «чинах») силлогизмов и о их превращениях.

<sup>195</sup> Харлампович К. Новая библиографическая находка: Переводная статья кн. А. М. Курбского: «От другие диалектики Иоанна Спаньбергера о силлогизме вытолковано» // Киевская старина. 1900. С. 13—14.

<sup>196</sup> Попов А. Н. Описание рукописей А. И. Хлудова. С. 118.

<sup>197</sup> Цит. по: Харлампович К. Новая библиографическая находка. С. 12.

<sup>198</sup> Попов А. Н. Описание рукописей А. И. Хлудова. С. 117—118.

Суждения Курбского о силлогизме и его строении приобщали русского читателя к логической культуре Западной Европы. С именем Курбского связана также разработка русской философской терминологии, которую позднее продолжил Антиох Кантемир. В частности, он ввел в литературный обиход такие понятия, как качество, состав, элемент, разумение, довод, свидетельство, мерило, образ, проблема, материя и т. д.

Много занимался он и вопросами школьного образования. Западнорусские «братские школы», учрежденные для детей православных христиан, обучали только чтению и письму. Кружок Курбского-Острожского, создав в 1580 г. училище в Остроге, ввел в нем преподавание греческого, русского, латинского и польского языков, учредил классы грамматики, риторики, поэтики, диалектики, богословия. По образцу этого училища в конце XVI в. возникли учебные заведения во Львове, Минске, Бресте и Могилеве. Особенно больших успехов достигла Львовская школа, и Петр Могила, основывая училище в Киеве, именно оттуда вызвал первых православных учителей. В 1631 г. оно было преобразовано в Киево-Могилянскую коллегию, а затем в академию.<sup>199</sup>

Таким образом, литературная и педагогическая деятельность кружка Курбского-Острожского открыла собой начало широкого культурно-просветительского движения в украинско-белорусских землях, которое в XVII в. слилось с рационалистической традицией Московской Руси.

Итак, в развитии философско-социологической мысли Московской Руси явственно отразилось противоборство сословных тенденций, позволивших светской власти достичь большей самостоятельности, маневрируя между различными политическими группировками. Характеризуя подобную ситуацию, классики марксизма отмечали, что это возможно там, «где сословия еще не до конца развились в классы, где сословия, упраздненные уже в более передовых странах, еще продолжают играть некоторую роль, образуя неопределенную смесь, — где поэтому ни одна часть населения не может добиться господства над другими его частями».<sup>200</sup> Централизованная власть все более

<sup>199</sup> Исаявич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI—XVIII ст. Київ, 1966; Немировский Е. А. Начало книгопечатания на Украине. М., 1974. С. 84—87; Хижняк З. І. Києво-Могилянська Академія. Київ, 1981. С. 12—53.

<sup>200</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 62—63.

автономизировалась, вследствие этого к ней тяготели наиболее передовые общественные силы, менее скованные родовыми связями и социальным этикетом, силы, для которых потребность в политико-экономических преобразованиях была неотделима от потребности в культурных и умственных новациях. Перед ними со всей остротой встал вопрос об отношении к западноевропейской и византийско-церковной духовной традиции. Они начали открыто выступать в защиту «афинейской премудрости», науки. На русский язык постепенно было переведено большое количество произведений по самым различным отраслям знаний: технике, военному делу, градостроительству, механике, географии, медицине. Читающая публика знакомилась с гелиоцентрической системой Коперника. Все это способствовало прогрессирующему обмирщению духовной жизни московского общества, заложило предпосылки для развития светской философской мысли.



тверждение новых форм мышления, происходившее в течение шести столетий русской истории, ознаменовалось постепенным разрушением религиозной традиции, секуляризацией общественного сознания. Подводя общие итоги проведенного исследования, отметим прежде всего следующее.

1. Философская мысль в средневековой Руси хотя и вырабатывалась в пределах религиозной формы сознания, тем не менее она не сливалась с религией,<sup>1</sup> не выступала в качестве некоего «варианта общехристианской мысли-мировоззренческой парадигмы».<sup>2</sup> По своему содержанию, по своей направленности она была прежде всего антихристианской, антирелигиозной. В данном случае речь идет не вообще о христианстве, а о православии, которое, в отличие от католицизма, объявлявшего философию служанкой богословия, решительно ограничивало пределы допущения разума в дела веры. Поэтому всякая опора на рассуждение, всякое мышление воспринималось православной церковью как отклонение от евангельских заповедей, как посягательство на апостольские предания. Естественно, что зарождавшаяся на Руси философия с самого начала должна была войти в конфликт с официальной идеологией, стать ее антиподом — ересью. Стало быть, будучи религиозной по форме, оперируя общехристианскими мыслительно-мировоззренческими схемами, она в то же время

<sup>1</sup> Пустарников В. Ф. Проблема познания в философской мысли Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 13.

<sup>2</sup> Поляков Л. В. Христианизация Руси и становление философии в Киевской Руси // Вопр. научного атеизма. М., 1985. Вып. 32. С. 292.

содействовала сужению сферы влияния христианства, подготавливала уничтожение религии.

2. В становлении древнерусской философии, помимо структурных элементов христианской идеологии, существенное значение имело наследие классической древности. Нам представляется не совсем верной точка зрения английского исследователя Дж. Хаулетта, который полагает, что классические произведения редко доходили до русского читателя на языке оригинала или в своей оригинальной форме. «„Еллинская мудрость“ в русской литературе, — пишет он, — является результатом двойной переработки античного оригинала: путем перевода и христианского истолкования».<sup>3</sup> Все это, разумеется, имело место. Однако отечественные мыслители-книжники рано, начиная с Илариона, стали и сами обращаться к Гомеру, Платону, Аристотелю, самостоятельно осваивали и применяли в своем творчестве их учения и идеи. И если это не получило столь же широкого размаха, как в Западной Европе, то причина здесь не в каких-то особых свойствах русского ума, как полагают буржуазные и церковно-клерикальные историки, а в засилье христианства, православной ортодоксии.

3. В обстановке ослабленного воздействия античности на древнерусскую мысль, в особенности на первых порах — в древнекиевскую эпоху, важную роль в ее развитии играло славяно-русское язычество. Благодаря ему в средневековой Руси на протяжении веков сохранялась и крепла традиция сопротивления церкви, философские искания обретали черты автохтонности, национального своеобразия. Правда, при этом осложнялась возможность адекватного выражения философской мысли на самостоятельном языке логических понятий; она облекалась в форму аллегорезы — эмпирико-реалистической интерпретации библейских и богословских текстов, несла в себе эмоционально и нравственно насыщенные представления людей о долге, надежде, сомнении и вере, цели и смысле жизни и т. д. Такой способ философствования был выделен еще Гегелем, но он исключил его из истории философии, заявив: «В истории философии нас интересуют не философы вообще, не мысли, содержащиеся лишь имплиците в каком-нибудь сообщении, а мысли, которые

обнаружились, и лишь постольку, поскольку они обнаружены».<sup>4</sup> Немецкий философ не учел того, что, несмотря на различные формы существования и выражения философской мысли, на разную степень ее развитости у разных народов, по содержанию эти формы тождественны и в равной степени должны стать объектом историко-философского изучения.

4. Древнерусская философия, однако, не остановилась на аллегорезе. Со времени московской централизации, когда была сорвана церковная завеса между Россией и Западом, мыслители-книжники постепенно переходили на позиции непосредственного рационализма, осваивали логико-теоретические процедуры профессиональной философии. В результате к середине XVI в. на Руси сложилось философско-просветительское направление, истоки которого восходили еще к «собственной античности» — домонгольской эпохе. По своей идейной структуре это направление было родственно предренессансной философии Запада и выражало интересы светской власти, а не церкви, не духовной иерархии.

5. Таким образом, анализ состояния умственной жизни средневековой Руси убеждает в принципиальной ошибочности воззрений буржуазных исследователей, пытающихся доказать, что «секуляризация русской мысли» началась лишь с середины XVIII в., и что «до этого времени в России над мышлением господствовала греческая ортодоксальная церковь».<sup>5</sup> Православие действительно оказывало глубоко отрицательное влияние на общественные отношения и идеологию древнерусского государства, но оно никогда не охватывало все стороны умственной жизни русского народа, не подчиняло себе его духовные интересы. Свободное мышление, несмотря на тяжкие церковные вериги, пробивало дорогу к свету и знанию, формировало новые ценности человеческого бытия.

<sup>4</sup> Гегель. Соч. М., 1932. Т. 9. С. 79.

<sup>5</sup> Философский словарь. М., 1961. С. 516—517.

<sup>3</sup> Резюме докладов и письменных сообщений. IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983. М., 1983. С. 234.

**ЛИТЕРАТУРА  
ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ  
И ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ  
(КРАТКИЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ)**

Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. 187 с.

Адрианова-Перетц В. П. Афоризмы Изборника 1076 г. и русские пословицы // ТОДРА. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 3—19.

Адрианова-Перетц В. П. Человек в учительской литературе Древней Руси // ТОДРА. Л., 1972. Т. 27. С. 3—68.

Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. 171 с.

Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII—XVII вв. М., 1973. 476 с.

Аристов Н. Я. Взгляд древних русских летописцев на события мира // Аристов Н. Я. Первые времена христианства в России по церковно-историческому содержанию русских летописей. СПб., 1888. С. 69—107.

Бачманов В. С., Плотноков А. М. К изучению философской мысли Древней Руси XI—XV вв. // Вестник ЛГУ. 1956. № 5. С. 67—73.

Бернадский В. Н., Трахтенберг О. В. Развитие общественно-политической и философской мысли в древней феодальной Руси (IX—XV вв.) // Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: В 2-х т. М., 1955. Т. 1. С. 19—32.

Бернадский В. Н., Трахтенберг О. В. Развитие общественно-политической и философской мысли в феодальной России в период создания и утверждения централизованного государства (конец XV—середина XVII вв.) // Там же. С. 33—45.

Будовниц И. У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. 312 с.

Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI—XIV вв.). М., 1960. 488 с.

Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки по русской политической литературе от Владимира Святого до конца XVII века. Пг., 1916. 463 с.

Воронин Н. Н., Кузьмин А. Г. Духовная культура Древней Руси // Вопр. истории. 1972. № 9. С. 111—132.

Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970. 652 с.

Горский В. С. Философские идеи в культуре Киева XI—XIII вв. // Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. Киев, 1982. С. 31—51.

Горский В. С. Философская мысль в духовной культуре Киевской Руси // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 80—88.

Горский В. С., Крымский С. Б. Философские идеи в отечественной средневековой культуре // Филос. науки. 1985. № 5. С. 91—99.

Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983. 199 с.

Замалеев А. Ф., Зоу В. А. Мыслители Киевской Руси. Киев, 1982. 160 с.

Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. 498 с.

Золотухина Н. М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. 200 с.

Зубов В. П. К истории аристотелевской традиции на Руси // Зубов В. П. Аристотель. М., 1963. С. 332—349.

Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. 562, [X] с.

Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.; Л., 1955. 544 с.

Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970. 300 с.

Казакова Д. А. Зарождение и развитие антицерковной идеологии в Древней Руси XI в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958. Сб. 5. С. 282—314.

Клеванов А. О значении русской летописи в духовном развитии русского народа // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Моск. университете. 1848. № 1, отд. 1. С. 1—66.

Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV—второй половине XVI вв. М., 1960. 412 с.

Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977. 336 с.

Ключевский В. О. Псковские споры // Ключевский В. О. Опыты и исследования. Пг., 1918. С. 32—106.

Козлов Н. С. Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья IX—XVI вв. М., 1961. 80 с.

Короткая Л. Л. Публицистика XIII—XVI вв. в борьбе с церковно-религиозной идеологией. Минск, 1963. 82 с.

Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и народным сочинениям. 3-е изд. СПб., 1901. XXXVI, 593 с.

Кузаков В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X—XVII вв. М., 1976. 316 с.

Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. 407 с.

Лавров П. Л. Роль славян в истории мысли // Историко-философские исследования по славяноведению и балканистике. М., 1984. С. 309—372.

Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. 180 с.

Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. 353 с.

Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. 360 с.

Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понярко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. 296 с.

Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.; Л., 1960. 532 с.

Малинин В. А. О становлении и структуре философского знания в Древней Руси // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 26—35.

Малинин В. А. Актуальные проблемы истории философии народов СССР // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 53—67.

Межерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX—XV веков. Л., 1978. 112 с.

Мирзоев В. Г. Былины и летописи — памятники русской исторической мысли. М., 1978. 254 с.

Мошин В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. // ТОДРА. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 28—106.

Муравьева Л. А. Духовная культура Северо-Восточной Руси (XIV—первая половина XV в.) // Вопр. истории. 1973. № 10. С. 111—127.

Насонов А. Н. История русского летописания XI—начала XVIII века: Очерки и исследования. М., 1969. 556 с.

Орлов А. С. Героические темы древней русской литературы. М.; Л., 1945. 143 с.

Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946. 191 с.

Паславский И. В. Философия и общественно-политическая мысль Киева конца XIII—начала XVII в. // Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. Киев, 1982. С. 85—105.

Попов П. С., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И. Логические знания на Руси в конце XV в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 98—112.

Попович М. В. Мирозрение древних славян. Киев, 1985. 168 с.

Райнов Т. Наука в России XI—XVII веков: Очерки по истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. М.; Л., 1940. 508 с.

Развитие русского права в XV—первой половине XVII в. М., 1986. 288 с.

Рогов А. И., Флоря Б. Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X—XII вв.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 96—120.

Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: Историко-бытовые очерки XI—XIII вв. М.; Л., 1966. 240 с.

Рыбаков Б. А. «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971. 296 с.

Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. 520 с.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. 608 с.

Рыбаков Б. А. Из истории культуры Древней Руси: Материалы и заметки. М., 1984. 240 с.

Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. 332 с.

Соболевский А. И. Образованность Московской Руси XV—XVII вв. 2-е изд. СПб., 1894. 26 с.

Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. М., 1963. 419 с.

Сухов А. Д. Проблема русского Предвозрождения // Философская мысль на Руси в позднее средневековье. М., 1985. С. 2—17.

Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI вв. // ТОДРА. Л., 1979. Т. 33. С. 3—31.

Тихомиров М. Н. Философия в Древней Руси // Тихомиров М. Н. Русская культура X—XVIII вв. М., 1968. С. 90—172.

Трахтенберг О. В. Общественно-политическая мысль в России в XV—XVII веках // Из истории русской философии. М., 1949. С. 67—94.

Щапов А. П. Социально-педагогические условия умственного развития русского народа. СПб., 1870. 332 с.

Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978. 292 с.

Библиография русского летописания / Сост. Р. П. Дмитриева. М.; Л., 1962. 354 с.

Библиография советских русских работ по литературе XI—XVII вв. за 1917—1957 гг. / Сост. Н. Ф. Дробленкова; Под ред. и со вступ. статьей В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1961. 435 с.

Библиография работ по древнерусской литературе, опубликованных в СССР. 1958—1967 гг. / Сост. Н. Ф. Дробленкова. Ч. 1. 1958—1962 гг. Л., 1978. 207 с.; Ч. 2. 1963—1967 гг. Л., 1979. 279 с.

Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРА. Л., 1985. Т. 39. С. 18—277; Л., 1985. Т. 40. С. 31—189.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие . . . . .	3
<b>Глава первая (вводная)</b>	
Историография и некоторые вопросы изучения философской мысли отечественного средневековья . . . . .	5
<b>Глава вторая</b>	
Введение христианства и формирование идеологии древнерусской церкви . . . . .	26
<p>Централизация государства и преобразование языческого пантеона (с. 27). Крещение Руси: выбор византийской ориентации (с. 28). Церковь и великокняжеская власть (с. 34). Византийские истоки монастырской идеологии (с. 36). Мистико-аскетические воззрения Феодосия Печерского (с. 41). Историческая философия Нестора Летописца (с. 46). Идеал князя в житийной литературе (с. 54). Отношение к философии (с. 58).</p>	
<b>Глава третья</b>	
Истоки философской традиции . . . . .	61
1. Языческое наследие в духовной культуре русского средневековья . . . . .	61
<p>Этапы развития языческого мировоззрения (с. 61). Двоеверие как форма синкретизации язычества и христианства (с. 68). Отражение народных представлений в древнерусском искусстве (с. 72).</p>	
2. Философские идеи в восточно-христианской патристике . . . . .	74
<p>Христианство и античная мысль (с. 74). Натурфилософия и рационализм в теологии каппадокийцев (с. 75). Теология Дионисия Ареопагита (с. 82). Начало схоластической традиции. Иоанн Дамаскин (с. 85). Патристика и неоплатонизм (с. 90).</p>	
3. Духовный потенциал древнеболгарской книжности . . . . .	93
<p>Философский элемент в древнеболгарской литературе (с. 93). Просветительский рационализм Кирилла Философа (с. 94). Философский трактат Симеонова сборника (с. 97). «Сказание о письменах» в контексте славянской культуры (с. 99). Воззрения Иоанна Экзарха (с. 100). Антицерковная и антифеодалная сущность богомольства (с. 102).</p>	
<b>Глава четвертая</b>	
Элементы философских представлений в произведениях отечественных книжников XI—XIII вв. . . . .	107
<p>Философия в духовной культуре средневековья (с. 107). Историческая философия Илариона (с. 109). Иаков Мних (с. 116). Этическая концепция Иоанна</p>	

Грешного (с. 118). Идеи гуманизма и свободомыслия в «Поучении» Владимира Мономаха (с. 122). «Слово о полку Игореве»: мировоззрение и идеалы автора (с. 130). Пятенестический рационализм Климентия Смолячича (с. 137). Разум и вера в учении Кирилла Туровского (с. 147). Человек в древнерусской книжности. «Моление Даниила Заточника», «Толковая Псалтирь», «Пчела», «Диоптра» (с. 156).

### Глава пятая

Идейно-философские движения эпохи московской централизации (XIV—XVI вв.) . . . . .	169
1. Доктрина теократического абсолютизма . . . . .	169
<p>«Собрание Руси» и возрождение единовластия (с. 169). Политико-теологический рационализм Иосифа Волоцкого (с. 173). Москва — третий Рим (с. 180). Проблема светской и церковной власти в сочинениях Ивана Грозного (с. 181).</p>	
2. Идеология древнерусских ересей . . . . .	184
<p>Антицерковная мысль в древнекиевский период (с. 184). Стригольничество (с. 188). Просветительский критицизм московских антиринитариев (с. 192). Ересь Матвея Башкина (с. 196). «Новое учение» Феодосия Косого (с. 197).</p>	
3. Исихазм и мистическая фронда нестяжательства . . . . .	204
<p>Сущность и основные черты афоно-византийского исихазма (с. 204). Логико-психологическая теория Нила Сорского (с. 210). Социальные и политические идеи Вассиана Патрикеева (с. 214). Учение Артемия Троицкого об истинном и ложном разуме (с. 218).</p>	
4. Возрождение философско-просветительского движения . . . . .	222
<p>Наука и философия в мировоззрении Максима Грека (с. 222). Раннедворянские идеологи Федор Карпов и Иван Пересветов (с. 225). Андрей Курбский и античная традиция (с. 229).</p>	
Заключение . . . . .	239
Литература по истории философской и общественной мысли в средневековой Руси (краткий библиографический указатель)	242

**Александр Фавлаевич  
Замалеев**

**ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ  
(XI—XVI вв.)**

Утверждено к печати  
Ленинградской кафедрой философии АН СССР

Редактор издательства

**Е. А. Ю щ е н к о**

Художник

**Д. В. У р к и н е е в**

Технический редактор

**И. М. К а ш е в а р о в а**

Корректоры **О. И. Б у р к о в а** и **Л. М. Е г о р о в а**

ИБ № 21628

Сдано в набор 20.03.86. Подписано к печати 12.03.87.  
М-33033. Формат 84×108<sup>1/32</sup>. Бумага книжно-журналь-  
ная. Гарнитура академическая. Печать высокая.  
Усл. печ. л. 13.02. Усл. кр.-отт. 13.28. Уч.-над. л. 14.58.  
Тираж 14 000. Тип. зак. № 734. Цена 1 р. 10 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
Издательство «Наука», Ленинградское отделение,  
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени  
Первая типография издательства «Наука»,  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.

Добро есть братие почитание книжное  
Не съставить во ся корабль без гвозди  
ни правьдникъ без почитания книжнаго

ИЛАРИОН  
ТЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ  
НЕСТОР ЛЕТОПИСЕЦ  
ВЛАДИМИР МОНОМАХ  
КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ  
КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ  
НИИ СОРСКИЙ

НОСИТ ВОЛОЦКИЙ  
ВАСИАН ПАТРИКЕЕВ  
МАКСИМ ГРЕК  
ТЕОДОСИЙ КОСОЙ  
ИВАН ПЕРЕСВЕТОВ  
АНДРЕЙ КУРБСКИЙ  
ТЕДОР КАРПОВ



1 р. 10 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА”  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ СЕДЛЕНИЕ