



А.Ф.Замалеев



Восточнославянские  
мыслители

Эпоха Средневековья

А.Ф.Замалеев



**Восточнославянские  
мыслители**

---

**Эпоха Средневековья**



Издательство Санкт-Петербургского университета

1998

ББК 87.3  
З-26

Рецензенты: доктор философских наук А.И.Новиков (СПб.  
Академия культуры);  
доктор философских наук Л.Е.Шапошников  
(Нижегородский государственный  
педагогический университет)



**Замалеев А.Ф.**  
**3-26** Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. —  
СПб: Издательство С.-Петербургского университета,  
1998. 270 с.

ISBN 5-288-02038-8

Иларион Киевский и Нестор Летописец, Климент Смолятич и Кирилл Туровский, Серапион Владимирский и Владимир Мономах, Нил Сорский и Иосиф Волоцкий, Аввакум Петров и Симеон Полоцкий — таков неполный перечень восточнославянских мыслителей, чье творчество исследуется в настоящей монографии. Их духовное наследие составило основу современной русской, украинской и белорусской философии.

Для философов, историков и всех, кто интересуется традициями отечественной духовности.

ББК 87.3

ISBN 5-288-02038-8

© Издательство С.-Петербургского  
университета, 1998  
© А.Ф.Замалеев, 1998  
© С.В.Стремиллов, оформление, 1998

## От автора

Настоящая книга представляет собой расширенный и переработанный вариант изданных мной еще в советское время на Украине монографий: «Мыслители Киевской Руси» (Киев, 1987) и «Отечественные мыслители позднего Средневековья» (Киев, 1990). Изменения коснулись главным образом тех небольших разделов, которые были написаны в соавторстве. Киевские издания не остались незамеченными научным сообществом и вызвали оживленные дискуссии в печати. С тех пор ситуация в корне переменилась, мы получили возможность новыми глазами посмотреть на свое прошлое и настоящее. Мне приятно сознавать, что мои концептуализации выдержали испытание временем. Во всяком случае, у меня нет никаких сожалений и я с чистой совестью выношу на читательский суд свое любимое детище.

*Санкт-Петербург  
24 октября 1997 г.*



## Предисловие

Есть три спорных вопроса, которые в настоящий момент разобщают исследователей восточнославянского Средневековья.

Первый касается отношения России к древнекиевской духовной традиции.

С некоторых пор все чаще раздаются голоса, не только разрывающие этническое родство между русскими и украинцами, но и отказывающие русским в причастности к духовному наследию древнекиевской эпохи. Оно объявляется исключительно «украинским». Дело доходит до комизма. Так, например, русским предъявляется счет в «привласнении» былинной поэзии. Сторонников данной позиции не смущает, что в позднейшем украинском фольклоре не сохранилось никаких образцов былинного творчества. Зато оно ярко привилось в далеких «закутках» Великой России, таких как Олонецкая губерния. Объяснение столь щекотливой ситуации им видится в том, что, мол, послекиевская украинская история, полная «боротьбы за свою людську й національну індивідуальність, закрила оту давнішу старовину перед нащадками і витиснула її з пам'яті». Напротив, история великороссов, оказывается, была «бідна на події», а потому и не могла «постачити матеріал для творчості». Вот и приходилось им «мимоволі... чужим і давнім житися», присваивать достояние «сусідніх народів»<sup>1</sup>. Станный способ благодетельствовать народ, возвращая ему собственность, о существовании которой он и не подозревал и которая никак не питала его национальное самосознание.

Аналогичным образом обстоит дело и с древнекиевским книжным наследием. Оно сохранилось в основном только в московско-русской среде и столетиями оставалось неизвестным средневековому западнорусу (украинцу). При таком раскладе не трудно впасть в противоположную крайность. Однако к чему повторять разобщающие ошибки!

В русле первой схемы вырисовывается и полемика относительно «восточнославянского Ренессанса».

Многие исследователи склонны считать Московию совершенно «нетипичным для Ренессанса регионом»<sup>2</sup>. В этом усматривается ее коренное отличие от Западной Руси, которая благодаря присоединению к Речи Посполитой «не тільки брала із загальноєвропейської скарбниці культурних надбань, а й поклала свої цеглини до підвалин величної будови польського і європейського гуманізму епохи Відродження»<sup>3</sup>.

Московская же Русь «не знала полноценной эпохи Ренессанса»<sup>4</sup>. Здесь едва-едва просматривались «предвозрожденческие элементы». Тормозящим фактором стало создание централизованного государства, которое «отнимало духовные силы русского народа», «лишало его подлинно творческих потенций»<sup>5</sup>. Таким образом, упрочивалось представление об инородности, несхожести московского и западнорусского развития, дуализировалось восточнославянское культурно-историческое сообщество.

В действительности проблема выглядит иначе. Хотя Московская Русь позже Украины приобщилась к «гуманистическим ценностям античного мира»<sup>6</sup>, это отнюдь не свидетельствует о ее «варварстве» и «невежестве». Интерес московитов, только-только вырвавшихся из тяжких силков ордынской неволи, лежал прежде всего в плоскости политики, а не гуманитаризма; они больше заботились о государственном возрождении, нежели о переводах и комментариях Платонов и Вергилиев. Оттого их привлекала «собственная античность» — времена древнекиевской Руси, они стремились в первую очередь восстановить преемство с государственностью великих Рюриковичей — князей Владимира Святославича, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха. Это был путь самобытного развития, путь консолидации и сплочения славянства. Московское Возрождение столь же национально, как и Возрождение итальянское, немецкое, французское. Не случайно оно сразу привлекло взоры украинских и белорусских гуманистов.

Третий спорный момент связан с пониманием сущности московско-русского любомудрия. Как и в предыдущих случаях, здесь также сохраняется конфронтационная парадигма: в Московии возникает лишь практическое морализаторство, «обрядоверие», тогда как на Украине и в Белоруссии «утверждается профессиональная философия, или схоластицированный аристотелизм»<sup>7</sup>.

С формальной точки зрения всё так: средневековая Россия не входила в орбиту польско-католического влияния и оставалась в пределах восточнохристианского патристического сознания. Это во многом обуславливалось политическими реалиями, сращенностью церковных и государственных интересов. Светские науки и философия приравнивались к ереси. Многие мыслители-книжники бежали «в Литву», находя там простор для при-

ложения своих духовных и умственных сил. Однако идеологизация веры все более стимулировала секуляризационные процессы, которые в XVII в. принимают необратимый характер. На этой волне начинается приток западнорусской учености в Москву, где она постепенно вытесняет застаревшее «мудроборство» и подготавливает идейные предпосылки европеизации России.

Россия, Украина и Белоруссия вышли из одной духовной купели, и в этом залог их нерасторжимой будущности.

## Примечания

1. *Ефремов Сергей*. История украинского письменства. Київ, 1995. С. 254.
2. *Конон В.М.* Франциск Скорина и Иван Федоров как мыслители // Федоровские чтения. 1983. М., 1987. С. 65.
3. История філософії на Україні. У 3 т. Київ, 1987. Т. 1. С. 195.
4. *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 152.
5. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 118, 124.
6. *Сапунов Б.В.* Иван Федоров — деятель русского Возрождения // Федоровские чтения. С. 50.
7. *Подокшин С.А., Чернышева Л.А., Цукерман Я.А.* Философская, общественная и научная мысль Белоруссии XVII — первой половины XVIII в. // Памятники философской мысли Белоруссии XVII — первой половины XVIII в. Минск, 1991. С. 4.



# 1 Христианизация Руси и духовная культура восточных славян

*...И заповеда (князь Владимир Святославич) по всей земли своей крестится... и не бысть ни единого же противящася... да аще кто и не любовью, но страхом повелеваго крещахуся, понеже бе благоверие его с властью сопряжено.*

Иларион Киевский. Слово о Законе и Благодати.

- ❖ Первая идеологическая реформа Владимира Святославича
- ❖ Сущность славяно-русского язычества
- ❖ Введение христианства, выбор византийской ориентации
- ❖ Церковь и великокняжеская власть
- ❖ Два направления в древнерусской мысли
- ❖ Языческое наследие в духовной культуре Древней Руси





Год 980. «И нача княжити Володимер в Кieve един». Так повествует летописец о событии, открывающем новый этап в истории Древнерусского государства. Конечно, и до Владимира были могущественные князья, радевшие о славе «отчины своея», — Олег, Игорь, Святослав. Их ратным трудом, их подвигом Русь стала «ведома и слышима всеми конци земля». И все же время княжения Владимира Святославича носит особый характер: он не только объединил под своим началом восточнославянские племена («овы [одних. — А.З.] миром, а непокоривыя мечем»), но также упрочил власть киевского «самодержца», его идеологический и политический статус.

Закономерным следствием этих преобразований явилось введение на Руси христианства, которому предшествовала языческая реформа князя. Сразу по вокняжению на киевском престоле Владимир принялся за решительную перестройку славяно-русского религиозного пантеона. «И постави, — говорится в Начальной летописи, — кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна деревяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху (приносили жертвы. — А.З.) им, наричуще я боги...» Эти же кумиры — главные покровители разных древнерусских племен — были воздвигнуты в Новгороде на берегу Волхова. Выделение дружинного бога войны Перуна символизировало зависимость последних от великокняжеской власти. Однако попытки Владимира использовать идеологические принципы язычества для проведения своей политики потерпели неудачу. Объясняется это тем, что указанные принципы, сложившиеся на почве военно-племенных союзов, не отвечали природе социальных институтов системы феодально-государственного централизма.

Что же представляло собой дохристианское мировоззрение восточных славян?

О славяно-русском язычестве, к сожалению, известно очень немного, хотя исследованием его наука занимается давно, начиная с М.В. Ломоносова. Главная трудность здесь состоит в том, что церковь за несколько столетий борьбы с народной религией добилась если и не полного искоренения ее в сознании народа, то по крайней мере забвения им ее основных обрядовых форм, божеств и символики. Она повсеместно уничтожила языческие капища, разрушила древние святилища, храмы. Со временем это породило ошибочное мнение, будто славяне-язычники вообще не знали культового строительства и свои моления совершали «под овином, или в рощеньи, или у воды»<sup>1</sup>. Между тем, как показывают археологические раскопки последних десятилетий, восточные славяне располагали не только центральными святилищами, предназначавшимися для торжественных общеплеменных богослужений, но также местными, общинными, служившими для отправления повседневных культовых церемоний.

В одном из самых ранних сообщений о верованиях славян, принадлежащем перу византийского историка VI в. Прокопия Кесарийского, читаем: «Единого Бога, громовержца, признают они владыкой всего мира, и в жертву ему приносят быков и всякого рода священных животных. Судьбы они совсем не знают и не приписывают ей никакого влияния на людей... Поклоняются также рекам и нимфам, и другим божествам, и всем им приносят жертвы: при этих жертвоприношениях гадают»<sup>2</sup>. Стало быть, славянское язычество было олицетворением природных стихий: божественностью в нем наделялись все предметы и явления реальной действительности. Об этом, в частности, свидетельствует апокрифическое «Хождение Богородицы по мукам» (XII или XIII в.), в котором говорится: «Они (славяне. — А.З.) все боги прозваша: солнце и месяц, землю и воду, звери и гады»<sup>3</sup>. Но особенно почитали славяне солнце.

Наряду с этим в славянском язычестве, как явствует из описания Прокопия, отчетливо проступает тенденция к выделению главного, верховного Божества. Со временем эта тенденция прогрессирует, приобретая все более и более монотеистический характер. В XII в. Гельмольд, автор знаменитой «Славянской хроники», писал: «Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают единого Бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они (другие боги. — А.З.), 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»<sup>4</sup>. Таким образом, хотя между «единым Богом» Прокопия и «Богом богов» Гельмольда имеется существенное различие, тем не менее нельзя не признать, что речь в общем-то идет об одном и том же Божестве, взятом лишь в разные исторические эпохи. Ранний «единый Бог» славян еще близок к природе, он непосредственно связан с людьми, их нуждами и мольбами. Напротив, «Бог богов» совершенно удален от мира, это уже существо исключительно небесное, глава целой иерархии порожденных им богов, безропотно исполняющих его волю. Отсюда ясно, что славянское язычество отнюдь не было косной, застывшей религией; оно претерпело определенную монотеизацию, вызвавшую разрушение традиционных пантеистических структур и сблизившую его с монотеистическими системами иудаизма и христианства.

Известно, что представление о едином Боге возникает тогда, когда появляется единый царь. Дохристианская Русь, конечно, была далека от торжества монархического начала, однако несомненно и то, что она развивалась в направлении политической консолидации, упрочения великокняжеского централизма. Это, естественно, не могло не отразиться в мифологическом сознании древнерусского общества. В справедливости сказанного убеждают сакральные формулы договоров Игоря и Святослава с

греками: «и да будет клят от Бога и от Перуна»; «да имеем клятву от Бога, в него же веруем, в Перуна и в Волоса, скотья бога»<sup>5</sup>. Здесь, на наш взгляд, под именем Бога выступает верховное славянское Божество, обособленное от других великих богов, Перуна и Волоса, — господин и владыка Вселенной.

Для умилостивления своих богов славяне приносили самые разнообразные жертвы — быков, кур, продукты питания. Все это они клали перед их изображениями, прося у них помощи и здоровья. Завершив свои дела, в случае удачи они снова приносили им жертвы, вознаграждая за исполнение желаний. Славяне верили в потустороннюю жизнь, которую мыслили себе наподобие реальной. Смерть означала для них не исчезновение, а переход в иной мир — подземный. При этом они и сжигали трупы, и предавали их земле. С точки зрения религиозного сознания это далеко не одно и то же: в первом случае предполагается, что после смерти человека жить остается только душа, во втором — допускается, что он и по смерти своей продолжает жить прежней жизнью, хотя и в ином, подземном мире, посещение которого доступно и для живых.

Из записок арабских путешественников Ибн-Фадлана и Ибн-Русте явствует, что в X в. у славян одновременно существовали оба похоронных обряда. Но можно предположить, что предание умершего земле предшествовало у них трупосожжению. И вот почему. Идея независимости души от тела, выраженная в трупосожжении, есть мифологически-религиозное отражение классовой дифференциации социальных отношений. Ее начало в восточнославянском обществе относится преимущественно к антскому (т.е. докиевскому) периоду, и к тому же она затрагивает первоначально главным образом полян; все же прочие племена, по сообщению Гельмольда, оставались при своих древних обычаях, а значит, и при старинном похоронном обряде.

Ибн-Русте описывает его так: «Когда умирает у них кто-либо знатный, то выкапывают ему могилу в виде большого дома, кладут его туда и вместе с ним кладут в ту же могилу как одежду его, так и браслеты золотые, которые он носил; далее опускают туда множество съестных припасов, сосуды с напитками и чеканную монету. Наконец, кладут в могилу живую и любимую жену покойника. Затем отверстие могилы закладывается, и жена умирает в заключении»<sup>6</sup>.

В основании обряда, как видим, лежит представление о человеческом бессмертии, но это не бессмертие монотеистических религий, где оно трактуется в качестве сверхъестественного дара, потусторонней милости, оказываемой внеприродным существом «избранному» человеку. Язычник понимает смерть как естественный переход из одной жизни в другую, столь же для него реальную, как настоящая. Он не абсолютизирует разделение души и тела; как в действительном мире естественное и сверхъестествен-

ное слиты для него в одно целое, так неразрывными считает он духовное и физическое в себе самом.

Не заметно качественного преобразования язычества и на этапе трупосожжения, несмотря на отчетливый дуализм души и тела, определяющий сущность этого похоронного обряда. Языческое миросозерцание по-прежнему удерживает черты олицетворения природных вещей и явлений. Оттого и душа после сожжения тела сохраняет связь с материальным: она либо принимает образы ветра, огня, пара, облака, дыма и т.д., либо вселяется в новое тело — бабочку, летучую мышь, какое-либо животное или растение, наконец, в планеты и звезды. В этом выразилась устойчивая живучесть в славяно-русском язычестве культа предков, влияние которых на человеческую жизнь признавалось огромным. Древний славянин не представлял себе оторванное от собственной жизни пребывание предков в «ином» мире. Они всегда были рядом с ним, «действовали» на него, приобретая постепенно значение покровителей, богов. Похоронный обряд становится частью богослужебного ритуала. Мертвых, не подвергшихся погребальной церемонии, причисляли к разряду «злых душ», которых всячески сторонились, видя в них воплощение трагедийной сущности бытия.

Среди всех своих богов славяне особо чтили Перуна и Волоса. Подтверждением этого является договор Руси с Византией (907 г.). «Царь же Леон со Олександром, — отмечается в «Повести временных лет», — мир сотвориста со Олгом, имшеся по дань и роте заходивше (заклучив клятву. — А.З.) межы собою, целовавше сами крест, а Олга водивше на роту, и мужи его по рускому закону кляшася оружием своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом, и утвердиша мир». Следует иметь в виду, что клясться именами своих богов славяне позволяли себе лишь в исключительных случаях; вообще-то, пишет Гельмольд, «клятву они с большой неохотой приносят, боясь навлечь на себя гнев богов»<sup>7</sup>.

Из числа многочисленных богов и богинь каждый славянин избирал одного или нескольких личных защитников, которым он чаще, чем остальным, приносил жертвы и возносил моления. Подобным же образом каждое племя, поклоняясь всем богам, входившим в общеславянский пантеон, выделяло одного главного Бога, связывая прежде всего с ним сохранение своего общественного и хозяйственного быта. В результате обычные в восточнославянском мире межплеменные конфликты и распри получали закрепление и в религиозной сфере.

Все это не могло не отразиться на содержании первой идеологической реформы князя Владимира Святославича. Она потерпела неудачу потому, что проводилась в русле традиционных политических отношений, характерных для эпохи родоплеменной демократии и военных союзов. Между тем в Киевской Руси быстро складывалась централизованная политическая структу-

ра, шел активный процесс феодализации государственности. Поэтому Владимиру очень скоро потребовалось осуществить коренной пересмотр своих идеологических ориентаций: златоусый Перун со своей деревянной свитой не мог удовлетворить потребности великокняжеского единодержавства. Официальное введение христианства в 988 г. и становится способом окончательного закрепления политического и правового статуса киевского князя как «самовластьца земли русьской».

Для правильной оценки крещения Руси немаловажное значение имеет проблема источника русского христианства. В литературе существует мнение, представляющее дело так, будто Владимир, обратившись к византийскому православию, руководствовался не какими-то особыми соображениями, а действовал исключительно под влиянием военных и дипломатических побед над Константинополем<sup>8</sup>. Несомненно, последнее обстоятельство сыграло тут определенную роль. Однако вряд ли правомерно ограничивать вопрос анализом внешнеполитического курса великого князя. Христианизация Киевской державы явилась закономерным итогом борьбы молодого феодализирующегося государства за приобщение к средневековому цивилизованному миру. Лишь при таком подходе понятным делается произведенный Владимиром «выбор веры», о котором рассказывает Начальная летопись.

Решающим фактором в обращении Руси к византийскому религиозно-идеологическому опыту явились традиционные политические связи между Киевом и Константинополем. Составной частью имперской дипломатии была пропаганда церковного вероучения, императоры и православные иерархи пользовались любым случаем, чтобы внедрить христианство среди «варварских» народов. Русь здесь занимала главное место. Византия всячески стремилась прибрать ее к рукам, превратить в послушное орудие своих экспансионистских замыслов. Христианство должно было укрепить этот неравный союз.

Политико-миссионерские усилия Византии не пропадали даром, и в Киевской Руси прослойка христиан со временем росла. Значительной христианизации подвергалась и княжеская дружина. В договоре Игоря с греками (945 г.) прямо констатируется религиозная расколотость окружения киевского князя. В нем, в частности, отмечается, что если русская сторона нарушит «любовь», то «елико их крещенье прияли суть, да примут мечь от Бога-вседержителя, осуженье на погибель в весь век в будущий; и елико их есть не хрещено, да не имуть помощи от Бога ни от Перуна...» В Киеве имелась и соборная церковь святого Ильи, где отправляли богослужение местные христиане — варяги и хазары.

В числе аргументов в пользу византийского православия особенно убедительным казался Владимиру и его «боярам» пример княгини Ольги, крестившейся во время пребывания в Ви-

зантии в 955 г. «Аще бы лих закон гречьский, — рассудили, по словам летописца, они, — то не бы баба твоя прияла, Ольга, яже бе мудрейши всех человек». Обращение в христианство Ольги означало крупную победу византийской дипломатии. Не случайно этот акт был проведен под эгидой императора, который не только преподнес ей «дары многи», но и «нарек ю дъщерию собе», сделал архонтиссой православного монарха. Это резко возвышало титул русской княгини, выделяло Киевскую Русь среди других языческих государств того времени. В лице Ольги Византия осуществила легализацию христианства на уровне великокняжеской власти. Однако продолжение дела наталкивается на сильную языческую оппозицию, возглавляемую Святославом Игоревичем.

Еще в Константинополе Ольга жаловалась патриарху: «Людье мои пагани и сын мой, дабы мя Бог съблюл от всякого зла». Хотя молодой великий князь не стал чинить препятствий ее миссионерской деятельности, сам тем не менее категорически отказался принять крещение («и учашеть и мати креститися, и не брежаше (не желая. — А.З.) того ни во уши приимати»). Не помогли и настойчивые уговоры. «Како аз хочю ин закон прияти един? — отвечал он матери. — А дружина моа сему смеяться начнуть». Ольга убеждала его, что если он перейдет в новую веру, «вси имуть тоже створити». Святослав остался тверд и не отступил от своей линии. «Воля Божья да будеть, — решила тогда княгиня, — аще Бог хочеть помиловати рода моего и земле руские, да възложить им на сердце обратитися к Богу, яко же и мне Бог дарова».

Цитированный диалог из «Повести временных лет» свидетельствует о серьезных противоречиях в русском обществе той поры по вопросу принятия христианства. Ольга представляла тех, кто ратовал за его введение на Руси, видя в этом залог упрочения позиции Киевской державы в системе международной европейской иерархии. Напротив, Святослав, отражая настроение великокняжеской дружины, выступал за сохранение язычества, с которым связывал величие и независимость страны. В противоборстве этих двух сил верх на целые три десятилетия одерживают «язычники».

После смерти Святослава дружинную партию возглавляет Владимир. Он во всем последует своему отцу: усмиряет «заратившеся» племена, воюет с «погаными», косо посматривает на «греков», в жертву языческим богам приносит христиан, избирая их по жребию. Но постепенно государственный муж затмевает в нем воина, предводителя дружины. Владимир сознает необходимость христианизации Руси, чтобы освободить ее от пут родо-племенных традиций и укрепить великокняжеский централизм. И он пошел стезей, проторенной княгиней Ольгой.

На религиозную ориентацию киевского «самовластьца» повлияли также отношения между государством и церковью в Ви-

зантии и на Западе. А они были существенно различны. В период крещения Древнерусского государства западная церковь вела активную борьбу за утверждение своего господства над светской властью. После распада империи Карла Великого в середине IX в. римские иерархи открыто провозглашают себя обладателями абсолютной власти. В соответствии с учением о «двух мечах», сформулированным еще Геласием I (V в.), они проповедуют, 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.

С 844 г. император не принимал более участия в избрании пап, как это было раньше. Николай I (858-867) был первым из римских первосвященников, проводивших идею вселенской теократической монархии. Он прямо заявил претензию участвовать в учреждении любой епархии, в любой стране, стремясь тем самым установить верховенство папства над властью любого государства. Папы расширяли свои владения, распространяли свою юрисдикцию на Италию, Испанию, Францию, Иллирию и Африку. Светская власть утрачивает свое бывшее значение. Папство становится единственным центром политической жизни.

Естественно, что Владимир, заботившийся прежде всего об укреплении и централизации великокняжеской власти, не мог испытывать влечения к западному христианству, хотя папы делали всё, чтобы ввести Русь в орбиту собственного влияния. Так, Бенедикт VII при посредстве польского короля Мешко I пытался завязать отношения с Ярополком, княжившим в Киеве до 978 г. Неоднократно присылал Рим своих послов и к Владимиру. Под 988 г. в Никоновской летописи читаем: «Приходиша послы от Рима от папы и мощи святых принесоша к Володимеру». Через три года снова «приидоша к Володимеру послы из Рима от папы с любовью и честью». В ответ Владимир посылал свое посольство, ибо под 944 г. в той же летописи сказано: «Того же лета послы Володимировы приидоша в Киев, иже ходиша в Рим к папе». По прошествии шести лет опять «приидоша послы от папы римского и от королей чешьских и угорских». В 1001 г. послал Владимир «гостей своих аки в послех» в Рим, других в Иерусалим, в Египет и в Вавилон осмотреть «земель их и обычаев их»<sup>9</sup>.

Таким образом, правомерно утверждать, что знаменитое «испытание вер», о котором повествует Начальная летопись, отнюдь не является благочестивой легендой, сочиненной древнерусским монахом в угоду церковному грекофильству. Владимир основательно познакомился со всеми главнейшими религиями, прежде чем остановил свой выбор на восточном христианстве. В этом случае он, несомненно, исходил из того, что в системе византийской государственности духовная власть занимала подчиненное положение, всецело зависела от императора. Последний не только держал в подчинении церковь, но и самовластно рас-

поряжался ее делами, называя себя «поставленным от Бога епископом дел внешних». Он по личной инициативе назначал на церковные должности, созывал соборы и санкционировал постановления «отцов церкви». Нередко византийские императоры присваивали себе даже право устанавливать религиозные догматы.

От императора зависело также избрание константинопольского патриарха. С этой целью синод обязан был представить ему три кандидатуры; в случае недовольства кандидатами он мог выдвинуть четвертое лицо, которое беспрекословно принималось синодом. Само собой разумеется, что при таком положении дел император имел возможность сместить патриарха, если тот по каким-либо причинам начинал не удовлетворять его. Зависимость византийской 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 церковной хронике XII в., — является для церкви высшим господином и хранителем веры»<sup>10</sup>.

Положение константинопольского монарха полностью соответствовало политическим стремлениям Владимира Святославича, и поэтому он, решившись на новую идеологическую реформу, в интересах великокняжеской власти обратился к практике византийского царствующего дома.

Христианизация по православному обряду имела и то преимущество, что восточная церковь не связывала богослужение языковым канонем. Здесь Константинополь принципиально расходился с Римом, который придерживался ортодоксальной теории трехязычия, признавая «богодухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки.

Критика «трехязычной ереси» была начата еще первоучителями славян братьями Кириллом и Мефодием.

В «Житии Кирилла Философа» Климента Охридского рассказывается, что когда просветитель прибыл в Венецию, католические епископы, попы и монахи выставили против него обвинение в том, что он «сътворил иныя словенемь книги», т.е. создал славянскую азбуку и благодаря этому сделал возможной проповедь «слова Божия» на языке, о котором не заповедали ни апостолы, ни папы римские, ни великие богословы — Григорий, Иероним и Августин.

Кирилл на это отвечал: «Не идет ли дождь от Бога на въсе равно? Или солнце также не сияет ли на въсе? Ни ли не дышаем на аиерь (воздух. — А.З.) равно въси? И како вы не стыдите се, три езыки мънеше тъчию, а прочиимъ въсемь езыком и племенем слепом велеше и глухом быти? Скажите ми: Бога твореше немощна, яко не могуща сего дати, или завистлива, яко не хоща? Мы же роды знаемь довольны, книги умеюще и Богу славу въздающе къждо своим езыком. Яве же суть си: армени, перси,



авазги, ивери, сугди, готфы, обри, турси, козари, аравляне, египты и инии мнози».

Но этот просветительский довод не убеждал фанатичных сторонников канонического трехъязычия, продолжавших настаивать на запрещении славянского богослужения, что и было сделано под давлением папы Иоанна X на церковном соборе в Сплите (924 г.). В булле папы Иоанна XIII (967 г.) об утверждении пражского епископства 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>11</sup>. Позднее, в 1059 г., папа Александр II запретил также употребление славянских писмен для церковной литературы как «изобретенных неким еретиком Мефодием». Подобной же тактики неукоснительно придерживался папа Григорий VII (1073–1085). Когда чешский князь Вратислав, освободившись от уз немецкой зависимости, захотел восстановить славянское богослужение, об этом проведаль властолюбивый папа и написал грозное письмо: «Не без основания угодно было всемогущему Богу, чтобы Священное Писание не было общим достоянием: если бы оно было доступно всему миру, то в конце концов к нему потеряли бы уважение и оно, будучи неправильно истолковано, повело бы к заблуждениям. Поэтому мы запрещаем в силу полномочий св.Петра совершение богослужения на славянском языке и предписываем тебе всеми силами противиться этой нелепости».

Жесткая и бескомпромиссная борьба римской курии против славянского богослужения неразрывно связана с общей экспансией, предпринимавшейся западноевропейскими феодалами под флагом католической церкви с целью порабощения славянских народов, превращения их в покорных слуг римской курии.

Критика «трехъязычной ереси» становится ключевым моментом и древнерусской полемики против латинства. Вместе с тем киевские реформаторы внесли существенные коррективы в защиту национального богослужения, сделав главный упор на «апостолизацию» славянского языка, возведении его до уровня божественного.

Эта тенденция отчетливо проступает в «Повести временных лет». По мнению летописца, учителем славянского народа является апостол Павел, ибо он доходил до Иллирии, где первоначально жили славяне. «Тем же, — пишет книжник, — и словенску языку учитель есть Павел, от него же языка и мы есмо Русь, тем же и нам Руси учитель есть Павел, понеже учил есть язык словенск... А словенський и рускый одно есть, от варяг бо прозвашася Русью, а первое беша словене; аще и поляне звахуся, но словенская речь бе. Поляни же прозвани быши, зане в поли седяху, а язык словенски един».

Таким образом, если византийская церковь допускала отправление религиозного культа на любом «неканоническом» языке, то древнерусские реформаторы, со своей стороны, постарались возвысить славянский язык до уровня «богодухновенных», санкционированных ортодоксальным богословием. В этом сказалось сознание ими величия Киевской Руси, ее культурных и исторических традиций. Но самое существенное заключается в том, что для них великокняжеские интересы стояли выше церковных и что христианству они с самого начала отводили служебную, подчиненную роль.

Таковы, на наш взгляд, основные причины, побудившие Владимира Святославича принять христианство по византийскому обряду. Как уже говорилось выше, потребность в замене язычества церковным вероучением обуславливалась прежде всего необходимостью привести в соответствие идеологические формы с великокняжеским централизмом. Старая религия должна была уступить место новой, ибо она отражала демократический быт древнеславянского общества, быстро исчезающий под бурным натиском общегосударственной феодализации.

Однако между реформаторскими замыслами великокняжеской власти и их практической реализацией постепенно обозначается глубокий разрыв. Дело в том, что формирование древнерусской церковной организации происходит в период удельных княжений, и первым толчком к их образованию на Руси послужили действия самой великокняжеской власти. Решающий шаг в этом направлении делает сам Владимир Святославич, который по примеру отца на склоне своих лет делит Киевскую державу между многочисленными сыновьями. Заново восстановить прежнюю централизацию удастся Ярославу Мудрому, но и он завещает своим сыновьям поделить Русь между собой и владеть каждому своей отчиной.

Так совершается переход от великокняжеского единодержавства к династическому княжению, к удельному раздроблению Древнерусского государства.

Именно династическая система не позволила преемникам крестителя Руси продолжить его церковную политику. При Владимире духовенство, завезенное из Византии, находилось в полной экономической зависимости от великого князя, поскольку в качестве источников своего обеспечения получило только десятину и церковные суды. Удельное раздробление страны привело к обособлению церкви от великокняжеской власти, появлению специфического церковного иммунитета, складывавшегося на основе и за счет светского законодательства<sup>12</sup>. Киевские князья, находясь в постоянных распрях с князьями удельными, нуждались в политической поддержке духовной власти. Чтобы привлечь ее на свою сторону, они нередко передавали ей собственные судебные-карательные функции, и тем самым способствовали возникновению государственной юрисдикции древнерусского

митрополита, которая не совпадала с кругом судебных полномочий константинопольских иерархов, но зато находила аналогию в нормах княжого права, зафиксированных в «Русской правде» — выдающемся памятнике средневековой юридической мысли.

Об укреплении позиций древнерусской церкви, ее стремлении ограничить и даже ослабить великокняжеский централизм красноречиво говорят материалы домонгольской сфрагистики. Анализ основных тенденций в развитии типа митрополичьих булл данного периода показывает, что начальные его варианты отражают подчиненное положение главы русской церкви относительно византийского патриарха. Крепнущая самостоятельность древнекиевской иерархии ознаменовывается появлением на печатях личных патрональных изображений самих митрополитов. Со времени Николая (1077–1089) эти изображения заменяются общецерковным символом — эмблемой Богородицы. Затем, во второй половине XII в., в легендах печатей возникает важное новшество, с тех пор ставшее обычным, — понятие «всех Руси», обозначающее границы митрополичьей власти. Что же касается печатей киевских князей, то они не отражали иерархического превосходства их владельцев над остальными русскими князьями, и эпитет «великий» равно усваивался князьями разных территорий<sup>13</sup>.

Взаимоотношения светской власти и церкви в Киевской Руси характеризуются усилиями церкви возвыситься над великокняжеской администрацией, стать связующим центром удельно-раздробленного государства. Это находит свое концептуальное выражение в церковном учении о «богоугодном властелине», основу которого составила идея родового, династического княжения. Церковь начинает внушать князьям, что только «духовное водительство» может доставить стране благополучие и мир, избавить ее от междоусобных браней и удельных смут. Пропаганда этой идеологической доктрины, разработанной преимущественно киево-печерским монашеством, шла рука об руку с насаждением мистицизма, широким потоком обрушившегося на Русь из Афона и других центров православной ортодоксии.

В процессе христианизации наряду с мистико-аскетическим течением в древнерусской мысли складывается и чисто «мирское» направление, выразившее идеологию великокняжеской власти, умонастроение широких народных масс. В русле этого направления христианизация принимает форму адаптации к исторической и культурной жизни Древнерусского государства, приспособления к славяно-языческим духовным ценностям. Под влиянием язычества христианство становится все более «мирским», «обрядовым». Как справедливо констатирует в данной связи А.Я.Гуревич, «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>

Таким образом, говоря о сохранении славянского язычества в христианизированной Руси, следует вместе с тем видеть здесь не обычное «двоеверие», традиционно признаваемое исследователями, а мировоззренческий синкретизм, слияние народной религии и церковного христианства при определяющей роли первой.

Подтверждением этого служат наиболее древние пласты теологии «Повести временных лет». Один из летописцев, как известно, вопреки евангельскому требованию не любить ни мира, ни того, что в мире, вверяет весь мир управлению ангелов. Ангелы, рассуждает он, приставлены ко всякой «твари»: есть ангелы облаков и мглы, снега и грома, 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, — резюмирует летописец, — ангел приставлен к которой убо земли, да соблюдают куюждо (всякую. — А.З.) землю, аще суть и погани». Иначе говоря, ангелы охраняют все страны — и христианские, и языческие. Так, уже в самом начале христианизации внемонастырская религиозная мысль Киевской Руси под влиянием славяно-русской языческой мифологии преодолевает православно-церковное отчуждение «тварного» бытия от Божества: весь мир, все земли оказываются ангелохранимыми, как человек, получающий от Бога ангела «на сохранение во все житие человеческое».

Воздействие народного мирозерцания на понимание христианских вероисповедных догматов особенно впечатляюще проявилось в том, что на Руси одновременно с культом местных святых, сложившимся на почве родо-племенного идолопочитания, первостепенное значение приобретает культ Богородицы, в основу которого легли славянские представления о благодатном женском существе, прародительнице славянского народа — Рожанице. Переакцентация религиозного поклонения с культа Христа на культ Богородицы имела принципиальные следствия в развитии древнерусской мыслительности, ибо Богородица, в отличие от Христа, являвшегося «спасителем» только человеческой души, «спасает» весь мир и тем самым делает «тварное бытие» сопричастным к святости и небесному блаженству. Природа, вообще мирское перестает быть источником греха и порочных соблазнов. Древнерусский человек, опираясь на свое традиционное учение о добрых («белых») и злых («черных») богах, объявляет причиной греха, в противоположность византийской церковной доктрине, не плоть, не человеческие страсти, а ангелов «лукавого сатаны». Он дуалист, но его дуализм своеобразен, он различает не просто дух и плоть, а плотски-духовное и божественно-таинственное. Для него есть область человеческая и область божественная, и как человеческое состоит из двух частей: плоти и духа, так и божественное — из доброго и злого. Злое, овладевая человеком, подчиняет его какой-либо одной части; в этом случае он угождает только себе, забывая о других — близ-

ких по крови и обычаям. Напротив, доброе приводит к разумному удовлетворению потребностей духа и плоти, способствует равновесию человека, его благоденствию, счастью.

Под влиянием этой языческой этики древнерусский человек иначе осмысливает и самое христианское благочестие: благочестивым он признает не того, кто проводит время в постах и молитвах, но того, кто добродетелен в жизни. «Слово о мытарствах», памятник XII в., относит к греховным именно нравственные преступления: ложь, клевету, зависть, гнев, гордость, насилие, воровство, блуд, скупость и немилосердие.

«Аще бо и вся заповеди Божия исправите, — отмечается в «Слове», — а будем немилостивы и на нищия немилосердии или на рабы своя, не подавающе им доволнаго одеяния, пищи, делом насилующе (утомляя. — А.З.), инеми бедами, — то о всех сих испытана будеть душа, истязана от въздушных бесов». Таким образом, с точки зрения новообращенного древнерусского язычника, для спасения недостаточно одного аскетического следования заповедям Христа; первое место здесь занимает полезность, общественная значимость человеческих деяний. Лишь перед теми откроются «врата небеснаа», уточняет «Слово», кто «в смысле и разуме» будет «о всем добре и зле», т.е. кто сознательно творит добрые дела, приносит благо ближнему, поскольку само неведение добра — «злое есть съгрешение».

Итак, христианизация не означала полного разрыва с традицией народного язычества. Напротив, источники свидетельствуют, 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, в основном только его жизнеспособных черт, которых, однако, было вполне достаточно, чтобы существовать в виде самобытной умственной струи в господствующей христианской идеологии, оказывать влияние на ее основные послышки и определения.

Исключительный интерес в данной связи представляет послание краковского епископа Матвея (XII в.) видному деятелю католической церкви Бернару Клервоскому. «Народ же тот русский, — писал он, — множеству ли бесчисленному, небу ли звездному подобный, и веры правило православной и религии истинной установления не блюдет... Тот народ, известно, не только в даропринятии тела Господня, но и в уклонении от брака церковного и взрослых повторного крещения, а равно в иных церкви таинствах позорно колеблется... Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает. Не желает упомянутый народ ни с греческой, ни с латинской церковью быть единообразным, но отличный от той и от другой, таинства ни одной из них не разделяет». О том же доносил в Рим кардинал Д'Эли (начало XV в.). «Русские, — отмечал он, — в такой степени сблиз-

ли 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»<sup>15</sup>.

Анализ этих высказываний приводит к выводу, что славянское язычество не только определяло специфику религиозности древнерусского народа, но и серьезнейшим образом видоизменяло важнейшие обрядовые формы и догматические законоположения церкви. Стало быть, усвоение христианства на Руси вовсе не препятствовало сохранению народной языческой мифологии, а значит, и эмпирического мироотношения, составившего ее существенный признак.

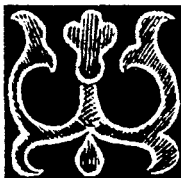
По этой причине христианство в Киевской Руси усваивалось вначале главным образом со стороны своей внешней обрядности, поскольку именно последней характеризуется языческая религиозность. Позднее, с формированием церковно-монастырской организации и государственной юрисдикции митрополита, на Русь проникают нормы византийского церковного законодательства, но и они претерпевают на русской почве изменение под воздействием местного княжого права. Следовательно, национально-этническая культура интернационализируется на основе и в рамках собственной традиции. Заимствование может и ускорить становление этой традиции, и задержать его, но само по себе оно никогда не выступает в «чистом» виде, не создает разрыва в живой ткани исторической культуры.

Не составляет исключения и крещение Руси. Хотя введение христианства означало переход к качественно новой системе идеологических ценностей, тем не менее их практическая реализация, превращение в фактор политической и социальной жизни древнерусского общества совершались лишь по мере их «оязычивания», приспособления к историческим и духовным преданиям восточно-славянских племен.

## Примечания

1. *Державин Н.С.* Славяне в древности. М., 1945. С.146.
2. *Свод древнейших письменных известий о славянах. Т.1. (I–VI вв.).* М., 1994. С.183, 185.
3. *Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н.К.Гудзий.* 8-е изд. М., 1973. С.93.
4. *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963. С.186.
5. *Памятники русского права.* М., 1952. Вып.1. С.35, 39.
6. *Коваленский М.Н.* Хрестоматия по русской истории. Пг., 1915. С.43.
7. *Гельмольд.* Славянская хроника. С.186.
8. *Будовниц И.У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М., 1960. С.88.
9. *Полное собрание русских летописей, изданное Археографическою комиссиею.* СПб., 1862. Т.IX. С.57, 64, 65, 68.

10. *Диль Ш.* Основные проблемы византийской истории. М., 1947. С.71.
11. Цит. по.: *Рамм Б.Я.* Папство и Русь в X–XV веках. М.; Л., 1959. С.21.
12. *Щапов Я.Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М., 1972. С.302–205; *Иеромонах Николай (Ярушевич).* Церковный суд в России до издания Соборного Уложения Алексея Михайловича. Пг., 1917. С.408; *Голубинский Е.Е.* История русской церкви: В 2 т. Т.1. М., 1900. С.396.
13. *Янин В.Л.* Актовые печати Древней Руси: В 2 т. Т.1. М., 1970. С.22.
14. *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С.28.
15. Подробнее см. *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 68–72.



# 2 Ярославовы книжники

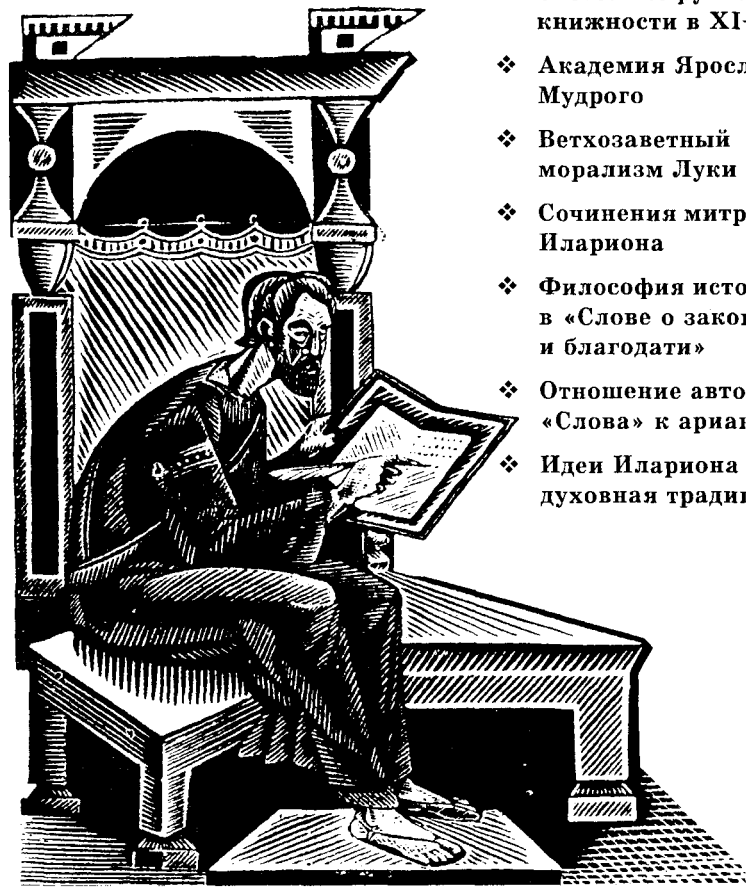
## Лука Жидята

### Иларион

*Велика бо бывает полза от ученья книжнаго; книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обретаем и въздержанье от словес книжных. Се бо суть реки, напаяюще Вселеную, се суть исходяща мудрости; книгам бо есть неисчетная глубина; сими бо в печали утешаеми есмы; си суть узда въздержанью.*

Повесть временных лет

- ❖ Состояние русской книжности в XI–XII вв.
- ❖ Академия Ярослава Мудрого
- ❖ Ветхозаветный морализм Луки Жидяты
- ❖ Сочинения митрополита Илариона
- ❖ Философия истории в «Слове о законе и благодати»
- ❖ Отношение автора «Слова» к арианству
- ❖ Идеи Илариона и духовная традиция





В литературе, как уже отмечалось выше, долгое время бытовало мнение, будто в Древней Руси царили невежество, могольная тишина, варварство. Русь, утверждал, например, П.Н. Милоков, не знала даже по-настоящему христианства. На его взгляд, после принятия новой религии к ней приобщилась лишь «ничтожная по численности кучка людей», «остальная огромная масса, несмотря на название христиан, оставалась языческой». Причину этого он видел в том, что на Руси никогда не было достойных «пастырей», действительно преданных «делу учительства». «Века, — писал автор, — проходили за веками при этих условиях, духовное воспитание массы подвигалось вперед очень медленными шагами. Гораздо быстрее, чем поднимался уровень массы, падал ему навстречу уровень пастырей»<sup>1</sup>. В итоге, полагал Милоков, Русь оказалась коснеющей в своем духовном «начетничестве», так и не осознав потребности в мышлении, знании.

Благодаря новейшим исследованиям русской книжности XI—XIII вв. установлено, что письменность была распространена в различных кругах древнекиевского общества, являясь достоянием не только феодалов, высшего духовенства и монахов, но также купцов и ремесленников, из среды которых выходили нередко наиболее образованные и просвещенные люди своей эпохи. Письменность входила в общественный быт, была непосредственно связана с жизненными интересами, по крайней мере в условиях городской жизни. В светских кругах получает широкое распространение любовь к книге — оригинальной и переводной. «Добро есть, братие, почетанье книжное, — сказано в знаменитом «Изборнике 1076 г.». — Не съоставит бо ся корабль без гвоздиза, ни правьдник бес почитания (чтения. — А.З.) книжнаго... Красота воину оружие и корабля ветрила, тако и правьднику почитание книжное». Эта любовь к книге не угасает в самые мрачные времена удельных усобиц. Вслед за Киевом новые книжные центры появляются в Новгороде, Пскове, Смоленске и других городах. «Книжные люди», опираясь на творческие достижения родственной культуры болгар, создают величественные творения в самых различных областях литературы и искусства, вошедшие в золотой фонд культуры трех братских народов — русского, украинского и белорусского.

Христианизация по византийскому обряду потребовала от древнекиевского правительства организации «книжного дела», налаживания переводов церковной литературы на русский язык. Выполнение этой задачи было немыслимо без развития просвещения, без повсеместного насаждения образованности. Приняв новую религию, Владимир Святославич не ограничился тем, что «нача ставити по городам церкви и попы», но приказал также «поимати у нарочитые чади дети» и отдавать их на «ученье книжное». Через два-три десятилетия обучение детей грамоте в Киевской Руси становится обычным делом. Судя по Несторову «Житию преподобного Феодосия»,

даже в таком окраинном городке, как Курск, имелась школа, в которой будущий печерский подвижник «извыче вся грамматика».

Усилия Владимира Святославича дали хорошие всходы в княжение Ярослава Мудрого (1015–1054). Обилие «книжных людей» позволило последнему создать при дворе своеобразную средневековую академию, слава о которой распространилась далеко за пределами Руси. Из переводов Ярослав составил целую библиотеку славянских церковно-учительных и богослужебных книг, которая была размещена в построенной им церкви святой Софии. В летописи под 1037 г. сказано: «И при семь нача вера хрестьянска плодитися и раширяти, и черноризьци почаша множитися, и монастыреве починаху быти. И бе Ярослав любя церковныя уставы, попы любяще по велику, излиха (особенно. — А.З.) же черноризьце, и книгам прилежа, и почитая е часто в нощи и в дне. И собра писце многы и прекладаше от грек на словенское писмо. И списаша книги многы, ими же поучашесе вернии людье наслаждаются ученья божественаго. Яко же бо се некто землю разореть, другый же насеетъ, ини же пожинають и ядять пищу бескудну, — тако и съ. Отець бо сего Володимер землю взора и умягчи, рекше крещеньемъ просветив. Съ же насея книжными словесы сердца верных людий; а мы пожинаем ученья приемлюще книжное».

Увлечение книжным делом не было для великого князя самоцелью; оно выступало составной частью его усилий, направленных на освобождение от византийской церковной опеки. В этом отчасти находит свое объяснение то, на первый взгляд, парадоксальное обстоятельство, что ярославовы книжники, отбирая для перевода материал, обращались не к современной им византийской литературе, а преимущественно к авторам IV–VIII вв., к греческой церковной классике. Тут были церковные песнопения — каноны, стихирьы, кондаки, икосы патриарха Софрония, Иоанна Дамаскина, Григория Назианзина, сочинения Афанасия Александрийского, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, «Златоструй», составленный в X в. в Болгарии при царе Симеоне. Большим разнообразием отличались и произведения исторического и естественнонаучного характера. Древнерусский читатель получил в свое распоряжение «Хроники» Григория Амартола, Иоанна Малалы, Георгия Синкела, «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия, «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова, различные шестодневьы, патерики, физиологи, минеи, прологи, палеи и т.п.<sup>2</sup> Не были забыты и апокрифы — народные религиозные книги, нередко оппозиционные господствующей церкви. Общее число книг Софийской библиотеки определялось в 500 томов. Фонд этот непрерывно увеличивался. Ведь работа, начатая Ярославом Мудрым, продолжалась и позднее. В X–XIII вв. в обращении находилось около 140 тыс. книг нескольких сот названий<sup>3</sup>.

Среди ярославовых книжников выделяется прежде всего Лука Жидята. О его жизни известно немногое. «Повесть временных лет» под 1036 г. сообщает: «Иде Ярослав Новугороду, и постави сына своего Володимера Новегороде, епископа постави Жидяту». Из Новгородской II летописи узнаем, что в 1055 г. «клевета бысть на архиепископа Луку от своего холопа Дудики, и изыде из Новогорода, и иде к Киеву, и осуди и (его. — А.З.) митрополит Ефрем, и пребысть тамо три лета».

Осуждение Луки Жидяты состоялось при достаточно странных обстоятельствах. Дело в том, что «Русская правда» запрещала ссылаться на свидетельство холопа, и нарушение Ефремом великокняжеского законодательства свидетельствует об особой пристрастности его к новгородскому владыке. И основания к тому имелись. Ефрем был учеником первого новгородского епископа Иоакима, который благословил его занять по себе святительское место. Но карьера грека не состоялась из-за вмешательства Ярослава; епископом стал Лука Жидята. Лишь после смерти великого князя Ефрем добился назначения в Византии на киевскую митрополию. Однако теперь он уже не просто сводил личные счеты со своим старым соперником, а упрочивал на Руси византийское влияние, подорванное политикой Ярослава Мудрого. С этой же целью он заново освятил церковь святой Софии, признав недействительной «службу» митрополита Илариона, возведенного в сан киевским князем без санкции константинопольского патриарха. «Монастырское сидение» Луки Жидяты было прервано неожиданной кончиной Ефрема. Он вновь «прия стол свой в Новегороде и свою власть». Холоп Дудика понес наказание: «урезаша ему носа и руце отсекоша». Умер Лука Жидята в 1059 г., пребыв «во епископии 23 лета».

От древнерусского книжника осталось лишь одно «Поучение к братии». Его едва ли можно назвать православным в церковном значении этого слова. В нем нет пессимистического неприятия «тварного» бытия, нет монашеского аскетизма, столь характерных для византийской церковноучительной литературы X—XI вв. Главное место в «Поучении» Луки Жидяты занимают не религиозные, а этико-социальные максимы. В нем содержится призыв быть правдивым («не буди ино на сердци, а ино в устех»), заботиться о нищих и слугах («помните и милуйте странные, и убогие, и темничники, и своим сиротам милостиви будете»), избегать ссор, скаредности и злословия («москолудство вам, братие, нелепо имети, ни молвити срамна слова, ни гнева на всяк день имети, не похритаися, не посмеяся никакому же»).

Отличительной чертой «Поучения» Луки Жидяты является также его преимущественная ориентированность на ветхозаветные регламентации. Данное обстоятельство, на наш взгляд, имеет непосредственное отношение к тому, как вообще воспринималось христианство древнерусским обществом в первые десятилетия после крещения. Специфическим здесь было то, что моноте-

истическая религиозность усваивалась первоначально не в евангельском, а библейском варианте.

Это хорошо сознавали идеологи церкви. Так, Феодосий, обращаясь с посланием к Изяславу Ярославичу, пытался утвердить его в «правоверии»: «И сниде Господь Бог на землю, — жидовская вся умолкоша», писал он киевскому князю. Влияние ветхозаветной системы сказывалось и в самом центре древнерусской православной ортодоксии — Печерском монастыре. 25-е слово «Патерика» сохранило рассказ о затворнике Никите, ставшем впоследствии новгородским епископом. Он не только не хотел ни видеть, ни слышать, ни читать книг Нового завета, но и другим не позволял беседовать с собою о них. Зато наизусть знал книги Ветхого завета: Бытие, Исход, Левит, Чисел, Судей, Царств и все пророчества по чину. Кроме того, Никита был «добре сведяше» во всех «жидовских книгах».

Подобные факты менее всего можно объяснить влиянием иудейских миссионеров, хотя и нельзя его игнорировать. Как известно, в Киеве был еврейский квартал, и тот же Феодосий «обычай имяше... яко же многашьды в нощи вьстая и отаи вьсех (скрытно от всех. — А.З.) исхожааше к жидом, и тех еже о Христе препирая, коря же и досажая тем, и яко отметьники и безаконьники тех нарицая, жьдаше бо еже о Христе исповедания убиен быти». Ночные споры Феодосия с еврейскими законоучителями не были, разумеется, только подвигом личного самоотвержения печерского игумена; они доказывают, что для древнерусской церкви борьба с иудаизмом была не менее актуальна, нежели с латинством.

И все же главная причина того, что внецерковная среда на Руси воспринимала первоначально монотеизм в библейской форме, заключается в содержательной близости религиозно-мировоззренческих принципов ветхозаветной системы и славяно-русского язычества. В самом деле, библейские тексты не содержат учения о загробной жизни, о воздаянии праведникам и возмездии грешникам. Они не отвергают культа предков, не внушают презрения к реальной, мирской жизни, к земным благам и радостям. Ад в Ветхом завете — это обычное место захоронения умерших, могила. Несмотря на признание единого Бога, он целиком сохраняет веру в бытие других (чужих или чуждых) богов, и самый ветхозаветный Бог все еще мыслится в связи с материальным: он обнаруживает себя только посредством «чуда», природного знамения. Все это в основных моментах совпадало с тем, во что верил и чем жил древнерусский язычник.

Новозаветные теологи решительно отбросили библейскую «материализацию» Творца. Бог, сказано в одном из посланий апостола Павла, создал мир, чтобы люди «через рассматривание творений» познали и прославили его. Однако вышло иначе. Они осуетились в умствованиях своих, и «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку». Вот почему Хри-

стос заповедал «иметь Бога в разуме» и ненавидеть мир. «Не любите мира, — читаем в первом послании Иоанна, — ни того, что в мире, кто любит мир, в том нет любви Отчей». В прямой зависимости от этого взгляда на мир находится и евангельское отношение к «закону». Не отвергая Ветхий завет вообще, новозаветные теологи тем не менее отказываются признавать его «животворящим». «...Писание, — констатирует апостол Павел, — всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа. А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою, по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя».

Древнерусское общество вовсе не было готово к такому умственному балансированию на острие столь утонченных мистико-аскетических «различий», ибо его религиозное развитие в эпоху христианизации как раз и достигло уровня библейского «закона». Неудивительно, что оно прежде всего обратилось к «детоводителю ко Христу», а не к учению самого Сына Божия. Но такая «христианизация» фактически вела к реабилитации язычества, к стиранию вероисповедных различий между монотеизмом и политеизмом. Так в действительности и случилось, и Лука Жидята в своем «Поучении» лишь отразил начавшееся обмирщение, оязычивание христианства в Киевской Руси.

Богословское направление, представленное Лукой Жидятой, оказало существенное влияние на развитие древнерусского проповедничества. Благодаря своей обращенности к «новокупленным рабам», христианам по крещению, но язычникам по мировосприятию, оно отчасти проникается потребностями практической жизни, проблемами светской политики. Однако это направление все же слабо «выходит из круга духовных предметов»<sup>4</sup>, ему недостает общерусского кругозора, широты понимания тех задач, которые ставила перед собой великокняжеская власть. Оттого по мере ослабления последней оно все больше смыкается с удельно-княжеским местничеством, а его ветхозаветное теологизирование вырождается в обычное церковно-пастырское учительство, «напоминавшее старое Моисеево иудейство с его бесчисленными формалистическими предписаниями о жертвоприношениях, очищениях и одеждах, и угрозами жесточайших кар за малейшее отступление от установленной обрядности»<sup>5</sup>.

Отмеченные тенденции в развитии проповедничества новгородского епископа были отчетливо видны софийским книжникам, по выражению Илариона, «преизлиха насыщшемся сладости книжныя». Ближайшие сподвижники Ярослава Мудрого сознают недостаточность абстрактно-теологического морализирования и становятся на путь прямого религиозно-идеологического обеспечения политических мероприятий великокняжеской власти. Непосредственная разработка новой социологической теории

государственного централизма и самобытности Киевской державы принадлежит Илариону, крупнейшему мыслителю и публицисту отечественного Средневековья.

Древность оставила нам чрезвычайно скудные сведения об этом выдающемся человеке. Все, что сохранила летопись, занимает всего несколько строк. Под 1051 г. читаем: «Постави Ярослав Лариона митрополитом русина в святей Софьи, собрав епископы». И далее, рассказывая о происхождении названия Печерского монастыря, «Повесть временных лет» продолжает: «Боголюбивому князю Ярославу любящую Берестовое и церковь ту сущюю святых Апостол, и попы многы набдящую, в них же бе презвутер (священник. — А.З.), именовем Ларион, муж благ, книжен и постник. И хожаше с Берестоваго на Днепр, на холм, где ныне ветхий манастырь Печерський, и ту молитву творяще, бе бо ту лес велик. Ископа печерку малу, двусажену, и приходя с Берестоваго, отпеваше часы и моляшеся ту Богу втайне. Посемь же Бог князю вложи в сердце, и постави и митрополитомъ в святей Софьи, а си печерка тако ста».

Иларион был первым русским митрополитом, возведенным в сан без разрешения византийского патриарха. Избрание его было приурочено к завершению строительства нового центра древнекиевской митрополии — Софии и знаменовало провозглашение независимости русской церкви от Константинополя.

При непосредственном участии Илариона был также принят Ярославом Устав о компетенции представителей высшей церковной власти на суде. По своему содержанию он резко отличается от греческих номоканонов, причем все важнейшие изменения направлены, с одной стороны, на укрепление позиций великокняжеской власти, с другой — на расширение источников материального обеспечения церкви, в частности за счет взимания штрафов за всякого рода семейные «прегрешения» — измену, рукоприкладство и пр.

Позднее, в обстановке удельной раздробленности, преобладающее значение получит вторая тенденция Устава, которая обеспечит быстрое возвышение духовных иерархов, распространение церковного суда из сферы семейно-имущественных отношений на область государственной политики. Но этого Ярослав, безусловно, предвидеть не мог, ибо он менее всего допускал, что с таким трудом упроченная им централизация Руси, в конечном счете, пойдет прахом, и по его же собственной вине. (Как известно, перед смертью Ярослав разделил Русь между сыновьями, действуя целиком в духе средневекового династического права.)

Существует предположение, что после смерти великого князя Иларион вынужден был оставить митрополию и принять в Печерском монастыре схиму под именем Никона<sup>6</sup>. На наш взгляд, летописное описание похорон Ярослава Мудрого, где говорится только о «попах» и не упоминается о митрополите, позволяет считать, что в 1054 г. Илариона уже не было в живых.

Не разрешен до конца и вопрос о литературном наследии сподвижника Ярослава. До последнего времени с его именем связывали лишь знаменитое «Слово о законе и благодати». Д.С.Лихачев высказал мысль о том, что Иларион мог быть и автором «Сказания о распространении христианства на Руси», из которого, как полагает исследователь, «развилося русское летописание». По мнению Д.С.Лихачева, «Сказание», состоящее из шести различных произведений, а именно повествования о крещении и кончине Ольги, о первых русских мучениках варягах-христианах, о крещении Руси (включая «Речь философа» и «Похвалу Владимиру»), о князьях Борисе и Глебе и обширной «Похвалы Ярославу Мудрому» под 1037 г., и идейно, и стилистически близко подходит к «Слову о законе и благодати» митрополита Илариона. В частности, и там, и здесь одинаково представлены отношение к языческой дохристианской Руси, крещение Владимира и Киевской державы, характеристика Ярослава как последователя и продолжателя дела Владимира. «Отсюда, — пишет Д.С.Лихачев, — сам собой напрашивается вывод, что автором обоих произведений было одно лицо — Иларион или тесный круг ярославовых книжников»<sup>7</sup>.

К сожалению, эта концепция не учитывает всех аспектов проблемы. Прежде всего для Илариона, в отличие от автора «Сказания», как правильно отметил И.У.Будовниц, «история Руси начиналась вовсе не с ее крещения. Для него старые русские князья, предшественники Владимира, это не язычники “невегласы”, действовавшие в “доисторический” период, а славные государи, которые сделали свою землю известной и знаменитой»<sup>8</sup>. Кроме того, различны идеологические акценты в повествованиях «Слова» и «Сказания» о выборе Владимиром новой религии. Иларион, сторонник великокняжеского единодержавия, упор делает на то, что Владимир «притече ко Христу токмо от благааго помысла и остроумия». Напротив, в «Сказании» особая роль в обращении киевского князя к восточному православию отводится советникам — «болярам» и «старцам»; именно они руководят «испытанием вер», оставляя за Владимиром право простого осуществления церковно-идеологической реформы.

Наконец, едва ли правомерно упускать из виду то, что в «Сказании» Владимир назван «робичичем» (сыном рабыни. — А.З.). Между тем в «Слове» об этом не упоминается вовсе. Более того, Иларион, излагая библейскую историю Авраама и его сыновей Исаака и Измаила, одного из которых родила Сарра, а другого ее рабыня Агарь, констатирует: лишь Исаак может быть наследником Авраама, поскольку «не имать бо наследовати сын рабынин сына свободныа». Нетрудно понять, что Иларион, умалчивая о «низком» происхождении Владимира, преследует цель добиться его канонизации. Но этого как раз не желал автор «Сказания», представитель удельно-княжеской, боярской оппозиции. Он не только принижает деяния древнерусских языческих кня-

зей, но и низводит до их уровня самого крестителя Руси: после введения христианства, читаем в «Сказании», «живяше» Владимир не по «словесам книжным», а по «устроенью отьню и дедню». Таким образом, более детальное сравнение идеологических ориентаций «Слова» и «Сказания» заставляет воздержаться от принятия вывода Д.С.Лихачева, хотя этим, конечно, не снимается вопрос о поиске новых литературных трудов древнерусского мыслителя.

Отметим также, что не является сочинением древнерусского летописца и «Речь философа». «На долю последнего можно отнести включение отдельно существовавшего проповеднического сочинения, условно именуемого Речью философа, в летопись с заменой в ней некоторых слов, как Махъметъ на Бохъमितъ, срацини на българе и некоторых других, а также присвоение всех вопросов, обращенных к философу, князю Владимиру. Помимо этого, летописцу принадлежит интерполяция, сообщающая, что люди стали веровать рощениям, кладезям и рекам. В результате всего этого создается впечатление, что Речь философа — «специальное» произведение, сочиненное для Владимира и обращенное к нему. Это и дало основание для признания, что Речь философа является произведением, вышедшим из-под пера древнерусского летописца»<sup>9</sup>.

Бесспорно принадлежит Илариону «Слово о законе и благодати». Оно дает богатейший материал для характеристики религиозно-философских и социологических воззрений ярослава книжника.

Иларион исходит из убеждения, что «закон» и «благодать», Ветхий завет и Новый завет противоположны, исключают друг друга: «прежде закона, ти потом благодати, преже стень (тьнь. — А.З.), ти потом истина». Это отнюдь не означает отсутствие какой бы то ни было связи между ними; закон дан Богом на «приготовление истины и благодати», он — «предтеча бе и слуга... будущему веку». Другими словами, Иларион осмысливает соотношение закона и благодати в духе евангельского паулинизма: Ветхий завет — это «детоводитель ко Христу», но не сама истина; он оправдывает, но не спасает.

Однако книжник не останавливается на новозаветном, мистико-религиозном различии закона и благодати. Он переводит вопрос из плоскости вероисповедной в плоскость социологическую, решает проблемы не богословские, а мирские, государственные. Закон, с его точки зрения, разобщает народы, возвышая одни и принижая другие, он свидетельствует о рабском состоянии человечества.

Иное дело — истина. Она универсальна, всеобъемлюща и вследствие этого тождественная благодати, которая снимает односторонность закона и, подобно солнцу, равно светит всем людям, всем «языкам». Закон был достоянием иудеев, благодать же дарована всему миру. Данным различием обусловлена огра-



ниченность Ветхого завета и бесконечная полнота Нового завета. «Иудеи бо, — пишет Иларион, — при свещи законней делаху свое оправдание, христиани же при благодатьнем солнци свое спасение зиждут: яко иудейство стеном и законом оправдаашеся, а не спасаашеся; христиани истиною и благодатью не оправдаются, но спасаются; в иудеих бо о земельных веселяхуся, христиани же о сущих на небесах; и тожде оправдание иудейско скупю бо зависти ради, не бо ся простирааше в иныя языки, но токмо в иудеи бе единой, христианых же спасение благо и щедро, простираяся на все края земленыя». Как видим, Иларион вкладывает в понятие ветхозаветного закона смысл узконациональной правовой нормы, обычая, и по данной причине противопоставляет его евангельской истине, которая, на его взгляд, нераздельна с благодатью, составляет ее собственное содержание.

Истина выше сиюминутной пользы, выше самого человечества; она обуславливает «животворящее» бытие, рождает спасение. 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 — «свободнаа Сарра». Между ними имеется преемство, но нет общности, нет наследования: «иудейско бо преста и закон отъиде». Для киевского книжника очевидно, что благодать, упраздняя закон, приводит тем самым к уничтожению рабства. Закон сменяется благодатью, рабство — свободой. В этом — суть развития человеческой истории. Но благодать не открывается тем, кто пребывает в законе. Оттого Сына Божия, глашатая истины «свои... не приаща, от язык же прият бысть».

Так Иларион с помощью аллегорического толкования ветхозаветных и евангельских текстов реабилитирует язычество, провозглашает языческие народы истинными восприемниками учения Христа. «Лепо бо бе, — утверждает он, — благодати и истине на новыя люди вьсияти, не вливають бо, по словеси Господню, вина новаго — учения благодатна — в мехы ветхы, обветшавая в иудействе, аще ли просядуться меси и вино пролиется: не могше бо закона стена удържати, но многажды идолом ся поклоняваше, како истинныя благодати удържати учение; но новое учение, новы мехы, новы языки, новое и съблюдется, якоже и есть». Это суждение Илариона ярко выявляет направление теоретических исканий ярославовых книжников на пути возвеличения старой языческой Руси, христианизации ее политической истории<sup>10</sup>. Согласно логике книжника, если закон противостоит благодати, искажает ее, то язычество, напротив, открыто истине, устремлено к ней. Вот почему достаточно было благодати дойти до «языка руськаго», как тотчас исчезли капища, «и уже не закалаем бесом друг друга, но Христос за ны закалаем бывает». Иларион славословит Владимира, отвратившего Русь от заблуж-

дена идольския лсти» и крестившего всех своих подданных — богатых и бедных, рабов и свободных, молодых и старых. Никто, замечает он, не посмел воспротивиться повелению великого князя, все приняли святое крещение: одни с любовью, другие — страшась кар, «понеже бе благоверие его с властью съпряжено».

Итак, единовластие, с точки зрения древнерусского мыслителя, служит опорой христианской веры, которая, в свою очередь, неразлучна с единовластием. Благодаря великокняжескому централизму восточное православие утвердилось на Руси; ему же оно обязано своим существованием. Следовательно, история Киевской державы — это прежде всего история ее «самодержцев»: от языческих властелинов Игоря и Святослава, «иже... мужьством же и храбрьством прослуша (прославились. — А.З.) в странах многих и поминаются ныне и словут», до благоверных государей Владимира и Ярослава, просветивших Русь благодатным учением Христа и упрочивших ее мировую славу.

Таким образом, Иларионом всецело владела монархическая тенденция. В единовластии он видел главный залог единства и силы государства, его территориальной целостности. И он, несомненно, для своего времени был прав, ибо в условиях все расширяющегося раздробления страны, усиления удельно-княжеского сепаратизма борьба за сохранение национальной государственности могла вестись преимущественно в форме защиты великокняжеского централизма.

В свете этой общей задачи он осмысливал и введение христианства: оно должно было содействовать консолидации страны, стоять на страже общегосударственного централизма. Естественно, что Иларион, подобно Луке Жидяте, был далек от официального, церковного православия, однако следует отметить, что если новгородский епископ больше склонялся к ветхозаветной религиозности, то митрополит шел от евангельской доктрины, но подчинял ее светской политике, превращал в идеологию централизованной власти.

Академик Н.К.Никольский, определяя место «Слова о законе и благодати» в эволюции древнерусского творчества, отмечал, что в сочинении Илариона «нет следов пессимизма и крайностей аскезы, нет следов учения о монашеском ангелоподобии как условия спасения»<sup>11</sup>. Это верно. Вместе с тем какие же аспекты христианской теологии представлены в его трактате?

Ответ на вопрос находим в утверждении книжника, что любой христианин может стать сыном и причастником Бога. Значит ли это, что Иларион возвышает человека до «действительного» Сына Божия — Иисуса Христа? Безусловно. При этом он рассуждает 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 обличии. По Божеству же он — сам Бог, владыка и творец мира. Христос запове-

дал подражать себе, но в делах человеческих, а не божественных. «И тако, — замечает Иларион, — помилова благый Бог человеческий род, яко и человеци плътяни крещением и благими дела сынове и причастницы Богу бывают». Таков вывод мыслителя, и нельзя не заметить близости его рассуждений воззрениям арианства — религиозно-философского учения, возникшего в начале IV в. на почве христианства и осужденного на Никейском соборе 325 г.

Церковь никогда не прекращала борьбы с арианством. В нем самым важным было отрицание божественности Христа, признание его в качестве простого человека, прославившегося своими благими делами и возвеличенного Богом. Столь последовательное обмирщение Христа имело целью принижение церковной иерархии, видевшей именно в божественности Сына Божия право на свое исключительное положение.

Арий учил, что Христос состоит в свойстве со всеми людьми и есть один из числа их. Сыном Божиим он является не по истине, а по «причастию»: Бог выделил его из всех сотворенных им существ за «непреложность и неизменность в добре» и даровал ему славу и благодать. «И мы можем сделаться сынами Божиими, — доказывал александрийский пресвитер. — Бог избрал Христа из всех прочих сынов потому, что знал о нем, что он не отвернется. Не потому Бог избрал его, что он по естеству имеет нечто особенное 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».

Сопоставление идей Илариона и Ария убеждает, что древнерусский мыслитель в трактовке человеческой сущности Христа очень близко подходит к системе раннехристианского ересеучителя. Не отвергая в принципе сверхъестественного происхождения Сына Божия, он вслед за ним акцентирует внимание исключительно на его плотской природе и мирских деяниях, ограничивая божественное актом обрядового крещения.

Сходство богословских позиций киевского митрополита и Ария проистекает из того, что оба они подчиняли обмирщение, очеловечение мифического основателя христианской религии задаче борьбы светской власти с церковной автономией, с усилением духовных иерархов в политической и общественной жизни. Вместе с тем крен Илариона в сторону арианства выражал 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, про-

кламирует свободу. В контексте сложных и острых взаимоотношений Руси с Константинополем такое осмысление евангельской доктрины приобретало конкретное политическое значение, выдвигало на первый план независимость и самобытность Киевской державы, всех стран и всех народов. Отныне нет избранных, а есть равные, есть те, которые еще остаются в сетях рабства, и те, которые познали истину, сделались «новыми людьми», обрели новые идеи о назначении и ценности человека.

Иларион протестует против низведения благодати до уровня закона, превращения христианства в средство порабощения человечества. Учение Христа, на его взгляд, освобождает от всякого гнета, в том числе религиозного. Закон плодит страх, истина рождает уверенность.

Обращаясь с молитвой от имени русских людей к Богу, Иларион восклицает: «Аще и добрых дел не имеем, но многы ради милости твоя спаси ны. Мы бо людие твои и овце паствы твоей, и стадо, еже новоначат пасти, исторг (избавил. — А.З.) от пагубы идолослужения. Пастырю добрый, положивый душу за овце! Не остави нас, аще и еще блудим, не остави нас, аще и еще съгрешаемъ ти, аky новокупления раби, во всем не угодыаще Господу своему. Не възгнушайся, аще и малое стадо, но рци к нам: не бойся, мало стадо, яко благоизволи Отец ваш небесный дати вам царствие».

Таким образом, за богословской фразеологией ясно проступает оптимизм древнерусского книжника, его глубокая вера в великое будущее своего народа, народа духовного, деятельного. Вообще это характерно для древнерусской мыслительности — стремление во всем видеть прежде всего социальное. Оно не только обуславливает восприятие религиозной идеи, в нем находит опору все сколько-нибудь значительное для своего «языка» — русичей. Такая исключительная акцентированность на социальном была выражением органически присущего киевским мыслителям-книжникам политического практицизма, сознательной устремленности на дела реальные, мирские.

Философско-социологическая мысль Киевской Руси обязана Илариону правильным выбором той мировоззренческой ориентации, в рамках которой не только совершится восстановление политических структур дохристианской языческой эпохи, но и получит развитие самостоятельная духовная традиция отечественного Средневековья.

## Примечания

1. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1897. Ч.2. С.16, 17.
2. Жанры средневековой книжности.
3. Глухов А. Русь книжная. М., 1979. С.33; Сапунов Б.В. Книга в России в X–XIII вв. М., 1978. С.14.

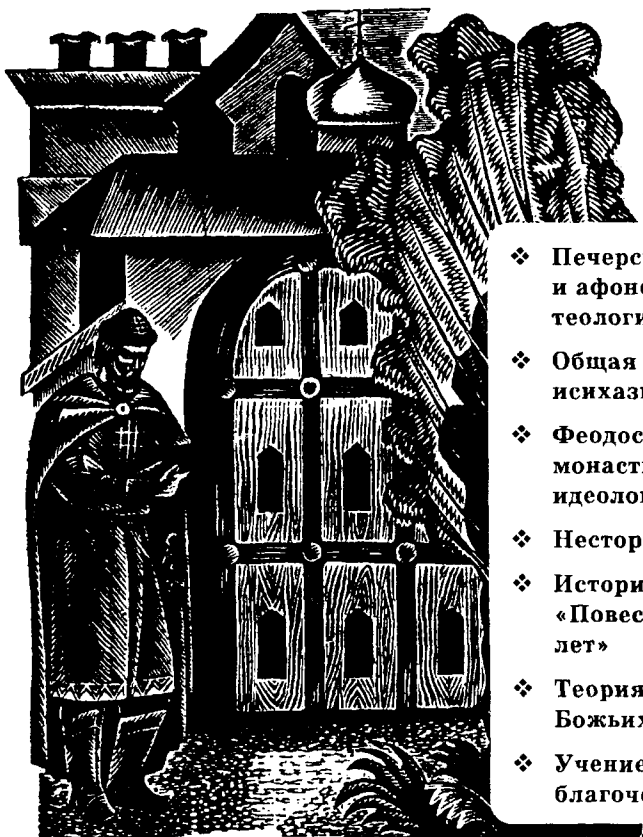
4. *Добролюбов Н.А.* О степени участия народности в развитии русской литературы // Собр.соч.: В 9 т. Т.2. М.; Л., 1962. С.243.
5. *Каптерев П.Ф.* История русской педагогики. Пг., 1915. С.10-11.
6. *Приселков М.Д.* 1) Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 1913. С.181-184; 2) Нестор Летописец. Пг., 1923. С.22. — Эта гипотеза подвергнута обстоятельной критике Д.С.Лихачевым в его книге «Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси» (М., 1975. С.84).
7. *Лихачев Д.С.* Великое наследие. С.64, 68.
8. *Будовниц И.У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI-XIV вв.) М., 1960. С.44.
9. *Львов А.С.* Исследование «Речи философа» // Памятники древнерусской письменности: Сб. статей. М., 1968. С.393-394.
10. В этом отношении особо примечателен факт посмертной христианизации в 1044 г. Ярославом останков киевских князей языческой эпохи.
11. Цит. по: *Розов Н.Н.* Из истории русско-чешских литературных связей древнейшего периода // Труды отдела древнерусской литературы АН СССР (далее — ТОДРЛ). Т. XXIII. Л., 1968. С.83. Развивая свою мысль, Н.К.Никольский продолжает: «“Слово” не одиноко, оно находится в цикле однородных произведений XI в., следы которых имеются на “Повести временных лет”. Всматриваясь в эти отрывки, мы видим, что отсутствие аскетизма не было случайным, но является представителем особого мировоззрения XI в., отражение которого нашло себя в письменности...»



# 3 Монастырская идеология Феодосий Печерский Нестор Летописец

*Не осквърнавими си душа своя, нъ поидем по пути  
Господню, ведущимъ ны в породу, и възищем Бога  
рыданиемъ, слъзами, пощениемъ и бѣдениемъ, и  
покорениемъ же, и послушаниемъ, да тако обрящем  
милость от него.*

Феодосий Печерский



- ❖ Печерский монастырь и афоно-византийская теология
- ❖ Общая оценка исихазма
- ❖ Феодосий и начало монастырской идеологии
- ❖ Нестор Летописец
- ❖ Историческая схема «Повести временных лет»
- ❖ Теория «казней Божьих»
- ❖ Учение о благочестивом князе

С середины XI в. в политической мысли Киевской Руси наряду с идеологией великокняжеского единодержавства возникает обусловленное феодальным раздроблением страны и развитием удельно-княжеского сепаратизма церковно-аскетическое направление. Его центром и главной опорой становится Печерский монастырь.

Основателем монастыря, согласно летописи, был «некий человек... от града Любча», побывавший в тогдашней Мекке восточного христианства — Афоне и принявший там постриг с именем Антония. Затем он оставил Святую Гору и пришел в стольный град Киев. «От тебе мнози черньци быти имуть» — напутствовали его афонские старцы. В Киеве Антоний в поисках прибежища долго ходил по разным обителям, но ни одна не приглянулась ему: «Богу не хотящу». Тогда он основал собственный скит — на месте бывшей «печерки» Илариона. Постепенно приходила братия. В 1036 г. «стадо словесных овец» насчитывало 12 человек. Через 40 лет в монастыре подвизалось уже свыше 100 иноков. Быстро росло и его значение в религиозно-идеологической жизни древнерусского общества, о чем свидетельствует такой факт: с середины XI в. до нашествия монголо-татар около 80 печерских монахов получили епископские кафедры.

Таким образом, на Руси в процессе христианизации возникли две формы монастырского быта, представлявшие различные политические и теологические ориентации. Одна из них была упрочена реформой князя Владимира Святославича и выработалась на традиционных основах, определявших еще систему славяно-языческой религиозной организации. Другая зародилась в условиях распада централизованной власти и с «благословения Святыя Горы» вылилась в православно-аскетическое подвижничество, распространившееся позднее во всей церковной практике.

Печерский монастырь с самого начала превратился в важнейший книжный центр Киевской Руси. Студийский устав, принятый им, обязывал всех иноков прилежно заниматься чтением. Много внимания уделялось в обители переводу и переписке книг. Этим делом занимались под началом «великоумного» Никона многие черноризцы, в частности некий Иларион, который «бьяше бо и книгам хытр псати (сочинять. — А.З.), сии по вся дни и нощи писааше». Литературные пристрастия печерских подвижников в значительной мере определялись распадом христианства на православие и католицизм, состоявшимся в 1054 г. Поэтому они своей главной задачей считали всемерное противодействие каким бы то ни было связям Руси с Западом, защиту и повсеместное насаждение мистико-аскетической теологии византийской церкви.

Восточные богословы, руководствуясь запрещением апостола Павла увлекаться «философиею и пустым обольщением», его указанием познавать Бога «по преданию человеческому, по сти-

хиям мира, а не по Христу», решительно отвергали всякое самобытное мышление, всякий рационализм в делах веры. Они предавали осуждению светские науки, искореняли их высшее достижение — античную мысль. Не по незнанию того, чем восхищаются философы, писал, например, Евсевий (II в.), но по презрению к их бесполезным трудам мы мало думаем о природе и мирских знаниях и обращаем душу к лучшей деятельности — познанию Бога. Пустую и ложную объявлял философию и Лактанций (IV в.), ибо, на его взгляд, ничего нельзя знать о мире, кроме того, что он есть. Спрашивать или стараться узнавать о причинах явлений, пояснял Лактанций, о том, такой ли величины солнце, каким оно нам кажется, или же гораздо больше, шарообразна ли луна или, напротив, имеет вдавленную форму, прикреплены ли звезды неподвижно на небе или могут свободно двигаться в воздухе, — наконец, о том, как велико само небо и из чего оно состоит, и движется ли оно или извечно пребывает без изменения, какая величина земли и т.д., — обо всем этом строить предположения столь же бессмысленно, сколь смешны разговоры об устройстве какого-нибудь отдаленного города, которого никто никогда не видал и о котором мы ничего не знаем, кроме его названия. «Нас бы, конечно, сочли за сумасшедших, — иронизирует богослов, — если бы мы захотели иметь сведения о таком предмете, о коем мы ничего не можем знать. Насколько же более безумными и бешеными мы должны считать тех, кто думает, что знает природу, о которой люди ничего знать не могут». Но Лактанций отвергает и достоверные знания о мире: какое блаженство, заявляет он, могу я приобрести от того, что узнаю, откуда вытекает Нил или какие басни рассказывают физики о небе? Л.Фейербах имел полное право сказать в связи с этими рассуждениями церковного апологета, что мир для религии ничто.

Отрицая античную философию, восточные отцы церкви доказывали, что к Богу ведет только один путь, и путь этот — созерцание собственной души. Понятие о высшем существе, писал один из столпов посленикейского христианства Афанасий Александрийский (293–373), врождено ей, и оттого она «сама для себя делается путем, не со вне заимствуя, но в себе самой почерпая ведение и разумение о Боге-Слове». Именно врожденность идеи Бога исключает необходимость рассуждения о его бытии. По Афанасию, не должно доискиваться, почему слово Божие не таково, как наше. Нельзя спрашивать также, где пребывает Бог, почему он — Бог, какова его сущность. «Кто отваживается на подобные исследования, — заявляет церковный автор, — тот безумствует... Лучше — недоумевающим молчать и веровать, нежели не верить по причине недоумения». В своем «Житии Антония» Афанасий специально разбирает вопрос о том, каким образом приобретает «точное ведение» о Боге: посредством ли доказательств от разума или же с помощью действительной веры? На это богослов, полемизируя с «языческими филосо-



фами», отвечает так. У христиан таинство боговедения не в мудрости человеческих умствований, но в силе благодатной веры. Язычники, ищущие доказательств бытия Бога от разума, не имеют веры. «Вера, — рассуждает Афанасий, — происходит от душевного расположения, а диалектика от искусства ее составителей. Поэтому в ком есть действенность веры, для того не необходимы, а скорее излишни доказательства от разума. Ибо что уразумеваем мы верою, то вы пытаетесь утвердить от разума и часто бываете не в состоянии выразить словом то, что мы разумеем ясно; а посему действенность веры лучше ваших велемудрых (хитроумных. — А.З.) умозаключений». Афанасий, как видим, сводит богопознание к простому мистико-аскетическому переживанию. Для него неприемлемы никакие способы рационализации веры, он отвергает всякую рассудочность, логику, исследование в сфере религии. Истина церкви — сама вера. Отсюда следует, что излишне учиться «письменам», мирским знаниям. Все человеческое враждебно Богу, ненавидимо им.

Такое же нигилистическое отношение к античной традиции проповедовал современник александрийского епископа Василий Великий (330–379). Основной труд богослова — «Беседы на Шестоднев». В нем разбирается библейская легенда о сотворении мира. В трактате Василия разбросано множество сведений о том, как и чему учат философы, каковы их представления о природе и человеке. Однако все это он излагает с целью показать, что «излишество мирской мудрости принесет для них некогда приращение тяжкого осуждения за то, что, с такою осмотрительностью вникая в пустые предметы, произвольно слепотствовали в уразумении истины». Избранный им метод критики «еллинских мудрецов» не отличается ни особой оригинальностью, ни тем более глубиной мысли. По мнению этого церковного писателя, языческие философы сами служат друг для друга «к собственному низложению». Так, например, хотя многие из них прибегают к вещественным началам, тем не менее одни причину вещей возводят к «стихиям мира», тогда как другие составляют природу из атомов, полагая, что возникновение и уничтожение тел зависит от их сцепления и разлучения. Но Василий, констатируя «противоречивость» античных учений, в то же время подчеркивает, что безотносительно к этому они одинаково внушают «ложную мысль, будто бы все пребывает без управления и устройства и приводится в движение как бы случаем». Пример великих мыслителей, не сумевших «постичь» то, что в основании мира лежит «разумная причина», убеждает автора «Шестоднева» в бесполезности человеческого мудрствования. Он проводит принципиальное различие между философией древних и вероучением Христа. По его словам, церковная система столь же предпочтительней внешнего любомудрия, сколь красота целомудренных жен — красоты «любодейной». Философы, уверяет Василий, «вводят в учения натянутое правдоподобие, а здесь предлагается истина,

обнаженная от всяких измышлений ума». В целом богословское кредо Василия сводится к следующему. Он не отрицает узко-практических, обыденных познаний о природе, но категорически запрещает любопытствовать о ее сущности, тратит время на всякого рода «умствования», которые, на его взгляд, всегда чреватые безбожием.

Схожие воззрения проповедовал также Иоанн Златоуст (347–407), самый авторитетный и популярный представитель восточной патристики. Сочинения Златоуста во множестве переписывались на Руси, им подражали, признавая их образцом христианского красноречия.

Все, что рассказывают о философах, утверждает Златоуст, является доказательством их тщеславия, дерзости и «детского ума». Он прежде всего стремится дискредитировать их морально. «Полезно ли, скажи мне, — вопрошает богослов, — питаться человеческим порождением, как делал Стагирит? Какая польза смешиваться с матерями и сестрами, как установил предводитель Стои философ Зенон?» Исходя из подобных «аргументов», Златоуст осмеивает учения древних мыслителей, объявляет нелепыми их рассуждения о богах. От своей паствы он требует одного: верить, что Бог есть, и не исследовать его сущности. Так, замечает отец церкви, я знаю, что Бог существует везде, но каким образом, этого не знаю; знаю, что он родил Сына, но как, этого не постигаю. За это нас упрекают в безумии. И справедливо! Однако в этом нет ничего постыдного. «Это безумие, — пишет Златоуст, — умнее всякой мудрости, ибо чего не могла достигнуть внешняя мудрость, то совершено 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». Иоанн Златоуст наиболее полно выразил социальный индифферентизм восточного христианства, его отрицательное отношение к миру, науке, которое окончательно восторжествует в византийской монастырской практике, бурно развившейся после поражения иконоборцев в середине IX в.

Иконоборчество родилось в VIII в. и отразило недовольство народных масс церковным деспотизмом, роскошью монастырей и духовенства. «Подобно тому, как протест против произвола императорских чиновников выразался в низвержении императорских статуй, оппозиция господствующей церкви издавна связывалась с отвержением икон»<sup>2</sup>. Вследствие своей исключительно антицерковной направленности иконоборческое движение было использовано борющимися за власть прослойками светских эксплуататоров. Оно нашло поддержку и со стороны императорской власти, надеявшейся с его помощью укрепить свои политические позиции, подчинить себе церковь.

Главным противником иконоборчества явилось монашество. Оно воспротивилось решению собора 754 г., утвердившего положение о том, что иконопочитание — это установление сатаны. Писать иконы Христа, Богородицы и святых — значит оскорблять их «презренным еллинским искусством». Монашество смотрело на дело иначе. Борьба против икон была материально не выгодна монастырям. Отстаивая свои привилегии, монахи, несмотря на преследования и погромы, поощряемые императорами, твердо добивались автономии от централизованного государства. Хотя приобрести ее им все-таки не удалось, тем не менее их сопротивление не осталось безуспешным: в 843 г. было торжественно восстановлено иконопочитание, и монастыри получили новый импульс к дальнейшему развитию и обогащению. Монастыри усеивают все пространство Восточной Римской империи. Основные их центры находились в Константинополе, Фессалонике, Афинах и в особенности на Афоне, Олимпе и Латре.

Усиление монашества ознаменовалось вспышками противодействия церковных иерархов самовластию византийских монархов. Так, патриарх Николай (X в.) заявлял, что если светская власть издает указ, противоречащий «божественному закону», то он не имеет никакой силы, поскольку исходит от безбожного властелина. Еще резче высказывался патриарх Керулларий (XI в.). Он вообще утверждал, что между патриархом и императором нет никакой разницы; более того, на его взгляд, высшие почести должны воздаваться прежде патриарху и лишь затем императору, ибо права главы церкви несравненно «божественней» прав мирского самодержца.

В своем политическом соперничестве с византийскими императорами православная церковь опирается на сформулированный патриархом Фотием (IX в.) принцип безусловного «сохранения» законоположений и догматов, утвержденных на вселенских соборах. Он позволял ей надежно ограждать свои материальные интересы от притеснений светской власти, которая, как правило, склонна была рассматривать церковные и монастырские уделы как собственные вотчины. Вместе с тем этот принцип привел к утверждению монашеского религиозного консерватизма, распространявшегося не только на отношение к научным знаниям, но также и на богословское образование.

Об этом со всей определенностью свидетельствует Анафематствование Иоанна Итала (XI в.). В нем открыто прозвучало осуждение светских наук, философии. Знаменитый византийский ученый обвинялся в том, что он слишком высоко ценит «так называемую мудрость языческих философов», вместо того, чтобы «с чистою верою, в простоте сердца и от всей души» поклоняться Спасителю. Анафеме предавались все те, кто «дружелюбно приемлют языческие науки и изучают их не для одного только образования себя, а следуют и преподаваемым в них ложным

мнениям, принимая их за истинные...»<sup>3</sup> Таким образом, византийская церковь порывала с античной традицией, все более превращаясь, по отзывам самих современников, в оплот «мракоисительства», невежества. На этом фоне с особенной силой расцветает монастырская мистика, достигшая своего апогея в афонском исихазме. Провозгласив опорой боговедения «умное делание», т.е. обрядовое самоуглубление, молчаливничество<sup>4</sup>, исихазм утвердил абсолютный дуализм божественного и мирского, разума и веры. Истинная вера мыслилась как «оставление ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших»<sup>5</sup>. Ничто земное не могло служить атрибутом божественного, бытие одного исключало бытие другого. Это были полностью противоположные и никак не соотносимые сущности.

Эту мистическую идеологию и перенесли на Русь печерские старцы, взявшие курс на поддержку феодального раздробления страны, на разложение великокняжеского единогодержавства.

Первым печерским подвижником, сознательно адаптировавшим к древнерусской действительности монастырскую ортодоксию Афона, был преподобный 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 переезжают по княжескому повелению на службу в Курск, где и проходят 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, а на деле же оставались «погаными». 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 «некии чистыя молитвы со проклятым молением идольским».

В этой обстановке совершается 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: «...хотя же по вся дни в церковь Божию, послушая божественных книг с всею вниманиемъ, еще же и к детям играющим не приближа-

шеся, яко же обычаи есть уным, но и гнушашесе играм их; одежда же его бе худа и сплатана...» Родители всячески пытаются пристроить сына к какому-либо полезному занятию (дело нередко доходит даже до побоев!), но безуспешно. Фанатизм отрока беспределен; он с «радостью» переносит все злоключения, видя в них ниспосланный Богом «дар» и обещание «спасения».

Феодосию исполняется 17 лет, когда умирает его отец. Теперь он окончательно укрепляется в намерении принять иночество. Но немалых усилий стоит ему скрыться от матери, которая категорически воспротивилась его планам. И вот, наконец, он осуществляет свою мечту: тайно прибывает в Киев и поселяется в «печерке» Антония. К тому времени в ней проживали уже двое: сам афонец и его первый сподвижник «великоумный» Никон. Этот последний и постригает 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. Рясу носил худую, из колючей шерсти. По ночам, когда налетали комары, выходил из «печерки» и, обнажившись до пояса, сидел и пряд лен до тех пор, пока тело его не бывало «покръвено» (окровавлено). Над ним смеялись «мнози несъмыслнии», однако он терпеливо сносил укоризны и досаждения, помня о «великой награде» на небесах.

Монашеские «подвиги» Феодосия не пропали даром: в 1062 г. он избирается братией игуменом. Новый этап в житии подвижника ознаменовывается прежде всего строительной деятельностью. При нем скромная обитель Антония преобразуется в многолюдный монастырь, воздвигаются основные храмовые постройки, кельи. Он входит в близкие отношения с киевским князем Изяславом, используя свое влияние на него для укрепления позиций печерского иночества. С этой же целью вводит 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, Феодосий составляет поучения, произносит проповеди, пронизанные идеей избранности монашества, исключительности «ангельского чина». В них красной нитью проходит противопоставление иноков мирянам: первые — наследники «чести неизреченныа», вторые же — «временнии» и «слава» их с «животом скончевается». Лишь иноки идут «по пути Господню, ведущимь... в породу» (к избранным. — А.З.), ибо они отвергли мир, оставили, по заповеди Христа, отца и мать, жену и детей, имения и села. Поэтому жизнь их — сплошная борьба с «супостаты», мирскими желаниями и влечениями. Их постоянно одолевают «бесы», мучают, разжигают похоть, заставляют страдать, мечтать о чувственных радостях.

Феодосий призывает братию вооружиться постом и молитвой, познавать Бога рыданием и послушанием. В «Поучении о пользе душевной» он пишет: «...въспрянем, яко от сѣна, от своихъ обычай и от воль своихъ и възненавидимъ я... Да и еще любимици мои, мою вы ся: подвигаемъся и възненавидимъ мира и яже в мире...» Он требует 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».

Печерский игумен неспроста возвышает так иночество. Это он делает главным образом для того, чтобы доказать необходимость монашеского надзора над обществом, светской властью, который не ограничивается чисто религиозной сферой, а распространяется и на политические отношения. Оттого он пытается руководить князем Изяславом, пользуясь тем, что последний «мъножицею... прихожааше к нему, и тако духовънных... словес насыщашеся». Когда же брат Изяслава Святослав изгоняет его с княжения и сам водворяется на киевском престоле, Феодосий долго враждует с ним, настаивая на восстановлении прежнего порядка. Лишь убедившись в прочности положения Святослава, Феодосий меняет свою позицию и «оттоле не укаряше его о томъ».

Основу политических воззрений Феодосия составляла идея о том, что мирские властелины не сохраняют, а только защищают «правовереие», стоят на страже церковных интересов. В своих посланиях к Изяславу он решительно ополчается как против иудаизма, так и особенно против латинства, «занеже исполнилася наша земля злыя тоя веры людей». Это соответствовало истине. Мы уже говорили о попытках римской курии закрепиться в Киевской Руси при Владимире Святославиче. Активизация папской дипломатии возрастает после разделения христианства и достигает апогея в последней четверти XI в.

Внешним стимулом явились бурные события 1068–1069 гг. Как сообщает летопись, три брата, сыновья Ярослава Мудрого — Изяслав, Всеволод и Святослав, потерпев крупное поражение при первом серьезном столкновении с половцами, возвратились в свои владения: Изяслав и Всеволод в Киев, Святослав в Чернигов. Народное вече в Киеве потребовало от Изяслава организовать отпор врагам, но он от этого отказался. Вспыхнул бунт, был освобожден из заточения и провозглашен великим князем Всеслав Брячиславич. «Изяслав же бежа в Ляхы». Лишь несколько месяцев спустя, в 1069 г., он при поддержке своего племянника и кузена — короля Болеслава Смелого вернул себе киевский престол, подпав при этом под сильное воздействие католического духовенства.

Это и побудило Феодосия обратиться к Изяславу с посланием, в котором проводится требование полного разрыва с Запа-

дом. Его необходимость, по мнению проповедника, проистекает из того, что латиняне «неправо веруют и нечисто живут». В подтверждение этого печерский игумен приводит 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 со святыми». Путь истины — только «правовереие», восточное христианство. Феодосий упрекает Изяслава: «Ты по проповедании апостольством толико лет держав правую веру, съвратилъся еси на зловерье по научению сотонину». Чтобы переманить на свою сторону князя, сделать его послушным воле печерского иночества, он чернит латинство, ставя его ниже веры армянской, ниже ислама, ниже иудаизма.

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

Здесь, на наш взгляд, и кроется главная причина непримиримости древнерусской церкви к латинству в домонгольский период. Римская курия, прибегая к самым различным средствам, настойчиво добивалась подчинения Киевской державы папству, превращения ее в «лен св.Петра»<sup>6</sup>. Но этого как раз не хотела древнерусская церковь, которая со второй половины XI в. начала быстро наращивать свои экономические позиции, превращаться в мощный фактор политической жизни страны. Ситуация требовала незамедлительного ограждения Руси от притязаний Рима, коренного пересмотра идеологических и вероисповедных принципов, сложившихся на почве кирилло-мефодиевской традиции и отразивших зависимость церкви от государства. Выход из положения нашел Феодосий. Он первым использовал критику латинства для концептуализации «католических» стремлений самого древнерусского клира, для упрочения его верховенства над светской властью.

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

Семнадцатилетним юношей Нестор пришел в Печерский монастырь. Постриг принял от Стефана, избранного игуменом после смерти Феодосия. Удостоился дьяконства. Происхождение Нестора неизвестно, но в нем сильна демократическая настроенность. Так, он ставит в заслугу Феодосию то, что он «не отрешааше ни убога, ни богата, нъ вся приимаше с всякымъ усърдиемъ», возвеличивает незнатность подвижника, его «прост ум», необразованность. Разумеется, подобные факты не дают полной уверенности в «низком» происхождении Нестора, но свидетельствуют о его резкой враждебности к сильным мира сего.

Нестору принадлежит разработка основополагающей идеи церковной доктрины — династического княжения. Она пронизывает все содержание «Повести временных лет», является ее ключевым стержнем. Хотя этот труд — результат коллективного творчества, однако не подлежит сомнению преимущественная роль в его создании Нестора. Именно благодаря ему он стал «не просто собранием фактов русской истории и не просто историко-публицистическим сочинением, связанным с насущными, но переходящими задачами русской действительности, а цельной, литературно изложенной историей Руси»<sup>7</sup>.

Древнерусский летописец рассматривает историю в контексте противоборства добра и зла, Бога и сатаны. Мир полон бесов — слуг дьявола, которые на «злое посилаеми бывають». Им сродни «злые люди». Они опаснее бесов: «Беси бо Бога боятся, а зол человек ни Бога боится, ни человек ся стыдить». Оттого умножается в мире неправда, беззаконие. Люди без страха преступают церковные заповеди, забывают «целованье креста». За это они приемлют от Бога всевозможные казни, «находженье ратных». Разные беды насылает Бог и за неправедных властелинов: «Аще бо князи правдиви бывать в земли, то многа отдаются согрешенья земли; аще ли зли и лукави бывать, то болше зло наводит Бог на землю, понеже то глава есть земли».

Отсюда сам собой следовал вывод: выпавшие на долю Руси несчастья — «усобице многы и нашествие поганых» — суть «батога» Бога, кара за «зловерье» и «лукавство» правителей. Но Бог милостив: он казнит «землю» и тем самым приводит ее к «истине». «Да находжением поганых и мучими ими, — читаем в Начальной летописи, — владыку познаем, его же мы прогневахом; прославлени бывше, не прославихом; почтени бывше, не почтохом; освятившися, не разумехом; куплены (т.е. крещены. — А.З.) бывше, не поработахом; породившися, не яко отца постыдохомся. Согрешихом, и казними есмь; яко же створихом, тако и стражем: города вси опустеша, села опустеша; преидем поля, иде же пасома беша стада конь, овця и волове, все тыще ноне видим, нивы поростыше зверем жилища быша». Возложив, таким образом, всю ответственность за бедствия Руси на ее князей, «Повесть временных лет» со всей определенностью констатирует: Божье «блюденье» и покровительство «лепнее» княжеского, че-



ловеческого. Божье «блюденье» — причина всякого успеха. Оно необходимо и простому человеку, и князю. Никто не может обойтись без него. Заслужить же расположение Бога просто — надо избежать «бесовского наученья» и не нарушать установлений церкви. Бог всегда на стороне благочестивого князя.

Но что, по Нестору, означает быть благочестивым князем? Ответ печерского книжника прост: он должен строить свои отношения на основе принципа династического княжения. Суть его — «каждо на держить отчину свою». Библейское обоснование этого принципа дано уже в самом начале «Повести временных лет». По потопе, рассуждает летописец, трое сыновей Ноя разделили землю. Восток достался Симу. Он стал владеть Персией, Бактрией, Сирией, Мидией, 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 же достались северные страны и западные, в числе которых были также славянские. «Сим же и Хам и Афет, — отмечает книжник, — разделивше землю, жребьи метавше, не преступати никому же жребий братень, и живяхо каждо в своей части». Таким образом, «Повесть временных лет» не только санкционировала удельно-династическое княжение, но и объявляла его единственно богоустановленной формой правления.

В нашей литературе неоднократно отмечалось, что целью составителя Начальной летописи была борьба за единство Киевского государства, стремление доказать всеми имеющимися средствами необходимость единения князей<sup>8</sup>. Такое заключение, несомненно, верно, но оно нуждается в важном дополнении, а именно: центром сплочения древнерусских князей летописец признает не великокняжескую власть, а церковь.

Эта провиденциалистская схема окрашивает собой все содержание домосковской церковной мысли. Концепция «богоугодного властелина» входит в плоть и кровь монастырской книжности. С наибольшей последовательностью она отразилась в «Киево-Печерском патерике», крупнейшем памятнике монастырской идеологии, составленном в течение XII–XIII вв. Начало ему положили записи владимирского епископа Симона и монаха Поликарпа, задавшихся целью возвеличить монастырь Феодосия, описав «дивные чудеса», которые творились в нем с самого его основания<sup>9</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 получают дар чудотворения. Они пророчествуют, умирают и воскресают из мертвых, изгоняют бесов, кормят голодающих.

Как и в «Житии Феодосия Печерского», важным моментом сказаний патерика выступает противопоставление «богодарован-

ной» веры человеческому разуму, мирским знаниям. Так, например, Агапит посрамляет некоего «арменина родом и верою», который «хытр же бе врачевати, яков же не бысть прежде его». Благодаря вере ему 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» идет рука об руку с апологией монашества. В этом отношении особенно показателен рассказ о черниговском князе Святославе Давидовиче, постригшемся в монахи под именем Николая Святоши в 1106 г. Его устами церковный автор откровенно заявляет: «Благодарю же Бога, яко свободил мя есть от мирския работы и створи мѧ есть слугу рабом своим, блаженным симь черноризцем». И еще: «Аще ни одинь князь сего не створи преж мене, — предвождай да явлюся им: кто же ли поревнуеть сему и да въследует сему и мне». Здесь, как видим, со всей отчетливостью выявляется социальная сущность монашеской этики, ее глубокая связь с проблемами политики и идеологии и борьбой церкви за свою автономию, независимость от мирской власти.

Этой же цели должны были содействовать жития героико-подвижнические, мученические, состоявшие в основном из переводов. В самой Киевской Руси их было создано сравнительно немного, поскольку немного было и мучеников за христианскую веру. Из переводных же создавались различного рода прологи, патерики, минеи и т.д. Рассмотрим наиболее популярное из них — «Житие Ирины».

У некоего царя Ликиния, рассказывается в нем, была дочь по имени Пенелопа. Она с детства отличалась необыкновенной красотой. И вот царь решил скрыть ее от людей до пришествия возраста. Он построил чудный «стъльпъ» (дворец), изукрашенный золотом и драгоценностями, окружил его высокой стеной и приставил крепкую стражу. Там она и стала жить в полном уединении. Входить и разговаривать с ней мог только престарелый Апелиан, ее учитель. Однако и ему не разрешалось видеть ее лица; он учил ее «невидимо за опонами». Так прошло много лет. Однажды Пенелопа увидела голубя, влетевшего в восточные двери с ветвью маслины в клюве. Затем появился орел с венцом, а после ворон с перевитой змеей. Это ее настолько поразило, что она обо всем поведала Апелиану. Учитель истолковал случившееся как знамение особой милости к ней христианского Бога и предстоящего мученичества ей за новую веру. Пенелопа же была еще язычница, и уже настал срок ее зрелости.

Придя в положенное время к дочери, Ликиний благословил ее и объявил о скором замужестве. Оставшись одна, Пенелопа обратилась к своим «идолам»: «Аще вы есте бози, то услышите мя! Нудить мя отець мой мужю отдати. Аз же предах ся въсемь сърдцемъ въдовству моему, съмерению сиротства, скърби и бещадия житию и печали... Аще убо есте бози, то рьцете ми,

поиму ли мужь или ни?» Затем она повернулась лицом к востоку и воззвала к Богу христианскому: «Аще ты еси Бог, его же галилеяне исповедаютъ, яви ми, аще лепо ми есть мужа пояти или ни?» Ночью во сне ей явился ангел и поведал, что быть ей не Пенелопой, а Ириной, ибо вскоре окрестит ее «етер человек именьмъ Феотим, от Павъла апостола учения ведомъ». Так все по предсказанию и сбылось: она приняла Христову веру и в прах повергла языческих кумиров.

Узнав обо всем этом в свой следующий приход, Ликиний сильно огорчился, так как тщетными оказались его упования. Он повел дочь к себе во дворец, чтобы поведать «гражаномъ» (горожанам) о ее отступничестве. По дороге все нищие толпами стекались к ней, приветствуя появление царевны. У городских ворот ей встретился дьявол, который сказал, что в городе нет ни одного христианина и поэтому здесь ей нечего делать. Она спросила, кто он? Дьявол ответил: «Аз великая наковальня, о ню же разбиваше ся всяка душа грешныхъ». Тогда Ирина именем Сына Божия повелела ему исчезнуть, и тот, встрепетав, тотчас бежал, успев, однако, нашептать царю, что дочь его прельщена бесом.

Ликиний мгновенно взъярился. Он потребовал от Ирины поклониться идолам. Получив же отказ, приказал привязать ее к колесницам и разорвать конями на части. И тут свершилось чудо: ближайший к царю конь устремился на него и, укусив его правую руку, возгласил человеческим голосом о святости новообращенной. Потрясенный Ликиний в страхе прозревает и просит дочь простить его, наставить на путь истины. Он даже отступается от царства, пожелав «Христови... раб быти».

Новым царем становится Седекий, язычник по вере. Ирина начала обличать его за почитание Аполлона. Седекий призвал ее к себе и спросил, в чем его вина? Она отвечала: «Всяк, чьтии елина, преступаетъ закона». Озлившись, царь подвергает святую самым изощренным пыткам, так что люди «плакаху ся», не перенося зрелища ее мук. Но Бог охранил Ирину и на сей раз: «гражане», возмущенные жестокостями правителя, «гонение възяша на царя, глаголюще: неси ты нашъ царь, — и каменем биюще, издринуша и из града». А там Седекий и умер в изгнании.

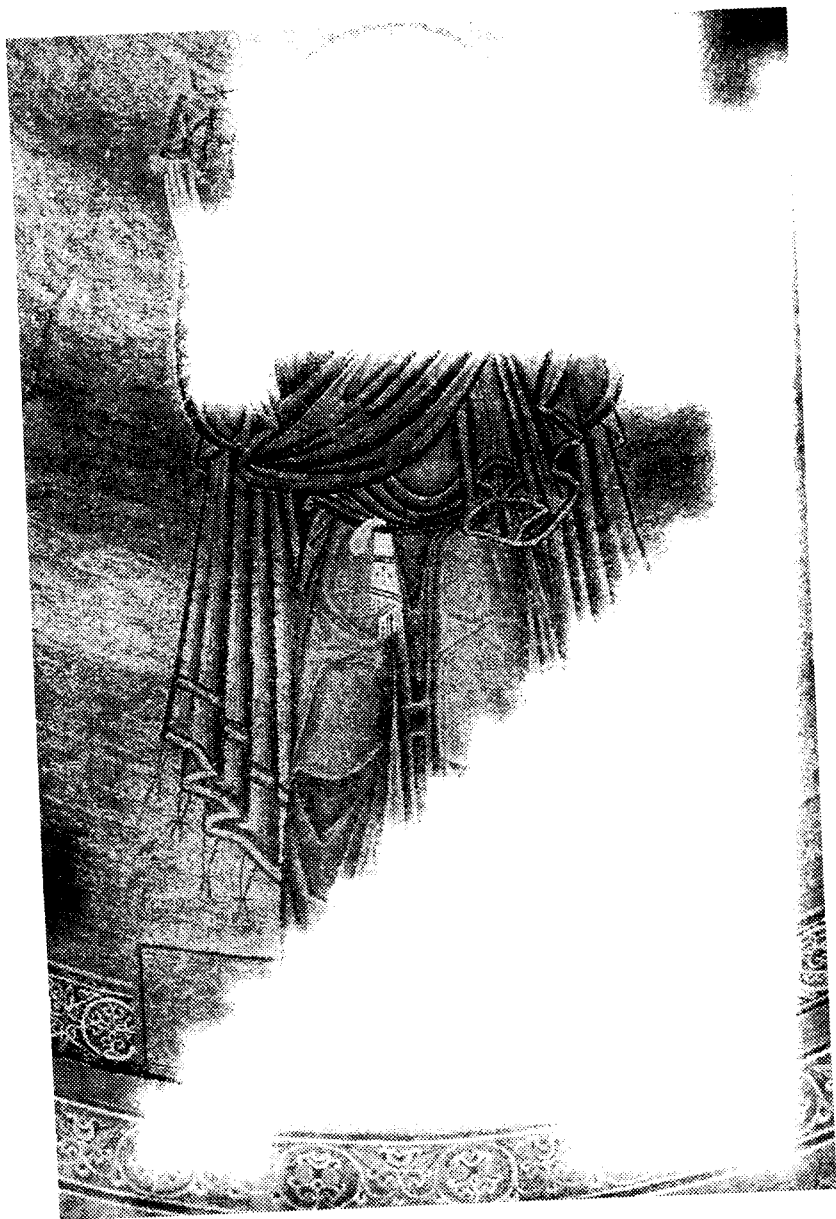
Только не суждено было еще прекратиться страданиям святой Ирины. После Седекия за Христову веру ее истязал его сын Савах; затем заставлял «пожърйти Арьфемии (Артемиде. — А.З.) Севастьян; наконец, «царь Савор перьськьи... расече блаженую», убив ее до смерти. И возрадовался он, что не стало больше «губителя» царей. Оказалось, напрасно! По прошествии четырех дней ангел Господень сошел с небес и воскресил святую из мертвых. Затрепетал Савор, пал в ноги ей и восславил Бога. С тех пор кончились бедствия Ирины, а когда ей пришло время умереть, повсеместно творились знамения и чудеса, исцелявшие многих.

Таков сюжет «Жития Ирины», к которому примыкают также жития Вита и Модеста, Христофора, Еразма, Февронии, Афанасия и др. Их социально-идеологическая направленность однозначна: это дискредитация мирской власти, стоящей на позициях язычества, возвеличение всякой борьбы с ней, в особенности мученической.

Мысль о единодержавстве как источнике всякого «нечестия» и мученичества обосновывалась и в житиях местного происхождения. Среди них главное место принадлежит «Сказанию о Борисе и Глебе», составленному в середине XI — начале XII в.<sup>10</sup>

В основе жития лежит повествование об убийстве князей Бориса и Глеба их братом Святополком («Окаянным»). По мнению агиографа, корень зла — жажда последним абсолютного господства. Заняв киевский стол после смерти Владимира Святославича (1015 г.), он сразу начал помышлять о том, как «избиеть вся наследники отца своего, а сам принять един всю власть». Первыми жертвами его кровавых намерений как раз и стали Борис и Глеб. Дело, следовательно, заключалось в нарушении церковного принципа «отчины», ибо Святополк не удовольствовался полученным по праву, но посягнул еще на чужое достояние. Соответственным было и наказание: братоубийца, побежденный более удачливым и сильным соперником Ярославом, «пробеже лядску землю, гоним гневъмъ Божиим, и прибеже в пустыню межю чехы и ляхы и ту испроверже живот свои зъле, и приять възмздие от Господа». Для пущего назидания в житии добавлено: «И есть могила его и до сего дне, и исходить от нее смрад зълыи на показание человеком, да еще кто си сътворить, слыша таковая, си же принять и вящша сихъ». Таким образом, поступок Святополка возводится автором жития до разряда нарицательного не столько из-за ужасной расправы с братьями, сколько за посягательство на санкционированный церковью общественный порядок. И этот порядок должен быть незыблемым, ибо только он укрощает «скверну» непокорения.

Полными антиподами ему изображаются Борис и Глеб. Их поведение, образ мыслей, согласно агиографу, в полной мере отвечают идеалу «правоверия». Борис, например, имея под руками целое войско своего отца, не захотел пойти на брата, чтобы самому сесть на великое княжение, хотя знал об уготованной ему Святополком участи. «Да аще кръв мою пролеетъ и на убиство мое потъщиться, — заявляет он, — мученик буду Господу моему, аз бо не противлю ся». Призывая в слезах Бога укрепить его силы и даже последние минуты посвящая молитве, он, по схеме агиографа, мечтает лишь об одном: «убежати от прельсти жития сего льстьянаго». Борису фактически навязывается чисто монашеское восприятие жизни, своего социального положения. Древнерусским книжником руководила та же логика, которая побудила в свое время византийского автора заставить царя Ликиния отказаться от царства, а позднее составителей «Киево-Печерско-



*Оранта. Мозаика XI века.  
Главный алтарь. Софийский собор в Киеве*

го патерика» — Николая Святошу от черниговского княжения. Во всех этих случаях на первом плане — критика и принижение мирского правления, подчинение его диктату церкви.

Таким образом, церковь использует удельную раздробленность для сосредоточения политической власти в руках духовенства, что, естественно, ставит ее в оппозицию великокняжеской власти. Это приводит к возрастанию дестабилизации страны в обстановке военной активности степняков и в конечном счете к крушению Руси под ударами монголо-татарских полчищ.

Первое столкновение русичей с монголо-татарами произошло на р. Калке в 1223 г. Летопись об этом пишет: «...и бысть сеча зла, и бысть победа на князей русских, яко же не бывало от начала Русской земли». Захватчики, однако, не сочли для себя эту победу окончательной и потому, пройдя Русь с грабежами до Новгорода Северского, они возвратились в свои улусы. Снова монголо-татары вторглись на Русь в 1237–1241 гг. Эти походы возглавлял хан Батый. Под натиском врагов пали многие города — Киев, Переяславль, Юрьев, Владимир, Рязань, Москва, Коломна, Тверь, Дмитров. 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 погании, и за Дышючим морем, от моря до болгар, от болгар до буртас, от буртас до черемис, от черемис до морьдвн...» Вся эта огромная территория Северо-Восточной и Южной Руси подверглась опустошению и полному разорению.

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, — сообщает 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». Заботясь о беспрепятственном получении огромной дани в виде «выхода», «царева сбора» и т.д., золотоордынские ханы искусно разжигали политические распри в стране, сталкивали силы централизации и децентрализации, натравливали князей друг на друга, извлекая из этого немалую выгоду для себя.

Жестокое иго, обрушившееся на Русь, иссушило душу русского народа, повергло его в крах рабства и гибели. С горечью писал, потрясенный трагедией своих соотечественников, владимирский епископ Серапион: «...мъножайша же братия и чада наша в плен ведена быша; села наша лядиною поростоша, и величество наша смерися; красота наша погыбе; богатство наше онемь (врагам. — А.З.) в корысть бысть: труд наш погании nasledоваша; земля наша иноплеменникомъ в достояние бысть...

Не бысть казни, кая бы преминула нас; и ныне беспрестани казнимы есмы...»

Пытаясь вскрыть причины этих страшных событий, Серапион становился на позиции Нестора Летописца, трактуя вслед за ним народные бедствия как ниспосланные Богом наказания за грехи, совершенные людьми.

О самом книжнике в летописях упоминается дважды. В одном случае под 1274 г. говорится: «Того же лета прииде ис Киева митрополит Кирил и приведе с собою архимандрита печерьскаго Серапиона, и постави его епископом Володимирию, Суждалю и Новугороду Нижнему». А уже под следующим, 1275 г., сказано: «В то же лета преставися епископ Володимерьски Серапион, бе же учителен зело в божественном писании, положен же бысть в церкви святыя Богородицы во Владимири». Как можно заключить из этих сообщений, Серапион был выходцем из Киево-Печерского монастыря и на епископстве пребывал недолго. До поставления же во Владимир он, судя по косвенным данным, игуменствовал с 1249 по 1274 г.

Свидетельством «книжности» Серапиона являются пять сохранившихся его поучений. Четыре из них содержатся в одном из древнейших четких сборников — «Златой цепи» XIV в. Пятое поучение, наиболее интересное с точки зрения заключенных в нем бытовых реалий, дошло до нас в составе Паисиевского сборника XV в. Конечно, количество проповедей, произнесенных Серапионом, не исчерпывалось только этими поучениями. Их было гораздо больше, поскольку он сам не раз заявлял: «много глаголю вам», «многажды глаголах вы», «всегда сею в ниву сердцец ваших семя божественное» и т.д.

Основное содержание поучений книжника составляет призыв к покаянию, обращенный непосредственно к слушателям — мирянам. Резкое осуждение у него вызывают прежде всего пережитки дохристианских языческих верований, которые повсеместно удерживались в народной среде. Серапион настойчиво призывал паству «отъступить дел поганьских», устрашая ее напоминаниями о неминуемом возмездии.

Первые три поучения владимирского епископа посвящены резкой критике «беззаконий», т.е. всякого рода отступлений от норм поведения, продиктованных церковью. При этом, как и Нестор Летописец, Серапион признает объективированным критерием морального несовершенства людей природные «знамения». Кроме того, эти знамения не просто свидетельствуют о «нестроениях» в обществе, но и таят в себе печальные предсказания близящегося конца мира.

Так, в поучении Серапиона «О казнях Божиих и о ратех» истинность евангельских слов — «и в последняя лета будут знаменья в солныць и в луне, и в звездах, и труси по местом и глади» — подкрепляется ссылкой на недавнее землетрясение, которое «своима очима видехом». Для проповедника это собы-

тие имеет универсальное значение, поскольку в нем он усматривает претворение божественной воли. Земля, рассуждает он, неподвижно утвержденная с начала веков, теперь, по Божьему повелению, движется и колеблется под тяжестью наших грехов; она не в силах выносить нашего беззакония. Мы не слушали Евангелия, апостолов, пророков, великих отцов церкви, благодаря которым «вера утверждена бысть, еретици отгнани быша». Мы продолжаем держаться «злых обычаев»: «кроваваго резонимства и всякаго грабления, татьбы, разбоя, сквернословья, лжи, клеветы и поклепа, иных дел сотониных». И вот Бог предупреждает нас знамениями, землетрясением. Отныне он уже не говорит устами, но поучает делами. Скажут, что ведь и прежде были землетрясения. Да, были. А что бывало после? Не голод ли, не мор ли, не рати ли многие? Мы тем не менее не покаялись, не оставили «своей воли». Тогда «приде на ны язык (народ. — А.З.) немилостив, попустивъшю Богу, и землю нашу пунту сътвориша, и грады наша плениша, и церкви святыя разориша, отъци и братию нашу избиша: матеря наша и сестры наша в поругание быша». Но даже этого оказалось недостаточно, чтобы мы перестали держаться беззакония, поэтому Бог трясением земли снова напомнил о себе, «да не внидем в больший гнев Господень».

Как видим, Серапион ставит в один ряд явления природные и социальные: и те и другие служат лишь материализацией волеизъявлений Божества, преследующего собственные космические цели. Человек здесь — существо «спасаемое» и оттого исключительно страдательное, причем мера страданий обуславливается степенью его самобытности, свободой поступков и действий. Поэтому чем покорнее он, чем менее индивидуализировано его сознание, тем ближе он к евангельскому идеалу, а следовательно, тем вероятнее благорасположение к нему верховно-голадыки.

Серапион и в других своих поучениях говорит об опустошении русских земель «языком немилостивым» и о тяжести первых десятилетий монголо-татарского ига. Но он всегда пропускал живые факты действительности сквозь призму аскетической историософии, возвышая божественное над человеческим, церковное над мирским.

В перечне особенно нетерпимых «беззаконий» в поучениях Серапиона фигурируют языческие верования и обряды. О их широкой живучести в древнерусском обществе писали многие книжники той поры, в частности покровитель Серапиона митрополит Кирилл. В его «Правиле» прямо указывалось, что русичи «бесовская еще държаще обычая треклятых елин» и что «на укоризну се бываетъ Божиимъ праздьником и на досаждение Божиимъ церквамъ». Однако Кирилл ограничивался простой констатацией враждебности языческого христианскому, тогда как Серапион придавал пережиткам дохристианских обычаев смысл



«маловерия», желая доискиваться причин собственным разумом, а не полагаться во всем на указания свыше.

Следует заметить, что тон поучений Серапиона второй половины 60-х годов XIII в. постепенно меняется: в них начинает звучать надежда на то, что после раскаяния гнев Божий «престанет... мы же в радости проживем в земли нашей». Такая перемена в настроении проповедника произошла, по-видимому, под влиянием ханских ярлыков, ставивших русское духовенство в привилегированное, по сравнению с остальным населением, положение. Дело в том, что к 60-м годам все церковные люди были освобождены от «числа» (переписи. — А.З.) и повинностей, а церковная собственность признана неприкосновенной.

Опасность язычества Серапион видел в том, что оно упрочивает веру в способность «вещих» людей управлять силами природы, изменять ее процессы. С этой верой, как известно, был связан и древний обычай славян сжигать волхвов и «жонок чародейных» в трудные для народа летá. Серапион в данной связи с осуждением пишет: «А еже еще поганьскаго обычая держитесь: волхованию веруете и пожигаете огнем невинныя человеки и наводите на весь мир и град убийство. Аще кто и не причастися убийству, но в соньме быв в единой мысли, убийца же бысть, или могай помощи, а не поможе, акы сам убити повелел естъ. От которых книг или от кых писаний се слышасте, яко волхованием глади (голодные годы. — А.З.) бывають на земли и паки волхованием жити умножаються? То аще сему веруете, то чему пожигаете я? Молитесь и чтите я дары, и приносите им, ать строить мир, дождь пуцають, тепло приводять, земли плодिति велеть». Таким образом, Серапион выявляет мировоззренческую поляриность язычества и христианства, закрепляя тем самым установку церкви на непримиримое, враждебное отношение к традиционным народным верованиям.

С учетом сказанного трудно согласиться с мнением западногерманского теолога Г.Подскальски, который признает Серапиона «несомненным христианским гуманистом»<sup>11</sup>. Разумеется, верно, что Серапион был человек талантливый, много пережил на своем веку, искренне хотел блага своему народу. Но он знал только одно «благо» — христианское, только одно «спасение» — церковное. Мирское если и волновало его, то не самими по себе трагизмом, отчаянием, муками, выпавшими на долю поработенной Руси, а тем, в какой мере они подвигали людей к Богу, превращая человека в безвольного исполнителя предначертаний рока. Такой взгляд едва ли можно признать гуманистическим.

Гуманистическое осмысление человека антиаскетично, оно противостоит христианскому учению о тщете мира. Гуманисты предпочитали говорить не о греховности человека, а о его несовершенстве. Они верили в разум и надеялись с помощью знаний преобразовать или по крайней мере улучшить людские сердца и нравы. В учениях ранних гуманистов важное место занимало

стремление интерпретировать Священное писание, обращаясь к философии, светским наукам, что означало отход от религиозных канонов, обмирщение веры, ее очеловечение. Вот почему у них «вера» в ряду моральных ценностей стоит обыкновенно после «любви», и любви ко всякому человеку, а не только к единоверцу, как это имеет место в христианстве.

Конечно, это не исключало того, что отдельные гуманисты в Средние века использовали язык и сюжеты Священного писания, а иногда и прямо провозглашали себя последовательными сторонниками и защитниками церковного вероучения, как, например, это делал Варлаам, учитель Петрарки. Он решительно критиковал византийский исихазм, видя в нем отклонение от «истины», уход в ересь. Но тем не менее большей веры здесь заслуживает все же не он, а его противник Григорий Палама, который именно варлаамитов считал врагами церкви, пренебрежими божественным во имя человеческого.

К линии византийского исихазма на Руси и примыкал Серапион Владимирский. Он темпераментно, страстно защищал интересы церкви, продолжая начертанную еще Феодосием Печерским и Нестором Летописцем линию на автономизацию церкви и универсализацию ее теологической доктрины. Позднее ее подхватят московские нестяжатели во главе с исихастствующим старцем Нилом Сорским.

Гуманистические идеалы формировались на Руси вне основного русла церковной мысли, в тесном соприкосновении с традицией славяно-русского язычества и элементов античного классического наследия.

## Примечания

1. Монастырские правила видного византийского церковного деятеля Феодора Студита. «Должно знать, — записано в 26-м пункте устава, — что в те дни, в которые мы свободны от телесных дел, ударяет книгохранитель однажды в дерево, и собирается братия в книгохранительную комнату, и берет каждый книгу и читает до вечера. Перед клепанием же к светильничному ударяет опять однажды книжный приставник, и все приходят и возвращают книги по записи, кто же умедлит возвратить книгу, да подвергнется епитимии».
2. История Византии: В 3 т. Т. 2. М., 1967. С. 52.
3. Анафематствование Иоанна Итала // *Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А.* Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. Л., 1991. С. 195–196.
4. Разъясняя суть такого «боговедения», афонский монах Симеон Новый Богослов (949–1022) писал: «Запри двери кельи твоей, сядь в углу ее, отвлеки свою мысль от всего земного, телесного и скоропреходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устреми чувственное и душевное око на пупок твой; 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: В 3 т. Т.3. М., 1967. С.246.

5. *Кривошеин В.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum. Praha, 1936. № 8. С.111.*
6. Так, например, папа Григорий VII пытался использовать факт вторичного изгнания князя Изяслава из Киева (1074 г.) для передачи власти его сыну Ярополку.
7. *Лихачев Д.С.* Повесть временных лет: Ист.-лит. обзор // Повесть временных лет / Под ред. В.П. Андриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч.2. С.123.
8. *Мирзоев В.Г.* Былины и летописи — памятники русской исторической мысли. М., 1978. С.162.
9. «Киево-Печерский патерик» дошел до нас в двух редакциях: Арсеньевской, составленной в Твери по инициативе епископа Арсения (1406), и Кассиановской, составленной монахом Киево-Печерского монастыря Кассианом (1462).
10. Возможно, что «Сказание о Борисе и Глебе» принадлежит Нестору Летописцу. На это указывает одна фраза в «Житии Феодосия»: «Се бо испрва писавъшю ми о житии и о погублении и о чудесьхъ святоу и блаженю стратотърпцю Бориса и Глеба, понудихъ ся и на другое исповедание приити...»
11. *Podskalsky G.* Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237). München, 1982. S. 106.

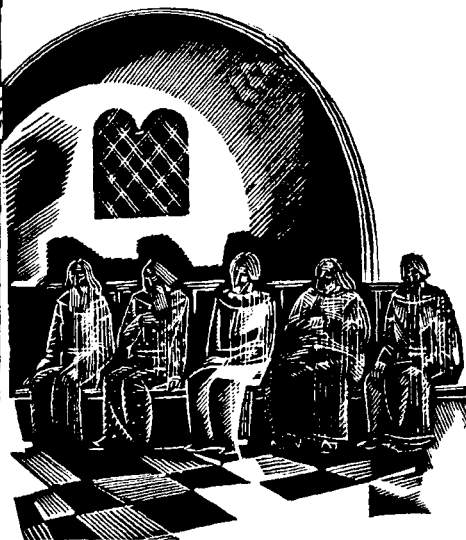


# 4 Становление раннегуманистической традиции Иоанн Грешный Владимир Мономах

*Добре же творяще, не мозите ся ленити  
ни на что же доброе...*

Владимир Мономах

- ❖ Народные выступления и великокняжеская власть
- ❖ Этико-политические воззрения Иоанна Грешного
- ❖ Социологический трактат Владимира Мономаха
- ❖ Проблема души и ума в русском «Златоструе»
- ❖ Антицерковная направленность раннегуманистической мысли



Усиление церкви в период феодальной раздробленности наталкивалось на сильную оппозицию широкой массы приверженцев язычества. Простой народ не допускал распада Киевской Руси, он сознавал себя единым вопреки бесконечным распрям князей, вопреки церковной поддержке удельного сепаратизма. На этой почве возникает целый ряд народных восстаний, во главе которых стоят нередко волхвы, служители славяно-русского культа, представители жречества.

Так, в летописи под 1071 г. сказано: «В си же времена приде волхв, прелщен бесом; пришед бо Киеву, глаголаше, сице поведаа людем, яко на пятое лето Днепру потещи вспясть и землям преступати на ина места, яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьской на Гречьской, и прочим землям изменитися. Его же невегласи (язычники. — А.З.) послушаху, вернии же смеяхуться, глаголюще ему: “Бес тобою играет на пагубу тебе”. Се же и бысть ему: в едину бо ночь бысть без вести». Летописная поляризация киевского общества на «невегласов» и «верних» отражает не религиозные, а прежде всего социальные, классовые позиции. Это особенно хорошо видно из описания мятежа в Новгороде: «Сиць бе волхв встал при Глебе Новегороде; глаголеть бо людем, творяся акы Бог, и многы прельсти, мало не всего града... И бысть мятежь в граде, и вси яша ему веру, и хотяху погубити епископа. Епископ же, взял крест и облекъся в ризы, ста, рек: “Иже хочеть веру яти волхву, то да идеть за нь; аще ли веруеть кто, то ко кресту да идеть”. И разделишася надвое: князь бо Глеб и дружина его идоша и сташа у епископа, а людьє вси идоша за волхва. И бысть мятеж велик межи ими».

Совпадение интересов простого народа и волхвов было закономерным: и те и другие одинаково ратовали за возврат к дохристианскому «золотому веку» с его общинной собственностью и политической централизацией. И хотя конечные цели волхвов и смердов разошлись, тем не менее народные симпатии на протяжении целых веков оставались за язычеством.

Церковная литература домонгольской эпохи полна свидетельств о том, что «худии людьє» предпочитали «волею мудровати» и «насладится добром века сего», нежели посещать Божьи храмы.

Автор включенного в летопись под 1086 г. поучения «О вере и казнях Божьих» сетует: «Видим бо игрища утолочена, и людей много множество на них... а церкви стоять; егда же бывает год молитвы, мало их обретается в церкви». О том же читаем в другом памятнике той поры: «Не слушают божественных словес, но если плясцы или гулоцы или какой иной игрец позовет на игрища или на какое сборище идольское, то все туда идут с радостью, а во веки мучимы будут — и весь тот день проводят в позорищах (развлечениях. — А.З.). А как идти в церковь, то чешемся, потягиваемся, дремлем и говорим: то дождь, то студено, а то иное что». Подобными жалобами и сетованиями полны по-

учения церковных проповедников. Ничуть не изменилось положение и позднее. Владимирский епископ Серапион в XIII в. горестно сокрушался: «Печаль многу имам в срьдци о вас, чада. Никако же не премените от злобы обычая своего; вся злая творите в ненависть Богу, на пагубу души своеи. Правду есте оставили, любы не имате, зависть и лесь жируеть в вас, и вознеся ум наш». Церковный проповедник удручен тем, что паства его больше верит волхвам, чем священникам, ставит дела мира выше дел божественных.

Все это, естественно, должны были принимать во внимание те киевские князья, которые стремились к сохранению целостности страны. Уже Владимир Святославич, несмотря на свое «христоклюбие», вынужден был жить «по устроенью отню и дедню». Ярослав Мудрый, также почитавший «попы», требовал от своих книжников оязычивания христианства, синкретизации его вероисповедных догм с национальным идеалом централизованной государственности. С ростом противоречий между великокняжеской властью и церковью усиливалось и их идеологическое размежевание. Причем если церковь брала ориентацию на ортодоксальный мистицизм, то великокняжеская же власть все больше опиралась на морально-правовые и политические представления народного язычества.

Значительное развитие последняя тенденция получила в «Изборнике 1076 года», составленном «рукою грешнааго Иоана» для Святослава Ярославича. О самом составителе ничего не известно. Однако можно с полной уверенностью предполагать, что он был воспитанником софийской школы и близко стоял к великокняжеской среде. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что книга его коренным образом отличается от переписанного незадолго перед тем печерским книжником с болгарского оригинала «Изборника 1073 года», который целиком восходит к византийско-греческому архетипу, сборнику выдержек из патристических сочинений.

Н.А.Мещерский, исследовавший взаимоотношение этих двух памятников, пришел к заключению, что сравнительно с «Изборником 1073 года» труд Иоанна обнаруживает следы основательной и глубокой адаптации к восточнославянскому быту, культуре и речевой практике. Он пишет: «И эта языковая адаптация, что представляется наиболее существенным, идет в названном памятнике параллельно с весьма характерной идеологической правкой. Сравнение текстов, включенных в “Изборник 1076 г.”, с их оригиналами неизменно показывает приспособление первых к потребностям и запросам читателей из числа светских, “мирских” жителей Киевской Руси»<sup>1</sup>.

Главное назначение «Изборника 1076 года» — служить своеобразным пособием, справочником по вопросам христианского вероучения и морали. И предназначался он, безусловно, для мирян, для тех, кто «не может чрьньць быти», но хочет «покаяти-

ся и не пасти». Иоанн Грешный с самого начала решительно отвергает учение о монашеском ангелоподобии как условии спасения, которое проповедовали печерские старцы. Опираясь на евангельский тезис: «яръм мой благ есть и бремя мое легко», он заявляет, что Христос не требует ничего, что было бы «тяжко» и «немоштьно». Однако необходимо нравственное обновление. И здесь недостаточно одной веры. Сама по себе вера — ничто. Можно сколько угодно говорить, что ты — «чадо Евангелия», и никого не убедить в этом. «Истиньяна бо вера, — пишет Иоанн, — дела искушається; имь же вера без дел мърьтва есть, яко же и дела без веры». Но дела должны приносить благо. Так заповедал Бог. Потому начало всех добрых дел — «почетанье книжное», знание. Оно должно быть осмысленным, точным; лишь «поразумевая убо истинье писания, правим есть ими». Таким образом, Иоанн вслед за митрополитом Иларионом проводит принцип духовного толкования «благодати», благодаря чему перед ним открывается широкая возможность языческой эмпиризации «речений» Христа.

Он ставит вопрос так: «что е воля Божия, что требует небесный царь от земляных?» Хвалы? Но его величают ангелы. Поклонения? На то есть небесные силы. Нет, он хочет нашего спасения, потому «просить еже нам на ползю... просить бо милостиня, желаеть кротости, любить мир». Призыв любить мир Иоанн выводит из двойственной природы Христа: божественной и человеческой. Раз Сын Божий родился от женщины, значит плоть не греховна, не греховен и мир. Соответственно изменяется его взгляд на благочестие. Благочестивым оказывается не тот, кто проводит время в постах и молитвах («даи телу елико же требует»; «не изнемогаи в молитве своей»), но кто добродетелен в жизни, творит благо ближнему. Это и есть путь истины. Праведная вера обязывает прежде всего служить людям. Такова воля Всевышнего, таков завет Христа. И если «оного волю сътвори в мале, и он твою волю». Словом, Бог не довлеет над человеком, он ставит себя в равные с ним условия, добром отвечает на добро, злом — на зло. В Боге человек видит источник блага, он оказывается для него соучастником его собственных свершений. Каков человек — таков Бог. В этом суть моральной максимы Иоанна.

Иоанн фактически дает здесь языческое решение проблемы. Ведь именно язычник воспринимает своих богов антропоморфно, обуславливая между собой и ими взаимные обязательства. Тем самым проводится различие человеческого и божественного, исторического и вечного, чего нет в ортодоксальном христианстве, которое считает собственно человеческим в человеке только его душу, отрицая при этом плоть, мирское. А там, где такое различие есть, «не каждое слово Священного писания признается безусловно истинным», «сомнение в божественности Библии как бы вносится в саму Библию, и она утрачивает, по крайней мере косвенным образом, характер божественного от-

кровения»<sup>2</sup>. Таковы объективные последствия обмирщения «истины» в «Изборнике 1076 года». Неудивительно, что монахи на Руси не жаловали труд Иоанна: он дошел до нас случайно, в одном-единственном списке.

Бог, согласно Иоанну, не требует того, что трудно. Это положение благодаря своей неортодоксальности займет видное место в учениях позднейших отечественных мыслителей, начиная с Владимира Мономаха и кончая Григорием Сковородой. Развивая свою мысль, Иоанн пишет: «Бог просит милостыни, которою и купиться Царствие Божие». Милостыня же «не в велицемъ и мноземъ и малемъ даянии лежит, нъ по силе дающааго и всемъ сердцьмъ». 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, бес въздыхания и бес плача сътворити». В данной связи рассматривается и вопрос о нищих. Иоанн советует: поступай с ними так, как молишь Бога поступать с тобой. Не возносись, будь равным им. Ищи, как и они, во всем «простеишааго», помни, что «большая часть мира сего в ницете есть», требует заботы и пропитания. Этим определяется и задача великокняжеской власти, ее земное предназначение. Но и от «нищих» требуется почитание власти: «Князи бойся въсею силою своею; несть бо страх его пагуба души, нъ паче научишися от того и Бога боятися». «Небрежение же о властьх — небрежение о самомъ Бозе», — добавляет Иоанн Грешный. — Князь бо есть Божию слуга к человеку, милостью и казнью злымъ».

Иоанн Грешный — прямой и решительный сторонник великокняжеского единодержавства. Он враждебно настроен к «богатым», противопоставляет их князю: последний справедлив и суд его истинен, «богатые» же — сварливы и немилостивы. Видимо, киевское боярство, не менее могущественное, чем новгородское, плохо мирилось с политикой централизации государства, которую проводил Святослав при активной поддержке городских низов. Конфликт князя с Феодосием Печерским убеждает в том, что боярская оппозиция выступала в союзе с церковью. Это, однако, мало смущало Святослава, и он уверенно шел к намеченной цели. И если бы не его смерть в 1076 г., он наверняка стал бы «самовластьцем» Киевской Руси. Иоанн был для него тем же, чем митрополит Иларион для его отца Ярослава Мудрого.

Дело Святослава продолжает его племянник Владимир Мономах, соединивший в одном лице и крупного мыслителя, и выдающегося государственного деятеля. Он также рассчитывал преодолеть феодальное раздробление путем усиления великокняжеской власти. Мономах сознавал влияние церкви на удельные силы и поэтому исходил из церковной политической формулы: «каждо да держитъ отчину свою». Но уже на первом съезде древнерус-



ских князей в Любече (1097 г.), будучи еще переяславским и ростово-суздальским князем, он дополнил ее лозунгом: «отселе имемся в едино сердце, и блюдем Русские земли», позволившим ему, как заметил Д.С.Лихачев, балансировать «между дроблением и стремлением к единству»<sup>3</sup>.

Добиваясь централизации светской власти, Владимир Мономах прежде всего радел о смердах, простых тружениках. Когда на съезде князей в Дебольшке (1103 г.) дружина Святополка стала доказывать, что весенний поход на половцев помешает смердам произвести пахоту, он отвечал: «Дивно ми, дружино, оже лошадей жалуете, ею же кто ореть; а сего чему не промыслите, оже то начнеть орати смерд, и приехав половчанин ударить и стрелю, а лошадь его поиметь, а в село его ехав, иметь жену его и дети его, и все его именье? То лошади жаль, а самого не жаль ли?»

Сев в 1113 г. на великое княженье, Владимир Мономах быстро прибрал к своим рукам феодальных владетелей и создал для них обстановку, обязывающую к повиновению. Он в корне пресекал малейшее неподчинение себе, распорядился удельными князьями как своими подданными. Даже Новгород Великий, признававший только верховенство собственного веча, должен был принять от него посадника. Установление внутреннего мира и возвышение авторитета киевского князя позволили Мономаху направить общие усилия на борьбу со степняками. Русь при нем отдыхала от половецких нападений. Немалых успехов добился он и в укреплении международных позиций Древнерусского государства.

Мономах находился в сношениях со многими европейскими дворами. Сам он был женат на дочери англо-саксонского короля Гаральда; сын его Мстислав был женат на дочери шведского короля Инга Стенкильсона. Одна дочь была замужем за греческим царевичем Коломаном. Опираясь на брачные связи с византийским домом, Мономах вооруженный силой поддерживал права своего зятя на императорский трон.

Под старость, «седя на санех», Владимир Мономах решает подвести итоги своей долгой жизни, полной жестоких битв и опасных приключений. Так появляется его знаменитое «Поучение», сохранившееся в составе Лаврентьевского списка «Повести временных лет».

Что же представляет собой трактат Владимира Мономаха? «Да дети мои, — пишет он, — или ин кто, слышав сю грамотицю, не посмеется, но ему же любя детей моих, а приметь е в сердце свое, и не ленится начнеть тако же и тружатися». Таким образом, автор предназначает свое «Поучение» не столько для семейного употребления, сколько для всеобщего назидания. В нем князь, исходя из личного опыта и размышлений, пытается выразить общественно полезный идеал человеческого бытия, который он противопоставляет церковным канонам.

Еще Ф.И.Буслаев отмечал, что на сочинение Владимира Мономаха заметное влияние оказал «Изборник 1076 года»<sup>4</sup>. Действительно, в текстах обоих памятников нетрудно найти схожие максимы и определения. И все же есть существенная разница во взглядах древнерусских книжников. Иоанн идет к язычеству от христианства, оттого главным для него является аллегоризация, «духовное» прочтение евангельских заповедей. Мономах, напротив, всецело стоит на точке зрения язычества, проникнут его умонастроением. Само Божество у него слито с природой: «Заутренню отдавше Богови хвалу, — советует князь, — и потом солнцю възходящю, и узревше солнце, и прославити Бога с радостью».

Мономах во всем руководствуется житейской целесообразностью, здравым смыслом. Даже молитву он рассматривает исключительно со стороны ее бытовой пользы. «Аще и на кони ездяче, — рассуждает он, — не будеть ни с кым орудья (разговора. — А.З.), аще инех молитв не умеете молвити, а «Господи помилуй» зовете беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицю езда». Следовательно, молитва способствует сохранению серьезности, деловитости, служит своеобразной гигиеной личной внутренней жизни.

«Поучение» Владимира Мономаха — это прежде всего наставление главе государства, князю. Последний, по его мнению, должен помнить, что с властью возрастает ответственность и что долг его — всегда оставаться справедливым. Мера же справедливости — знание. Властелин должен уметь все; в противном случае он во всем будет зависеть от «сильных», от собственных «отроков». «Его же умеючи, — наставляет Мономах, — того не забывайте доброго, а его же не умеючи, а тому ся учите». И добавляет: не ленитесь: «леность бо всему мати; еже умееть, то забудеть, а еже не умееть, а тому ся не учить».

В сущности Мономах полемизирует с церковной концепцией «богоугодного властелина». Не откровение, не правоверие, а только разум, знания делают князя справедливым и мудрым, способным противостоять врагам, держать в повиновении «сильных» — бояр и удельных владетелей. «Поучению» совершенно чужда мысль о «покорении» церкви, «духовном водительстве», которую настойчиво проводила печерская пропаганда. Давая совет «с любовью взымать благословенье» от епископов, попов и игуменов, Мономах ни словом не обмолвился о спасении души, божественном воздаянии и т.п.

Мономахова реабилитация знания в обстановке церковного преследования всякой светской мысли симптоматична: она возвещала о начале крушения средневековых идеалов, о зарождении новых воззрений на человеческую личность. «И сему чуду дивуемься, — пишет князь, — како от персти создав человека, како образи розноличнии в человекьских лицах, — аще и весь мир совокупить, не вси в един образ, но кый же (каждый. — А.З.)

своим лицъ образом, по Божии мудрости». Вместе с тем уникальность, неповторимость каждого отдельного человека отнюдь не приводит к разобщению человечества; людей объединяет, сплачивает природа, все то, что «дал Бог на угодье человеком, на снѣдь, на веселье». И самая их причастность к человеческому роду осознается ими не иначе, как через деятельную обращенность к миру, к земной жизни. «Поучение» отбрасывает 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 Владимира Мономаха в этом вопросе принципиально отличается 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, всегда отдавало предпочтение труду физическому перед трудом умственным.

Христианство, по словам Гегеля, отрицало значимость и науки, и права, и искусства, ибо «религиозный» разум пребывает «не здесь в нашем мире, а где-то в ином мире». По поводу дальнейшего духовного прогресса, выведшего средневековую философию из ее ограниченности, немецкий мыслитель замечает: «Но все поступательное движение культуры ведет к тому, чтобы снова восстановить веру в сей наш мир»<sup>5</sup>. Однако представление о ценности земного, ставшее мировоззренческой основой культуры Возрождения, не исчезало и в Средние века. Оно пробивало себе дорогу везде — в скульптуре, иконописи, фольклоре. Пронизывало народное язычество, закреплялось в его обрядности, традициях, быте. «Без анализа язычества, — справедливо подчеркивает академик Б.А.Рыбаков, — мы не сможем понять идеологию славянских средневековых государств и, в частности, Киевской Руси. Лишь знание народных языческих традиций позволит нам правильно понять характер многих антицерковных движений Средневековья»<sup>6</sup>.

«Поучение» Владимира Мономаха — произведение, безусловно, антицерковное. Князь открыто противопоставляет свои богословские формулы теологическим схемам печерского иночества. Рассуждая о том, как «избыти грехов своих и царствия не лишитися», он прямо заявляет: «ни одиночество, ни чернечь

ство, ни голод» не нужны для «спасения»; для этого достаточно трех дел, а именно покаяния, слез и милостыни. «А Бога деля (ради. — А.З.), — настаивает Мономах, — не ленитесь, молю вы ся, не забывайте 3-х дел тех: не бо суть тяжка». Все это он называет «малым делом», с помощью которого, на его взгляд, можно «улучити милость Божью». Как видим, в «Поучении» проводится та же вероисповедная концепция, что и в «Изборнике 1076 года». Но в нем все доведено до логического завершения, нет «эзоповских» фраз и противоречивых тезисов, столь характерных для сочинения Иоанна.

Насколько строг князь в своих требованиях относительно мирских дел, настолько он свободен, раскован по отношению к делам церковным. Он отвергает пост, не приемлет монашество. Лучшая молитва для него — тайно произнесенное «Господи, помилуй». В вопросе о милостыне стоит на позициях предшественника. Да и покаяние трактует по-своему, в неуютном для церкви смысле. Не к попу зовет на исповедь, а сводит к простому обряду: советует перед сном («аще Бог умягчить сердце») испустить «слезы своя... о гресех своих» и совершить земные поклоны («а ли вы ся начнеть не мочи, а трижды»). И еще рекомендуется одна покаянная формула; ее нетрудно и запомнить: «яко же блудницу и разбойника и мытаря помиловал еси, тако и нас грешных помилуй». Этой формулой («пеньем») и этими поклонами, уверяет Мономах, «человек побеждает дьявола», более того, — «что в день согрешить, а тем человек избывает», получает отпущение греха.

Князь прежде всего думает о необременительности религии, заботится об «удешевлении» культа (отсюда и его принцип: церковников «по силе любите и набдите»). В «Поучении» достаточно четко вырисовывается мысль о праве каждого человека лично определять меру собственной религиозности. «Аще не всего примите, то половину», — заявляет Мономах. Им движут в данном случае соображения идеолога, главы государства, в совершенстве постигшего тайну средневековой политики: хочешь быть властелином — ослабляй церковь. Пример Мономаха со всей очевидностью убеждает в беспорности той истины, что в Средние века «первым крупным побуждением к развитию общественной мысли» и в Киевской Руси и на Западе «послужила борьба светской и духовной властей»<sup>7</sup>.

Свою антицерковную настроенность Владимир Мономах пытается обосновать теологически. В частности, он исключает необходимость какого бы то ни было посредничества между человеком и Богом. В «Поучении», что особенно примечательно, больше говорится о Боге вообще, а не Боге-Отце, и почти не упоминается Христос. У Мономаха даже срывается фраза: «Господь бо наш не человек есть, но Бог всей Вселене». Это он сотворил все живое и видимое, «человека деля грешна». И не Сын Божий, а «Сам» претерпел «хуленье, и оплеванье, и ударе-

ние». Создается впечатление, что князю совершенно непонятно отношение Христа к Богу. Раз есть Всевышний, и именно он «на смерть вдся, животом владея и смертью», тогда при чем же Христос? Сам Мономах такого вопроса, разумеется, не ставит, но одно то, что он, хотя и в скрытой форме, обходит христологию Евангелия, дает достаточное основание видеть в нем своеобразного «арианца», продолжателя традиции митрополита Илариона. Таким образом, высказанное М.Н.Тихомировым предположение о проникновении арианского учения в Киевскую Русь, «где приходилось с ним бороться»<sup>8</sup>, приобретает еще одно убедительное подтверждение.

Церковные иерархи 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, — пишет он ему 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».

Душа, по мнению Никифора, состоит из трех начал: словесного, яростного и желанного. Под словесным он понимает вообще человеческую («внешнюю») мудрость. «Словесное, — отмечает митрополит, — весьма важно, но, возвышая нас к Богу, как Авраама и Еноха, словесное и губит нас, как погубило древних эллинов и дьявола». Поэтому человек должен особое внимание обращать на яростное, т.е. «ревность к Богу, месть к врагам», ибо только через него приобретается желанное — высшее созерцание Бога. Стараясь внушить Мономаху исихастские догмы, Никифор объясняет князю, что он «по словесному велик, не мал и по яростному, но мал по желанному». Другими словами, церковный иерарх упрекает киевского «самовластьца» за его неприятие афоно-печерской аскезы, за небрежение к духовной власти, что полностью соответствовало истине.

На примере «Поучения» Владимира Мономаха хорошо видно, как «ростки старого, дохристианского мировоззрения прорастали сквозь толщу религиозного сознания и разрушали его стройность, давая место новым внерелигиозным категориям»<sup>9</sup>. Его идеи способствовали становлению раннегуманистической традиции в Киевской Руси, получившей развитие в «Слове о полку Игореве» и «Молении» Даниила Заточника.

В русле воззрений Владимира Мономаха развертывает свою этико-философскую концепцию русский «Златоструй» — памятник домонгольской письменности XII в. В нем, как и в сочине-

нии киевского князя, под защиту берется все «тварное» — от человеческой плоти до мира, космоса в целом. «Златоуструй» с осуждением говорит о тех, кто считает плоть источником «нечестия», зла. На его взгляд, «аще да тело есть зъло, то тые без ума есть видимое: и вода, и земля, и солнце, и въздухъ, — бо тело есть». Но думать так, значит принизить Бога, усомниться в благости сотворенного им мира, противопоставить разумного человека высшей верховной силе.

Не менее любопытны рассуждения «Златоуструя» о душе. В нем в полном противоречии с евангельскими воззрениями проводится идея, согласно которой хотя Бог, дав человеку бессмертную душу, отделил его от животных, однако душа его не тождественна сущности Бога. Оттого безумны те, сказано в памятнике, кто мнит, будто «от существа Божия есть душа». Если бы это соответствовало истине, она у всех людей была бы одинаковой. Мы же видим, что у каждого душа своя и не похожа ни на чью другую. Стало быть, «Божие бо существо не разделяется, ни преминается (не изменяется. — А.З.), но есть непременно». Кроме того, продолжает «Златоуструй», человеческая душа «страстна», а «Бозе бо страсть не прикасается, Богу страсть не досажаеть никакоже». Из этого делается вывод, что душа, как и тело, создана Богом и есть одна из его «тварей». Соответственно, каждый человек своеобразен, уникален вдвойне: и по внешнему облику, телесно, на что в первую очередь обращал внимание Владимир Мономах, и духовно — по своему внутреннему складу, сознанию. На такое понимание человека ориентировал русский «Златоуструй».

Вместе с тем выраженный в нем взгляд на сущность души позволил составителю сборника с неортодоксальной точки зрения подойти и к вопросу о богопознании. По развитой им концепции знание о высшем существе не врождено человеку, и душа сама по себе ничего не знает о нем. Это ясно из того, что люди, обучавшиеся только светской премудрости, философии, не имеют никакого представления о посмертном существовании («Человеци бо учащеса в нынешнии премудрости и ничто же не ведуще будущих»). Бытие Бога открывается лишь в размышлении, которое показывает, что все мы «времении», «вси на пути есмь, мимоходи бо есмь вси въ житии семь». Одно поколение сменяет другое, мир же остается прежним, ничто не переходит в нем, не уходит с людьми. Это должно научить человека кротости и смирению. Увидя свой земной конец, он возжаждет иной жизни, и тогда в его душу вселится ум, устремляющий его к Богу.

Но «Златоуструй» не останавливается на выделении чисто мистической функции ума: его обязанностью он признает также познавательную-критическую функцию. При этом подразумевается следующее. Недостаточно просто уверовать в Бога, надо еще и по истине знать его «слово». Между тем оно извращается еретиками и лживыми пророками, стремящимися «прельстить» хрис-



тиан. Среди них «Златоструй» первыми называет церковных пастырей: «Уже бо вси предатели быша и ненавидяще себе: пискуп на пискупа (епископ на епископа. — А.З.), поп на попа, дияк на дияка, сами на ся и черньць на чърньця». Чтобы не пасть, советует он, «смотри же разумно слово». Божественно только то, что сказано Христом, и слово его не может быть никем дополнено или истолковано. Оно от начала до конца одно, едино и неизменно.

На этом основании древнерусский памятник отвергает многие важные церковные обряды и установления. Прежде всего это касается молитвы. «Златоструй» выступает против того, чтобы богоугодными признавались только молитвы в церкви. Вопреки основополагающему догмату официальной церкви, в нем провозглашается: молиться можно всегда и везде, «не ожидая неделя (воскресенья. — А.З.) или велика дъне или места нарочита, не въ месте бо опишетъся Божество, нъ въ руку его коньци земли суть». Несколько ниже «Златоструй» повторяет: «Вся бо места суть власти Божия». Таким образом, не одна церковь, а весь мир служит местом молитвы и прославления Бога.

С этой еретической мыслью связано и отрицание «Златоструем» духовных посредников между человеком и Богом: «Не буди ничтоже межю Христосъм и нами; аще бо будетъ что межю нами, то погибнем скоро». Церковь трактуется в духе раннехристианской общины, членов которой сплачивает исключительно вера в Христа. В то же время утверждается, что вера без дел мертва, поэтому источником благочестия признается труд. В труде, по «Златострую», раскрывается истинный характер человека и становится ясно, действительно ли он стремится к «блаженству» или только делает вид, лукавствуя перед другими («От сего бо есть знати, какого бо мьниши гневливааго человека суца, какого ли тьрпеливааго и кротькааго»).

Таковы основные идеи русского «Златоструя», которые свидетельствуют о значительном развитии раннегуманистической традиции в Киевской Руси, о широком противодействии светской мысли засилью церковной ортодоксии и мистики.

Сочинения Иоанна Грешного, Владимира Мономаха и их последователей убеждают в принципиальной ошибочности воззрений тех исследователей, которые всячески пытаются доказать, что секуляризация русской мысли начинается лишь с середины XVIII в. и что до этого времени в России над мышлением господствовала греческая ортодоксальная церковь. Православие действительно оказывало глубокое влияние на общественные отношения и идеологию Древнерусского государства, но оно никогда не могло захватить все стороны умственной жизни русского народа, подчинить себе его духовные интересы. Свободное мышление, несмотря на жесткие церковные оковы, пробило дорогу к свету и знанию, формировало новые ценности человеческого бытия.



## Примечания

1. *Мещерский Н.А.* Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. статей. М., 1977. С.94.
2. *Фейербах Л.* Сущность христианства. М., 1965. С.246–247.
3. *Лихачев Д.С.* К вопросу о политической позиции Владимира Мономаха // Из истории феодальной России: Статьи и очерки. Л., 1978. С.36.
4. *Буслаев Ф.И.* Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861. С.289–299.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии // Соч.: В 13 т. Т.9. М.; Л., 1935. С.112.
6. *Рыбаков Б.А.* Трактат, написанный на корабле // Наука и религия. 1978. № 6. С.47.
7. *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли: В 3 т. Т.1. СПб., 1914. С.150.
8. *Тихомиров М.Н.* Русская культура X–XVIII веков. М., 1968. С.134.
9. *Копреева Т.Н.* К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Л., 1972. Т.XXVII. С.103.



# 5 «Слово о полку Игореве»: мировоззрение и идеалы автора

*Уже бо, братие, не веселая година встала...*

Слово о полку Игореве



- ❖ Удельное раздробление Руси
- ❖ «Слово о полку Игореве»: гипотезы о происхождении и авторстве
- ❖ Политические заветы поэмы
- ❖ Критика попыток «христианизации» мировоззрения древнего поэта
- ❖ «Слово» и передовая книжность XII–XIII вв.

Княжение Владимира Мономаха и его сына Мстислава было последней попыткой сохранения политического значения Киева, удержания великокняжеского единодержавства. С середины XII в. власть фактически переходит к боярству, на стороне которого выступает и церковь. В государственном управлении получает 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 через несколько часов (от утра до обеда) после вокняжения»<sup>1</sup>.

Одновременно с этим все более активным становится половецкий натиск. Ослабление усобиц и подавление боярского самоуправления оказывается исторической необходимостью. Идея единения Руси, централизации государственной власти не умирает 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 тя были да изменщики.

В народном творчестве образ Владимира Мономаха сливается с именем и воспоминаниями о Владимире Святославиче. Дело борца за консолидацию Руси, его мировоззренческие ориентации продолжают жить и в сознании древнерусских книжников. Показательно в этом плане «Слово о полку Игореве» (1187). Характеризуя его, К.Маркс писал: «Суть поэмы — призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ».<sup>2</sup>

Хотя «Слово о полку Игореве» было известно в Древней Руси, тем не менее ни в цитировавших его текстах, ни в каких-либо других источниках нет данных об авторе этого гениального произведения.<sup>3</sup>

В литературе существует множество гипотез как о его социальном облике, так и о том, к какому из князей, к какому из княжеств тяготеют его симпатии. Одни исследователи считают его черниговцем, дружинником черниговских князей, скорее всего членом дружины Игоря Святославича (М.Д.Приселков, М.Н.Тихомиров). Другие, напротив, видят в нем киевлянина, близкого к князю Святославу Всеволодовичу. Так, Б.А.Рыбаков пишет, что автор «Слова» осмысливал события как представитель Киева, но в то же время был «политик и историк, искавший причины явлений и смотревший на события с общерусской позиции».<sup>4</sup>

Он даже отождествил его с киевским боярином Петром Бориславичем, летописцем трех великих князей — Изяслава Мстиславича (княжил с 1146 по 1154 г.), его сына Мстислава (1150–1160), его племянника Рюрика Ростиславича (1173, 1181–1196).

Несмотря на обилие гипотез о происхождении автора «Слова», главное заключается в том, что это произведение было выражением самых глубинных чаяний и надежд древнерусского народа, его стремления к консолидации и единству. Поэтому прав Д.С.Лихачев, когда на вопрос, кем был создатель поэмы, отвечает: «Автор «Слова» мог быть приближенным Игоря Святославича: он ему сочувствует. Он мог быть и приближенным Святослава Киевского: он сочувствует и ему. Он мог быть черниговцем или киевлянином. Он мог быть дружинником: дружинными понятиями он пользуется постоянно. Он, несомненно, был книжно образованным человеком и по своему социальному положению он вряд ли принадлежал к эксплуатируемым классам населения. Однако в своих политических воззрениях он не был ни «придворным», ни дружинником, ни защитником местных интересов, ни идеологом князей, бояр или духовенства. Где бы ни было создано «Слово» — в Киеве, в Чернигове, в Галиче, в Полоцке или в Новгороде-Северском, — оно не воплотило в себе никаких областных черт. И это произошло в первую очередь потому, что автор «Слова» занимал свою, независимую от правящей верхушки феодального общества патриотическую позицию. Ему были чужды местные интересы феодальных верхов и были близки интересы широких слоев трудового населения Руси — единых повсюду и повсюду стремившихся к единству Руси»<sup>5</sup>.

Каковы же политические идеалы и мировоззрение древнерусского поэта?

Прежде всего, как и для Владимира Мономаха, для него очевидна пагубность принципа «отчины», в нем он усматривает источник княжеских раздоров и междоусобия. «...Рекоста бо, — пишет он, — брат брату: “се мое, а то мое же”. И начаша князи про малое “се великое” мльвити, а сами на себя крамолу ковати; а погании с всех стран прихождаху с победами на землю Рускую». Их вражда, несогласие между собой оборачивается, с его точки зрения, против них же самих, приносит беды их близким. С поражающим воображение реализмом, проникновением в трагизм ситуации автор «Слова» живописует: «Жены руския въсплакашась, аркучи (воскликая. — А.З.): “Уже нам своих милых лад ни мыслию смыслити, ни думою сдумати, ни очима съглядати, а злата и сребра ни мало того потрепати”. А вьстона бо, братие, Киев тугою, а Чернигов напастьми. Тоска разлилася по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи».

Древнерусский поэт с осуждением относится к тем князьям, для которых собственная слава дороже блага отечества. Он выступает против любых захватнических походов. Игорь и Всеволод поплатились именно за то, что «нечестно бо кровь поганую

пролиясте». Врагам надо давать отпор, если они сами «нарищуще на Рускую землю»; но 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 единовласти 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 находят свое яркое выражение рост патриотического сознания древнерусской литературы, углубление ее общественных позиций.

В непосредственной сопряженности с политическими идеалами автора «Слова» находится и его историософия. Подобно Илариону, создатель поэмы мыслил категориями прошлого и настоящего, противопоставляя и соотнося их друг с другом. Прошлое для него было всегда актуально; в нем он искал причины явлений современной ему действительности. Хронологическая глубина русской истории, охваченной в «Слове», — почти два столетия: «от стараго Владимира до нынешнего 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 Божиих», специально приспособленной к трактовке подобных событий («И се Бог казня ны за грех ради наших»). 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 ранним мыслителям софийской ориентации, прежде всего 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 соотнесенности прошлого и настоящего историософия Илариона, естественно, могла быть

только оптимистической. Иларион утверждал представление о позитивности будущего, оперируя преимущественно схемами религиозных абстракций.

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, обусловленная 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 материи — Природе. Именно целостность и единство бытия природного выступают в «Слове» предпосылкой целостности и единства бытия общественного, бытия великой и многострадальной Руси.

Патриотическая сущность «Слова» обусловила и его языческое мировоззрение. Поэма решительно порывает со всякой церковностью, в ней нет никакой христианской символики, никакой церковно-религиозной лексики. О языческой основе мировоззрения автора «Слова» свидетельствует прежде всего его восприятие природы. Здесь, вообще говоря, пролегает тот водораздел, который отделяет язычество от христианства. Отмечая это, Л.Фейербах писал: «В христианстве человек сосредоточивался только на себе, освобождался от связи с миром... Язычники, наоборот, не замыкались в себе самих и не удалялись от природы и потому ограничивали свою субъективность созерцанием мира»<sup>6</sup>. В «Слове», вместе с тем, природа — не просто объект созерцания; она, по сути дела, герой поэмы, прямой участник изображаемых автором событий, героических и печальных.

Перед выступлением Игоря в поход природа как бы предупреждает русские войска о грозящей им опасности: «Солнце ему тьмою путь заступаше; ночь, стонуци ему грозою, птичь убуди; свист зверин вѣста; збися Див, кличь вѣрху древа... Уже бо беды его пасет птицъ по дубию; вльци грозу вѣсрожат по яругам; орли клетком на кости звери зовуть; лисицы брешут на чръвляныя щиты».

Под пером поэта, таким образом, природа, образы животного мира приобретают символический смысл, предвещая поражение русских войск. После поражения Игоря природа скорбит вместе с русским людом: «Ничить трава жалощами, а древо с тугою к земли преклонилось». К природе, солнцу как божеству обращается в плаче-молении Ярославна: «Ярославна рано плачет в Путивле на забрале, аркучи: “Светлое и тресветлое слънце! Всем тепло и красно еси. Чему, господине, простре горячую свою лучю на ладе вои, в поле безводне жажду им лучи съпряже, тугою им тули затче?”» Внуками бога Солнца признают себя и главные герои поэмы Олег и Игорь. Потомками Солнца, в данном случае солнечного бога Дажьбога, называет автор «Слова» весь русский народ.

Итак, «Слово о полку Игореве» от начала до конца насыщено анимистическим одухотворением природы, наполнено языческими божествами. Б.А.Рыбаков в данной связи пишет: «Боян у него — “Велесов внуче”; злое начало олицетворено Дивом и де-вой 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-Слаутич, и пресветлое солнце. От языческих богов почти незаметен переход к природе вообще, ко всему живому, что оказывается вещим, знающим судьбу людей и пытающимся предостеречь их»<sup>7</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 якобы «не потому, что он чужд христианства, а потому, что поэзия связана для него еще пока с языческими, дофеодальными корнями»<sup>8</sup>. Но, 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 примере С.А.Данелиа. Желая доказать, что основные убеж-

дения древнерусского поэта вполне укладываются в рамки христианского мирозерцания и не заключают в себе признаков язычества, исследователь строит следующую систему аргументации. На его 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», которую проводило христианство. Стало быть, уже по одному этому, полагает исследователь, поэт не мог держиваться «дикого, лесного, древлянского понимания мира». 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 означало язычника, и которое, как думает С.А.Данелиа, несомненно, было известно «стоявшему на высоте современного ему образования» составителю поэмы. «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>9</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 демократии к великокняжескому централизму, который совершился в восточнославянском обществе задолго до христианизации Руси.

В этом убеждает простое сравнение. В VI в. византийский историк Прокопий Кесарийский о славянах писал: «Эти народы, славяне и анты, не подчиняются одному человеку, но исстари живут в демократии; поэтому обо всем, что для них полезно или вредно, они рассуждают сообща». Это же подтверждает 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». Но уже в X в. арабский путешественник Ибн-Даста сообщает: «Глава их коронуется; ему они повинуются, и от приказаний его не отступают. Жилище его находится в середине страны славян». Характер эволюции славянского общества очевиден: это централизация, возникновение института единодержавства. 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.Данелиа, 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>10</sup>. Ведя борьбу с язычеством, церковь не ограничивалась простой 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 отдаются в Божии храм с всемъ ихъ имениемъ, елико имуть»<sup>11</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 русской народной религии пересматривает теологию и этику христианства, внося в них антицерковное, светски-мирское содержание. Значение язычества возрастает еще больше, когда церковь открыто переходит на сторону удельных сил, берет курс на раскол и обособление древнерусских княжеств.

В этой обстановке автор «Слова» не только мог, но и действительно обратился к языческой системе, чтобы выразить общерусское стремление к целостности и единству. Можно даже сказать, что он сознательно принимает традиционные верования, становится 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 населяет мир одаренными божественной силой существами, соединяет 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. И их нельзя отделить, они вечны и необходимы друг другу.

Автор «Слова» верен 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>12</sup>. Он мыслил образами языческой мифологии, принимая само язычество как способ бытия, утверждения человеческого духа.

Возрождая языческое мировоззрение, автор «Слова» восставлял веру в реальный мир, веру, которая несла с собой представление о ценности земного, возвышала человека, его разум. Но главная заслуга древнерусского поэта состояла в защите целостности и единства Руси, стремлении сохранить и упрочить ее былое величие и славу.

Не только создатель «Слова о полку Игореве», но и другие передовые люди той эпохи указывали на опасность ослабления великокняжеской власти в условиях все большего нажима со стороны степняков. Но изменить что-либо было уже нельзя. С середины XII в. великокняжеская власть теряет одну позицию за другой, уступая притязаниям удельных сил. Это постепенно приводит к утрате ею всех остаточных черт военной демократии; князь и его дружина, перерождаясь в качестве оплота феодальной эксплуатации народных масс, все более угрожают благополучию Руси. Их непомерное «несытство» вызывает тревогу книжников. В Новгородской летописи читаем: «Вам молю, стадо Христово: с любовью преклоните ушеса ваши разумно. Како быша древнии князи и мужи их. И како отбраняху Русские земли и иные страны приимаху под ся: тии бо князи не сбирааху много имения, ни творимых вир (сборов. — А.З.), ни продаж въскладаху на люди. Но оже будяще правая вира, а ту взымааше и дружине на оружие дая. А дружина его кормяхуся, воюючи иные страны, бьющяся: “Братие! Потягнем по своему князи и по Русской земле”. Не жадаху: “Мало мне, княже, 200 гривен!” Не кладяху на жены своя златых обручей, но хожаху жены их в серебре. И расплодили были землю Русскую».

Итак, удельное раздробление страны и феодализация великокняжеской власти привели Русь на грань катастрофы. Предстояло все начинать сызнова. Бороться и побеждать. Собирать русские земли. Возрождать былое величие Родины. Отныне политическая мысль работала на будущее.

## Примечания

1. Рыбаков Б.А. Политическое и военное значение южной «Русской земли» в эпоху «Слова о полку Игореве» // Ист. география России. М., 1970. Вып.83. С.72–73.

2. *Маркс К.* Маркс — Энгельсу, 5 марта 1856 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.29. С.16.
3. Так, известно, что в слегка измененном виде цитата из «Слова» была включена в послесловие ко псковскому «Апостолу», переписанному Домидом (1307). Древнерусская поэма послужила также основой знаменитой «Задонщины», написанной Софронием Рязанцем в 80-90-х годах XIV в.
4. *Рыбаков Б.А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С.184.
5. *Лихачев Д.С.* Слово о полку Игореве: Ист.-лит. очерк. М.; Л., 1950. С.144.
6. *Фейербах Л.* Сущность христианства. М., 1965. С.182-183.
7. *Рыбаков Б.А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». С.396-397.
8. *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 80.
9. *Данелиа С.А.* Философские исследования. Тбилиси, 1977. С.384, 391, 388, 390.
10. *Коваленский М.Н.* Хрестоматия по русской истории. Пг., б/г. С.85.
11. Мерило праведное по рукописи XIV века. М., 1961. С.252-253.
12. *Орлов А.С.* Слово о полку Игореве. М.; Л., 1946. С.37.



# 6 Человек в древнерусской книжности Даниил Заточник

*«Аз бо емь одеянием скуден, но разумом  
обилен...»*

Даниил Заточник

- ❖ Человек в системе церковных представлений
- ❖ Антропология «Пчелы»
- ❖ «Диоптра» Филиппа Философа и «Толковая Палея»
- ❖ Даниил Заточник как личность
- ❖ Восхваление Даниилом мудрости
- ❖ О главе государства



Проблема человека, его личности, поставленная впервые Владимиром Мономахом, стала ключевой в древнерусской книжности, породив целую традицию литературного учительства. Как отмечала В.П.Адрианова-Перетц, «менялись самые цели, которые ставились этим литературным учительством, и средства, какими осуществляла его литература, менялось философское и социальное направление учительства, соответственно иными становились положительные и отрицательные герои литературы. Но восходящая линия развития русской литературы в той или иной форме всегда помнила о своем воспитательном воздействии. И с этой точки зрения так называемая древнерусская литература не может быть оторвана от “новой”. Однако воспитательную функцию литературы XI–XVII вв. не случайно называют “воинствующим дидактизмом”, в новое время характерным не для художественной литературы, а для публицистики»<sup>1</sup>. В то же время дидактизм, назидательность древнерусской литературы отнюдь вовсе не были этикетными: авторы не просто примеривали человека к воспитательным шаблонам, выработанным христианско-церковной мыслью, но стремились познать человека самого, утвердить представление о самоценности его личности.

По церковному вероучению, человека сотворил Бог по своему образу и подобию и тем выделил его из всех живых существ. Природа человека двойственна, в нем сосуществуют два противоположных начала: «телесное» («тварное») и духовное. Первое создано из земли, и через него человек связан с природным миром. Духовное же происходит от самого Божества, оно вневременно, бессмертно, исключено из телесного бытия. Первородный грех Адама поразил все человечество: люди лишились райского блаженства и сделались смертными. Спасти их могут только с помощью божественной благодати, которая приносится в мир жертвой Богочеловека Христа. Для этого они должны отказаться от мира и плотских страстей, от стремлений разума и вожелений сердца. Ибо, как сказано у апостола Павла, «мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него». Этот постулат стал основополагающим принципом византийской экзегезы. Христанским идеалом человека оказывается монах-пустынник, аскет, ищущий контакта своей души с Богом путем молитв, постов и бдений. Жизнь его строилась на основе строгих моральных предписаний и ритуальных форм. Ставя своей целью «последование» Христу, он жаждал прежде всего чуда, обуславливая им единственную возможность постижения Божества, приобщения к его благодатной тайне. Западный мистик XII в. Бернар Клервоский так описывает степени восхождения к «совершенству». Имеются, говорил он, три вида человеческого существования: мирской, священнический и монашеский. Мирские люди, по его словам, «находятся на мельнице, вторые — на поле, а третьи — на постели». Мельница символизировала для него мирскую жизнь, поле — душу

мирских людей, на которой работают «проповедники слова Божия» — священники, постель же — монастырскую обитель, где «покоится святая любовь обреченных Христу», т.е. монахов. Мирян Бернар относил к низшей степени совершенства. Ненамного превосходят их священники вследствие «деятельного» характера своего существования. Поэтому истинным совершенством обладает лишь монашество. «В монастыре, — писал Бернар, — жизнь созерцательная, в миру — трудовая; в монастыре — святая, в миру — грешная; в монастыре — небесная, в миру — земная; в монастыре — совершенная, в миру — с недостатками, в монастыре жизнь богата добродетелями, в миру она богата пороками».

Такого же мнения о монашеской жизни были и древнерусские мистики. Феодосий Печерский, к примеру, настолько уверовал в святость «ангельского чина», что когда с ним пожелала встретиться его мать, он отказался даже выйти из монастыря. И лишь по настоянию старца Антония он «изыде к ней». Пораженная скорбным видом сына, мать Феодосия «начат увещевати Христова слугу, глаголющи: поиди, чадо, в дом свои и еже ти на потребу и на спасение души, да делаеши в дому си по воли своей». Феодосий на это ответил ей: если хочешь видеться со мной во всякий день, «иди в сии град и възъѣдъши в един монастырь и ту остризи ся». Мать так и поступила: приняла постриг, от его «учения разумех, яко ничто же есть свет си и маловременьныи».

Таким образом, антитеза «мир — монастырь» в средневековом сознании приобретает универсальное значение, утверждая глубокую непримиримость, враждебность духа и плоти, божественного и природного.

Иные воззрения на человека, его земное назначение, как уже отмечалось, несла софийская книжность, причем не только оригинальная, вроде «Поучения» Владимира Мономаха, но также и переводная, выходящая из круга светски ориентированных авторов. Подтверждением тому служат флорилегии — сборники разного рода афоризмов и сентенций, особенно любимые на Руси. Среди них первое место по значению, несомненно, принадлежит «Пчеле», которая сохранилась в многочисленных редакциях и дожила до XVIII в.

Человек, по «Пчеле», может быть либо только лукавым и злым, либо добродетельным и праведным. Нравственные качества зависят от его «естьства», природы: «...кто естьством благ, тот никогда не может быти зол, аще ли естьством зол, то никогда не может быти благ». 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 есьством добро и что зло». Призывая к свершению благих дел, «Пчела» трактует их как средство достижения человеком равенства с Богом («Подоба-

ет писанье твердо имети, а дело светла, а равен будещи Богу, аще и не створиша ничтоже недостойно ему»). Этот арианский мотив дополняется еще тезисом, что не творящий при жизни добра умирает не только телом, но и душой — идея, стоящая в полном противоречии с христианской догмой.

Итак, добродетель может украсить жизнь всякого человека, если она выявляет себя осознанно, «по научению». Соответственно «Пчела» подробно останавливается на проблеме обучения. Истинный учитель, на ее взгляд, тот, кто учит не просто словом, но и нравом, т.е. всем своим образом жизни, характером («Учитель нравом да покорить ученика, а не словом»). Ибо кто словом мудр, а делами несовершенен, «то хром есть», а кто язык имеет добро-речивый, а душа его не утверждена в добре, «то неприятен есть». В то же время учение — это тяжкий труд, тем не менее учить и учиться надо весело, без насилия; тогда только знание твердо усваивается человеком и развивает в нем ум. «Пчела» предостерегает от сведения ума к «многомолвлению» и порицает «многих», у кого «язык речеть перед умом». Демосфену приписывается высказывание: «Аще бы толико ума имел, колико речи, толико бы не молвил». Тут же сказано: «Аще бы знамение уму было еже много молвити, и скоро, и часто, то ти ластовиц (ласточек. — А.З.) умнейше всех быша были».

По мнению составителей «Пчелы», об уме свидетельствует прежде всего поведение человека. Со ссылкой на Сократа отмечается, что поведение умного человека основано на знании дела. Сюда же включается и учет прошлого опыта: «Егда думаеши, помысли о преже бывших и приложи она к нонешним; тем бо не явленым явленная скоро разумеются». Наконец, умный человек способен предвидеть результат предпринимаемых действий: «Достойно нам конец вещи преже смотривше и тако начатые их творити».

Важное значение придает «Пчела» также вопросу о возрастных изменениях ума, в связи с чем припоминает учение пифагорейцев о четырех возрастах человека — детстве, юности, зрелости и старости: «Разлучаху (различали. — А.З.) пифагоряне чело-вечьский възраст на четыре части: на младьство, на уностьство, на мужьский възраст и на старость». Отсюда выводится признание не только совершенствования ума вместе с физическим развитием человека, но и умственной деградации по мере одряхления организма в старости.

Особое одобрение «Пчелы» вызывают те, кто «учашеся философии и на высоту мудростью хотяше възыти». Первая польза от философии — это «разумеенье невежества своего». В сборнике рассказывается, что когда одного ученика, изучавшего философию, спросили, чему он научился, тот так и ответил: понял, что ничего не знает («Се училь ся ест, яко не вемь ничтоже»). Но суть не в этом: философия, согласно «Пчеле», способствует выработке самостоятельного взгляда и сознательного отношения к

жизни («еже самовольно творити, еже инии творять страха ради законьнаго»).

Таким образом, «Пчела» подвергает разум свободному, не связанному церковными канонами, обсуждению, выдвигая в качестве критерия его совершенствования целенаправленную человеческую деятельность. Для нее главным является жизненный, практический опыт, который придает знанию, полученному путем простого обучения, этический смысл, возвышает его до степени действительной благодворящей мудрости.

Эти же аспекты моральности знания и невежества обсуждаются в «Диоптре» Филиппа Философа, византийского писателя второй половины XI в.

«Многоученье», по Филиппу, оказывается добром, если оно применяется для наставления других и оказания помощи притесняемым («добро и многоученье, 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 устраяет нас повиноватися ведящим»), и оно плодит зло, если толкает на путь непослушания наставникам, заставляет «не покоряться болшим». Когда мы говорим «человек», замечает далее 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 концентрирует 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 разумеваи»).

Как видим, «Диоптра», несмотря на противопоставление души и тела, отнюдь не становится на позиции ортодоксальной теологии, не отвергает плоти, а следовательно, и мирского вообще. Более того, плоть, согласно Филиппу, не просто вместительница, «темница» души, как это трактует церковная традиция, а в некотором роде единственное условие, предпосылка ее земного существования.

Влияние софийских антропологических воззрений прослеживается также в «Толковой Палее», возникшей в начале XIII в. на русской почве. Составитель сборника — человек обширных познаний и эрудиции. Он свободно обращается с компилируемыми источниками, дополняет и переделывает их, приспособляя к нуждам мирской жизни. Это был традиционный на Руси способ борьбы с православной ортодоксией, критики церковной книжности. Не случайно «Толковая Палея» одним из основных свойств человеческой души признает «самовластье». Защищая этот принцип, она резко ополчается против тех, кто обожествляет душу,



считает ее частью «существа Божия». По мнению автора, «не лепо есть... сего глаголати».

Человеческая душа — это дух низшего ранга по сравнению с Божеством, творение последнего. Оттого она несовершенна, подвержена всевозможным слабостям и недостаткам. Причина этого — зависимость от чувств, с помощью которых она действует.

Вместе с тем в «Толковой Палее» утверждается коренное различие «души скотьи и души человечесей». У животных она материальна; это просто «кровь», образующаяся в свою очередь «от земли и от воды», т.е. имеющая такое же происхождение, что и вся «плоть». Напротив, «душа человекна несть яко душа скотья и птича». Она нематериальна, ибо ей присуща «державная сила» — ум: «Яко же убо плоти око, тако ум души». Но ум не только «владыка души, а и «царь» чувств, и оттого он связывает воедино душу и тело. Необходимость этого очевидна: «Душа...мудрость от Бога приемлющи, без телеси же не иметь мудроватися». Как видим, «Толковая Палея» трактует проблему человека целиком в духе софийской традиции, развивает гуманистические идеи, намеченные в творчестве Иоанна Грешного и Владимира Мономаха.

Однако совершенно уникальное значение в указанном смысле имеет скромное по своим размерам сочинение Даниила Заточника. Оно дошло до нас в двух основных редакциях, одну из которых принято называть «Словом», а другую — «Молением». 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».

Как и в случае с составителем «Слова о полку Игореве», не решен вопрос и с личностью Даниила Заточника. Мы не знаем, кем был древнерусский книжник, каково его социальное положение. На этот счет в литературе также существует целый ряд предположений. Б.А.Романов считает его княжеским дружинником, дворянином XII–XIII вв. М.Н.Тихомиров, подчеркивая отличное знание Даниилом ремесел, причислял его к ремесленному сословию. А.П.Щапов и Н.К.Гудзий предполагали, что Даниил Заточник — холоп, усматривая доказательство этому в защите им «нищих». К такому же мнению склоняются Д.С.Лихачев и Б.А.Рыбаков. На наш взгляд, достаточно сказать, что Даниил Заточник был своего рода древнерусским интеллигентом, ярким представителем секуляризирующейся раннегуманистической культуры, зарождавшейся в тот период в Киевской Руси. В.Г.Белинский писал о нем: «Кто бы ни был Даниил Заточник, можно заключить не без основания, что это была одна из тех личностей, которые на беду себе слишком умны, слишком даровиты, слиш-

ком много знают и, не умея прятать от людей своего превосходства, оскорбляют самолюбивую посредственность; которых сердце болит и снедается 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 сперва люди хвалят и холят, потом сживают со свету и, наконец, уморивши, снова начинают хвалить»<sup>2</sup>. Даниил Заточник возвестил пробуждение личностного начала в древнерусской мысли, предав страстному осуждению всякую иерархизацию социально-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 выступает его 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 богодуховенныя свирели, да восплачются в нас душеполезныя помыслы». Сама эта витиеватость манеры возвеличения ума выражала убеждение Даниила в том, что мудрость вообще уникальна, что о ней нельзя говорить просто — как о чем-то обычном, одномерном. Именно благодаря своей уникальности ум приобретает общезначимость, возвышая и прославляя истину.

Мудрость Даниил соотносит с красотой, признавая то и другое опорой сердца. Разум украшает человека, наделяет 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, замечает Даниил, обращаясь к своему князю, «не лиши хлеба нища мудра, не возноси до облак богата немыслена. Нищъ бо, а мудр, яко злато в калие (грязном. — А.З.) сосуде; а богатыи человек бесмыслен, яко паволочито изголовие, соломы наткано».

Сознание просветляющей роли разума внушает Даниилу уверенность в превосходстве мудрого человека над всяким чином, и прежде всего «ангельским». Он резко критикует монашество с позиций высокого представления о человеке, любящем жизнь, ее мирские блага. В образе жизни инока, на его взгляд, сконцентрировано 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, — пишет он, — отшедше мира сего во иноческа, и паки возвращаются на мирских житие, аки пес на своя блевотины и на мирское гонение; обидят (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». Оттого принять постриг для Даниила — то же, что солгать Богу. Ему же



*Архангел. XII век*

«нелзе солгати, ни вышним играти», категорически заявляет автор «Моления».

Итак, Даниил Заточник — человек вполне верующий, он искренне исповедует религию Христа, но она для него — не предмет «нерассуждающей» веры, а синоним истины, составляющей ядро мудрости. С этой точки зрения, его религиозность лишена всякой официальности и близка к еретическим умонастроениям софийских книжников.

С высоким воззрением на мудрость связаны и размышления Даниила о политической власти. Он выступает сторонником просвещенного («умного») единодержавства, являясь в этом отношении предтечей раннедворянских идеологов московской эпохи. «Луче, — пишет древнерусский мыслитель, — един смысен, паче десяти владеющих грады властелин без ума». Именно мудрость, по его мнению, дает право на самовластие, которое он признает необходимым для блага страны. «Княже мои, господине! — восклицает он. — Яко же дуб крепится множеством корения, тако и град наш твоею державою. Княже мои, господине! Кораблю глава кормник, а ты, княже, людям своим. Видех полцы без добра князя и рекох: велик зверь, а главы не имеет. Женам глава муж, а мужем князь, а князем Бог». Но столь неограниченное самовластие, по Даниилу, если его не умирить мудростью, может легко послужить злобе и беззаконию, в особенности если при этом князь находится в руках «лукавых» советников. «Не корабль топит человеки, — отмечает он, — но ветер: тако же и ты, княже, не сам владеши, в печаль введут тя думцы твои».

Наряду с этим в «Молении» фигурирует и «мудрый муж», «умный боярин». Н.М.Золотухина усматривает в этом наличие определенной тенденции ограничить самовластие<sup>3</sup>. Однако ничего подобного, на наш взгляд, в трактате нет. «Думец» в представлении Даниила — лицо исключительно подчиненное, зависимое: он высказывает суждения, 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»). «Да тем добро собирати мудрые», утверждает Даниил Заточник. «Мужа мудра обреть, — пишет он в другом месте, — глаголи к нему и к тому прилепи сердце свое». Это свое наставление князю Даниил подкрепляет 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 облениси пойти. Лучше мы слышети прещения (упреки. — А.З.) мудрых, нежели наказания безумных».

Таким образом, Даниил утверждает социальную значимость ума, ставя его на уровень не только этической, но и политической добродетели. Вместе с тем он не допускает и мысли о разде-

лении власти между князем и «думцами», оставаясь приверженцем идеи единовластия и централизации. Это со всей очевидностью доказывает, 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 пишет: «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 мех воду морскую». Этот восходящий к византийской литературе образ пчелы, собирающей сладость книжную, стал выражением самобытности древнерусской мысли, ее глубокой и нерасторжимой связи с общечеловеческой духовной традицией.

### Примечания

1. *Адрианова-Перетц В.П.* Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. XXVII. С. 68.
2. *Белинский В.Г.* Статьи о народной поэзии // Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 5. М., 1954. С. 361.
3. *Золотухина Н.М.* Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 26–27.

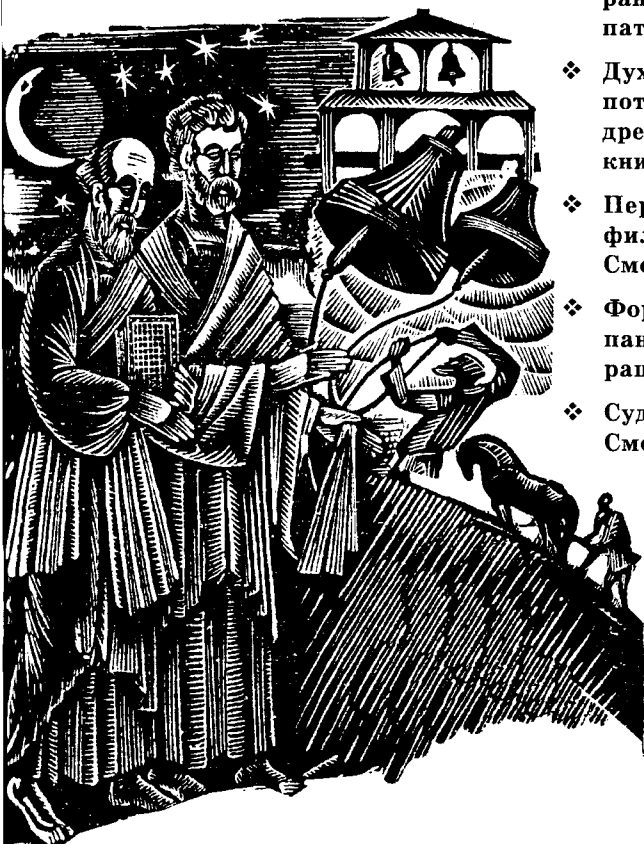


# 7 У истоков рационализма Климент Смолятич

*Аз писах от Омира и от Аристотеля и от Платона,  
иже во елиньских нырех славне беша...*

Климент Смолятич

- ❖ Античные истоки древнерусской мысли
- ❖ Философия и раннехристианская патристика
- ❖ Духовный потенциал древнеболгарской книжности
- ❖ Первый русский философ Климент Смолятич
- ❖ Формирование пантеистического рационализма
- ❖ Судьба наследия Смолятича



Как было отмечено в предыдущих главах, противоборство церкви и великокняжеской власти в Киевской Руси становится политической предпосылкой развития антицерковной мысли, формирования светских тенденций в умственной жизни отечественного Средневековья. Важную роль здесь сыграло то, что Владимир Мономах поставил языческий заслон на пути богословской мистики, легализовав тем самым интерес древнерусских книжников к нехристианским воззрениям и прежде всего к античной традиции, к натурфилософии древних греков.

Какими же источниками они располагали при этом? С одной стороны, это были сочинения отцов церкви. Объясняется это тем, что восточная патристика наряду с традиционным антиэллинизмом допускала отчасти обращение к классическому наследию, использование его главным образом в полемических целях.

Так, Григорий Нисский (IV в.) в своем «Великом огластительном слове» писал: «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 понятиями водится иудействующий, и иными живущий в еллинстве. Да и аномеи, и маркиониты, и последователи Валентина и Василида<sup>1</sup> и прочие сонмы заблуждающихся еретиков, водящиеся особыми понятиями, заставляют порознь вступать в борьбу с их мнениями. Посему по роду болезни должно употреблять и способ врачевания. Не одним и тем же уврачуем и многобожие еллина, и неверие иудея в едиnorodного Сына Божия, и не одним и тем же ниспровергнем обольстительные, вымышленные басни заблудших еретиков относительно догматов. Ибо чем кто мог бы исправить Савеллия, то самое не принесет пользы аномею, и борьба с манихеем бесполезна против иудея»<sup>2</sup>. Такой подход по существу означал легализацию интереса к нехристианской духовной традиции, к эллинскому наследию.

В частности, важное место античная философия занимает в теологических построениях видного церковного идеолога периода иконоборчества Иоанна Дамаскина (IX в.). Евангельская истина, на его взгляд, сама по себе не нуждается в доказательствах, но они необходимы для опровержения «нечестивых противников». Этот довод он использует для того, чтобы обратиться к аристотелевской силлогистике и на ее основе систематизировать христианское учение о Боге, сотворении мира и человеке. Ведь не обходится же художник без инструмента. И царица пользуется услугами своих рабынь. «Поэтому и мы, — заявляет 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».

Познаваем ли Бог? С этого вопроса Дамаскин начинает изложение православной веры. «Кто хочет говорить или слушать о Боге, — читаем в его книге “Источник знания”<sup>3</sup>, — тот должен знать, что не все касательно Божества и его домостроительства невыразимо, но не все удобовыразимо, не все непознаваемо, но не все познаваемо; ибо иное значит познаваемое, а иное — выразимое словом». Эта антиномическая формула Дамаскина должна примирить рациональное и мистическое начала в ортодоксальной теологии, преодолеть ее застарелую вражду к философии и логике.

Итак, Бог непостижим, но познаваем. Критикуя язычников, Дамаскин рассуждает: Бог един, и его нельзя мыслить иначе как существо совершенное. Допуская же многих богов, признаем и различие между ними. Ибо если они ничем не отличаются друг от друга, значит есть одно, а не многие. Но коль скоро они различны, где же тогда совершенство, без которого нет Бога? Кроме того, продолжает Дамаскин, «различие вводит противоборство», порождает «борьбу». А это исключает «сохранение твердей», мира вещей, материи. Необходимо поэтому либо считать Бога единым и совершенным, либо найти другое объяснение того, каким образом «могли враждебные между собою стихии, как то: огонь, вода, воздух, земля, соединиться для составления одного мира и пребывать в совершенной нераздельности». Но поскольку сие невозможно, остается признать, что Божество едино и не имеет недостатков ни по благодати, ни по мудрости, ни по силе.

Далее, Бог, с точки зрения византийского теолога, прост и несложен, хотя человеческое представление о нем слагается из многого и различного: он наделяется и всемогуществом, и праведностью, и неограниченностью, и всеведением и т.п. Однако ни одно из приписываемых ему свойств «не означает чего-либо существенного, но показывает или то, что он есть, или какое-либо отношение его к тому, что от него отлично, или что-либо сопровождающее его природу, или — его действие». Бог выступает как некая абсолютная полнота всяческих благ.

Следовательно, простота есть субстанциальное определение Бога, и нет ничего, что могло бы выразить ее. По этой же причине Бог «безымянен», и если ему присваивается то или иное именование, то делается это условно, «сообразно всему, что существует». Оттого в одних случаях именованья бывают «отрицательными», выражающими «пресуществование», надвечность Творца, например: безначальный, невидимый. В других, напротив, они оказываются «утвердительными», свидетельствующими о нем как о создателе всего сущего, перводвижателе, таковы именованья: всесильный, благостный, премудрый и проч.

Таким образом, «философизация» христианства, предпринятая Иоанном Дамаскиным в ходе полемики с иконоборцами<sup>4</sup>, приводила к дуализации Божества, расчленению его на познаваемого и тайного. Это допускало приложение методов рациональ-



ного познания к объектам веры, обсуждение на языке разума теологических проблем.

Помимо переводной византийской литературы философские идеи несла на Руси 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.

Из двух братьев-просветителей наибольший интерес к философии проявлял Кирилл-Константин. Его духовное развитие во многом определялось каппадокийской традицией, в особенности наследием Григория Богослова, которого он «уче ся изусть» — знал наизусть. В Магнавской школе в Константинополе под руководством будущего патриарха Фотия и Льва Математика он обучился «диалектице и вьсемь философу'скимь учениемь», освоил светские науки, искусства — риторику, астрономию, музыку и т.д.

Обладая огромным даром ратора и полемиста, Кирилл-Константин начал еще юношей принимать участие в многочисленных 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 предпочтение отдавал 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 пучина есть мор'скаа... Сего ради искания мнози...» Этот довод примечателен своей широтой, желанием понять чужую позицию, не отвергая ее как «злобесную». 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 слабии разумом... потапляют се...» Творец, доказывал Кирилл, равно благодетельствовал всех людей одинаковой способностью к самосовершенствованию, поставив их между ангелами и животными. От животных их отличают высокий разум и речь, от ангелов — гнев и похоть. И кто к кому приблизится больше, к тем и приобщится — к высшим или низшим. Все зависит от образа жизни людей, 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 человеческого мышления.

Кирилл неустанно всю жизнь занимался философией, видя в ней средство разумения вещей божественных и человеческих, самосовершенствования личности. Итогом его усилий стала 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. Этим он несомненно обеспечил духовный взлет славянской культуры раннего Средневековья<sup>6</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 говорит: «И Моиси же последи паки, написав закон, прьваго не дръжа. Такожде и мы по сих образу ходим...» 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-Константин особо подчеркивает недостаточность одной веры для постижения истины. Она должна быть проверена разумом, осознана им во всей своей полноте и объеме. «Огонь, — замечает он, — искушает злато и сребро, а человек умом отсекает лъжу от истины». Но и разум, дарованный человеку Богом, не может обойтись без обогащения мирскими знаниями. Поэтому необходимо овладеть «письмом» — науками, литературой, философией, которые помогают правильно прозреть закон Божий. С этим тезисом связана защита солунскими братьями национального богослужения, права каждого народа на создание письменности на родном языке.

Идейные традиции Кирилла и Мефодия были восприняты и развиты дальше их учениками и преемниками. Среди них особенно выделялись Климент Охридский, Константин Преславский и Иоанн Экзарх, создатель знаменитого «Шестоднева». Расцвет болгарской книжности приходится на время царя Симеона (864–927). По его указанию появляется ряд переводных сборников: «Закон судный людем», 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, предназначенных для духовного назидания. Тогда же был осуществлен перевод сборника научно-теоретического содержания, известного как «Изборник 1073 года». Он охватывал материал не только богословский и церковно-канонический; в нем имелись статьи по ботанике, зоологии, медицине, астрономии, грамма-

тике и поэтике. Обсуждаются в «Изборнике» и проблемы философских категорий, которым посвящены два текста — «Максимова о различии сущна и естества по вънешнимъ» и «Теодора Презвитера Раитуйскаго о техъ же» — сочинения церковных идеологов VII в.

Анализ категорий в «Изборнике 1073 года» начинается с понятия сущего. Им обозначается бытие простых существ, обладающих, по мнению авторов, 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»). Движение, со своей стороны, распадается на пять видов: разумный, словесный, ощущающий, растительный и неодушевленный. 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 Симеона сборника<sup>7</sup> 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, — комментирует Теодор Презвитер, — у всех людей общее — их бытие. Все мы живем, двигаемся, просто — существуем. Но у каждого из нас что-то свое — отечество, род, умение, труд и т.п., 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». 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 делится на другое. Данная трактовка единичного обусловила осмысление «Изборником» 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 Превзвитель принимают христианский догмат о сущностной непознаваемости Бога, внеся 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.

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. В нем автор полемизирует с представителями болгарской знати и 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-эллины, а славянские — «святой муж». Примечателен и взгляд Симеона на отношения между народами, их культуру. С его точки зрения, Бог творит не один раз, а постоянно «яко вс'е по ряду бывает от Бога, а не и'ногдож», благодетельствуя народы то знаниями, то искусствами, то ремеслами. «...Якоже ся языци размесиша, — пишет он, — тако и нрави, и обычае, и устави, и закони, и хытлости, на языки, египтеноем же землемерение, а персом и халдеом и асиреом — звездочтение, вльшвление (волхование. — А.З.), врачевание, чарования и все хытлость человека, жидовом же святыя книги, в них же есть писано, яко Бог небо створи и земля, и вся яже на ней, и человека, и все по ряду, яко же пишеть, еллином грамматика, риторика, философия». Это и сближает народы, делает их нужными, полезными друг другу. «Сказание о письменах» явилось высочайшим выражением гуманистического пафоса кирилло-мефодиевской традиции, всей болгаро-славянской книжности.

Все это делает понятным тот широкий взгляд на мир, на человека, которым 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 безначальности и бесконечности неба, возражает древним натурфилософам, представлявшим отдельное вещество как субстанциональную основу бытия. 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; 6) бытие создает время. Здесь отчетливо выявляется триадическая конструкция: «Бог — небытие — бытие», причем анализ небытия дан философски, с сильным неоплатоническим оттенком. Оно, во-первых, тождественно началу; Иоанн Экзарх придерживается мнения, согласно которому начало есть творение бытия из небытия. Затем он провозглашает аналогом небытия «мысль» Бога, ссылаясь на евангельское речение: «В начале было слово, и слово было у Бога, и слово было Бог». Следовательно, 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, в особенности учения Гераклита. Это ясно из того, что Иоанн Экзарх, провозглашая логос гармонизирующим принципом бытия, признает в то же время объективное существование противоположностей как причины совершающихся разрушительных и созидательных процессов. В мире, заявляет он, сопребывают вкупе 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 вызвало бы гибель всего остального. Их сохранение и гарантирует логос.

Воплощением божественного логоса в человеке является ум. Это разумная сила, проникающая непосредственно в природу вещей и постигающая их сущность. Иоанн Экзарх сравнивает 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». 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. Отсюда, однако, было бы ошибкой заключить, будто ум всецело поработен чувствами; он в состоянии абстрагироваться от вещей, создавать понятия, опираясь исключительно на воображение и память. Приведя рассуждения пророков о серафимах и херувимах, Иоанн

Экзарх пишет, 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». Такова позитивная часть гносеологии «Шестоднева», ставившего в общем плане задачу укрепления церковной теологии.

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

Приведенные факты говорят о том, что развитие древнерусской философии совершалось до известной степени на основе античного наследия, и этому не могло помешать ни то, что православие, став господствующей идеологией феодальной Руси, «исключило существование нерелигиозных воззрений», ни то, что «религиозная нетерпимость в отношениях между восточной и западной церквами на протяжении нескольких столетий отгораживала Россию от стран Западной Европы»<sup>8</sup>. Отрицательные последствия этих явлений сказались позднее, в эпоху монголо-татарского ига, когда церковь, опираясь на поддержку ханов, заняла монопольное положение во всех областях духовной жизни. В киевский же период русской государственности противоборство церкви и великокняжеской власти позволяло книжникам вести активную борьбу с афоно-печерской мистикой, опираясь не только на традиционное язычество, но и на классическое любомудрие.

Выдающимся представителем «античной» линии в древнерусской философии был Климент Смолятич, мыслитель, чья судьба во многом напоминает судьбу Илариона. До своего поставления в митрополиты, по мнению ряда исследователей, он был схимником Зарубского монастыря под Переяславлем. Князь Изяслав Мстиславич, овладев Киевом, решил на место грека Михаила поставить во главе русской церкви своего кандидата. Выбор пал на Климента Смолятича, которого он хотел утвердить в должности без посылки в Царьград к патриарху собором «всей Русской земли». Это он мотивировал тем, что «от одного митрополитов посвящения чинятся напрасно великие убытки, а паче всего чрес сию патриархов в Руси власть цари греческие ищут над нами властвовать и повелевать, что противно нашей чести и пользы»<sup>9</sup>. Против намерения Изяслава выступили державшиеся византийской ориентации епископы Нестор Ростовский, Козьма Полоцкий, Нифонт Новгородский и Мануил Смоленский, требовавшие соблюдения установившейся практики поставления русского митрополита с благословления константинопольского патриарха. Но их протест успеха не имел, и Климент Смолятич в 1147 г. занял святительскую кафедру. Большую услугу оказал ему черниговский епископ Онуфрий, выступивший на соборе с речью, в

которой доказывал, что русские епископы могут самостоятельно поставить митрополита, поскольку в Киеве хранятся мощи святого папы Климента.

Пребывание Климента Смолятича на митрополии не было гладким. Когда Изяслав в 1149 г. был изгнан с великого княжения, он «и митрополита Климита поя с собою». В следующем году князь на короткое время вновь овладел Киевом, но вынужден был бежать в свой Владимир (Волынский). Лишь после того, как он в 1151 г. с помощью венгров опять вернул себе киевский стол, Климент Смолятич прочно водворился на митрополичьей 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 и епископы Мануил Смоленский и Козьма Полоцкий «испровергли Климову службу и ставления», т.е. упразднили все канонические распоряжения Климента Смолятича и уволили всех его ставленников.

В летописи о Клименте Смолятиче сказано: «И бысть книжник и философ так, якоже в Русской земли не башеть». Кроме того, отмечается, что он, «много писания написав», т.е. был автором многих сочинений, однако до нас дошло только одно его «Послание пресвитеру Фоме», с дополнениями некоего «Афанасия мниха». По мнению Е.Э.Гранстрем, Климент Смолятич был знаком с византийской образованностью, возможно, даже учился в Магнаврской академии в Константинополе<sup>10</sup>. Это объясняет его философские пристрастия, вызвавшие резкое неудовольствие со стороны пресвитера Фомы, усмотревшего в «многознании» Климента Смолятича уклонение от божественных заповедей. Ясно, что здесь столкнулись две линии — печерская и софийская. «Речеши ми, — писал Климент Смолятич своему критику, — славишися пиша, философ ся творя, а первые сам ся обличаеши: егда к тебе что писах, но ни писах, ни писати имам, а речеши ми, философею пишеша, а то велми криво пишеша, а да оставль аз почитаемаа писаниа. Аз писах от Омира (Гомера. — А.З.) и от Аристотеля, и от Платона, иже во елинских нырех славне беша, аще писах, но не к тебе, но ко князю...» Как видим, Климент Смолятич не скрывает своих занятий философией, доказывая, что это не противоречит истинной вере. Напротив, ему кажется нелепостью отказываться от разума при толковании Священного писания. Никому не запрещено прилагать ум к божественным заповедям, заявляет митрополит. Необходимо «испытывать» их, чтобы «все разуметь по истине». Библия не везде понятна, поэтому надо читать ее не по букве, а искать в ней духовный смысл.

Прием духовного прочтения Библии, употребляемый Климентом Смолятичем, близок к аллегорическому методу Иларiona и служит одинаковой цели — утвердить право разума на осуждение теологических проблем.

Так, комментируя слова Соломона «Премудрость созда себе храм», Климент Смолятич пишет: «Премудрость есть Божество, а храм человечество; аки во храм бо вселися в плоть, юж приать от пречистыя владычица наша Богородица истинный наш Христос Бог». Толкование имеет целью не только утвердить право разума, но также и реабилитировать мир, плотское существование. В этой связи киевский мыслитель критикует аполинариеву ересь, которая, очевидно, имела хождение среди печерских мистиков. Ее последователи, замечает он, «стыдятся» рассуждать о совершенном плотском воплощении и вочеловечении Бога ради нашего спасения. Они признают безумием прилагать греховную плоть ко Христу, пришедшему в мир безгрешным и на угашение греховной силы, ибо не ведают того, что «всяко бо, идеже Бог, то несть греха». Не подобное ли толкование Священного писания, любезный Фома, ты называешь философией? — иронизирует Климент Смолятич. Но, брат, ты забыл о словах Христа ученикам своим и апостолам: вам лишь дано ведать тайны Царства небесного, прочим же смертным — в притчах. А разве Христос отказывался пояснять свои притчи? Я ведь просто хочу праведно и духовно постичь божественные заповеди. Сами отцы церкви «подобнаа ко господьским словесем приложиша сказати и истолковати», признав тем самым, что сие «зело полезно, и добро, и похвально». Тут же книжник дополняет: «То не толма чюдна и славна, елмаже та сама истинна».

Поэтому, продолжает киевский мыслитель, рассматривать велено нам и разуметь, как все образуется и содержится в мире силой Божией. Посмотри на гребцов корабельных: ведь они, прежде чем узнать о погоде, испытывают силу ветра. Так же и астрологи, рассматривая восход звездный, предсказывают воздушные знамения. Не приличествует ли и нам, познавая величие Господа, обращать ум на рассмотрение дел его! И не только тех, что описаны в священных книгах, но и всей сотворенной им твари. «Да аще мы убо тварь суще Божиа, — поясняет он, — от него сотвореною тварию действуем».

Свой вывод о том, что для познания Бога необходимо исследовать природу, мир, Климент Смолятич подкрепляет следующим соображением. Наш ум сам по себе не в состоянии открыть бытие Бога, ибо оно не врождено ему, не присуще изначально. «Не токмо ж наш ум, но и ти святии ангели и архангели, и вся чиноначалия». Все, что знает ум, знает лишь благодаря чувствам; именно поэтому душа человека и «словесна», и чувственна, наделена ощущениями. Но так все устроил Бог, ибо он не захотел оставить человека в неведении о себе самом. Вот почему познание мира — ступень к Богу, и иного пути нет. Это заявление Климента Смолятича противоречило печерской теологии, всей новозаветной системе.

За исходный пункт Новый завет принимает полярность мирского и божественного и на этом основывает отрицание чувствен-



но-эмпирического содержания веры. Как уже отмечалось выше, апостол Павел категорически отвергал «рассматривание творений» как способ познания и прославления Бога. По его словам, люди, отрицавшие это, «заменяли истину Божию ложью, и поклонялись и служили твари вместо Творца». Отказ от мира, мирского в Новом завете имеет целью утвердить веру в качестве единственного и неизблемого принципа богопознания. Мир враждебен вере, потому что уничтожает в человеке «страх Божий», служит источником «превратного ума», порождающего неверие, скептицизм. Человек начинает спорить с Богом! «А ты кто, человек, что споришь с Богом? — гневно вопрошает апостол Павел. — 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?»

Следовательно, новозаветный мистицизм направлен против человека, его свободы воли, ума. Апостол Павел равно протестует как против рационализации, так и эмпиризации веры; с его точки зрения, откровению чужды и философия, и природа, поскольку та и другая заслоняют собой Бога, обращают человеческие помыслы на мирские деяния. С этих позиций и критиковал Климент Смолятича пресвитер Фома, доказывавший, что митрополит ищет мирской славы. Конечно, не все так просто, как думал обличитель, и все же он недалек от истины. Климент Смолятич 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» великого князя.

Владимир Мономах поставил первую интеллектуальную плотину на пути церковно-богословской мистики, проникшей на Русь из Византии. Однако эмпирические принципы, сформулированные им, в большинстве своем не выходили из круга морально-практических пожеланий, освященных дохристианской языческой традицией, так как он, растворяя божественную премудрость в «вещах», оставлял язычески-олицетворенной и самую природу. Эмпиризм в этом случае должен был в перспективе утратить самостоятельное значение и мифологизироваться вновь. Владимир Мономах не смог применить к христианскому взгляду, отрицавшему духовное начало в природе. Между тем последовательное развитие этого взгляда приводило к признанию специфичности природного и божественного, той самой специфичности, которая в логическом выражении приобретала характер учения о двух истинах, вернее — о двух способах познания Божества: через «вещи» и через Слово Божье, «откровение». Это учение образует основание пантеистического рационализма, ставшего, как известно, формой развития научно-теоретических представлений в эпоху Средневековья. На Руси появление элементов рационалистического мышления связано

прежде всего с именами Илариона и Иоанна, но свое окончательное оформление оно получило в мировоззрении Климента Смолятича, первого отечественного книжника, удостоенного «звания» философа.

Свое стремление освободить человеческую мысль из-под гнета церковно-патристической традиции Климент Смолятич, как уже отмечалось, оправдывал тем, что Христос открыл тайны Царства небесного только своим апостолам, обыкновенным же смертным поведал о них в «притчах». Он закрывает глаза (безусловно, сознательно!) на Евангелие от Иоанна, где, в отличие от остальных Евангелий, сказано: «Доселе я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце». И не удивительно! Истина, по Клименту Смолятичу, дана в божественном откровении, однако постижение ее зависит от самого человека, его ума и способностей к наблюдению и рассуждению. Здесь вовсе не имеется в виду обычная рационализация положений христианской веры, которая определяла содержание теологической схоластики Запада; для Климента Смолятича на первом месте стоит оправдание самого разума, подчинение теологии требованиям логики и исследования. Поэтому хотя он говорит о двух способах познания Божества: «благодатном» и «приточном»<sup>11</sup>, тем не менее реальное значение сохраняет только за последним. Это он объясняет тем, что «благодатное» боговедение выражается в непосредственном откровении и доступно только «святым», способным лицезреть Сына Божия. Простые же смертные приобретают знание о Боге «приточным» путем, который реализуется в интеллектуальной сфере, в акте «разумного» толкования божественных заповедей.

Какой же смысл вкладывает Климент Смолятич в понятие притчи? Что необходимо для разумного толкования божественных заповедей? Прежде всего исследование мира, знание природы вещей. Лишь «рассмотрение» и «разумение» тварного бытия, согласно учению древнерусского мыслителя, делает возможным истинное осмысление Священного писания. Другими словами, коль скоро мир свидетельствует о бытии Бога, то познание мира есть одновременно постижение его славы и величия. По этой причине Климент Смолятич акцентирует преимущественное внимание на чувственном познании, на связи души с ощущениями. Душа умна, но все, чем она обладает, доставляют ей чувства. Комментируя евангельскую притчу о самарянке (Иоанн, IV, 9–19), книжник пишет: «...что ми самарянынею, яко аще свята есть, или 5-ю мужи ея, или 6-мь?.. Самаряныни есть душа, а 5-ть муж ея 5 чувств, а шести мужь ея ум». Чувства — опора души, ум — ее руководитель. Климент Смолятич возражал против мистико-аскетического противопоставления разума и чувств, ибо считал, что разум — это естественный опыт души в чувственном познании мира. Но разум и чувства не равнозначны; разум выше чувств. «И диктатор ум скажется», — констатирует мыслитель.



*Никола. Конец XIII—XIV в. Эрмитаж*

В разуме человеческая душа обретает свое земное бытие и устремляется к познанию мудрости Бога, сокрытой в «тварях».

Таким образом, «приточное» богопознание — это шаг в сторону от типично религиозной концепции. Это разновидность философского пантеизма, в рамках которого происходили первоначальное накопление и систематизация внецерковных знаний в Киевской Руси.

Само по себе это обстоятельство, конечно же, не уникально: таким был процесс оформления философского знания и на Западе. Здесь важно подчеркнуть другое: Киевская Русь совершала восхождение к вершинам философии в условиях все более усиливающегося диктата церкви, враждебной всякой свободной мысли, приемлющей лишь аскезу и мистицизм. Этим и объясняется некоторая чрезмерность религиозной формы древнерусской философии. Однако по своей сути, по внутренней тенденции она несла печать вольнодумства, отрицания ортодоксии и догматизма. Киевские книжники, как свидетельствует творческий опыт Климента Смолятича, умели находить пути к действительному знанию, к ценностям светской, мирской культуры.

Климент Смолятич был автором многих сочинений. О них мы узнаем из приписки к его «Посланию», принадлежащей, очевидно, Афанасию мниху: «На последнюю бо и глобокая старость написал есть 15 слов, яже чюдна и похвалы достойна, яже не суть предана церковному прочитанию за величество разума и глубину съкровенных ради и дивных словес». Такова судьба литературного наследия киевского книжника: «не суть предана церковному прочитанию» — значит, отвергнуто православием, осуждено на забвение. Но идеи Климента Смолятича продолжали жить, будоража умы современников, а позднее вдохновляя русских, украинских и белорусских книжников на трудный подвиг познания истины.

## Примечания

1. Раннехристианские гностические учения.
2. *Тарасий, иером.* Перелом в древнерусском богословии. Варшава, 1927. С.24.
3. Трактат включает три раздела: о вере, диалектике и ересях.
4. Византийские иконоборцы отрицали иконы на том основании, что Бог невидим и непознаваем. Иоанн Дамаскин, расчлняя Бога на познаваемого и тайного, имел в виду как раз дать богословское оправдание иконопочитания.
5. *Schischkoff G.* Kyrill-Konstantin — ein Fruscholastiker der Ostkirche // *Zeitschrift fur philosophische Forschung.* München, 1969. Bd. 23. Hf.3. S.403–406.
6. Такое название также употребляется в литературе по отношению к «Изборнику 1073 г.».
7. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX вков. Л., 1970. С.15.

8. Цит. по: *Рыбаков Б.А.* Русские летописцы и авторы «Слова о полку Игореве». М., 1972. С.204.
9. *Гранстрем Е.Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называют «философом»? // ТОДРЛ. Т.25. М., Л., 1970. С.20-28.
10. От слова «притча».



# 8 Разум и вера Кирилл Туровский

*Сладко бо медвеный сот и добро сахар, обоего же добрее книгий разум: сия убо суть скровища вечныя жизни.*

Кирилл Туровский

- ❖ Два этапа в творчестве Кирилла Туровского
- ❖ Аллегореза как метод познания
- ❖ Учение о «стройном разуме»
- ❖ Древнерусская и западноевропейская средневековая философия
- ❖ Особенности раннесхоластической мысли в Киевской Руси



Рационалистические идеи Климента Смолятича оказали заметное влияние на методологию Кирилла Туровского, выдающегося книжника и гимнографа второй половины XII в. Современники сравнивали его с знаменитым церковным витией Иоанном Златоустом, называли «учителем нашим», «паче всех воссиявшим на Руси». Его место в истории древнерусской мысли определяется прежде всего особой ролью в формировании рационалистической традиции.

Время жизни Кирилла (ок. 1130—ок. 1182) приходится на эпоху резкого падения политического значения Киева, феодализации великокняжеской власти. Русь окончательно распалась на ряд княжеств, число которых непрерывно увеличивалось. Все более затяжной характер принимали княжеские усобицы, ослаблявшие и разъединявшие силы народа перед лицом возрастающей угрозы иноземного нашествия. Попытка Андрея Боголюбского возродить традиции властной политики Владимира Мономаха завершилась трагедией: в 1174 г. он был убит заговорщиками-боярами. О месте Кирилла в этих событиях судить трудно: его переписка с князем «самовластьцем», а также «обличения» княжеского епископа Федора канули в Лету.

Из проложного сказания о Кирилле известно, что он был сыном богатых родителей, но не возлюбил тленной славы мира сего и постригся в монахи. В обители усердно «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 пребывал некоторое время, отдаваясь посту, молитве, изложению божественных писаний. И славен сделался он во всей стране той, а потому, умоленный от князя и народа, возведен был на епископский престол и посвящен митрополитом киевским во епископа города Турова, что близ Киева».

Кириллу приписывается большое количество слов и поучений. По авторитетному мнению издателя его сочинений И. П. Еремина, несомненно подлинными его произведениями в настоящем момент могут быть признаны следующие: «Притча о душе и теле (слепце и хромце)», «Повесть о беспечном царе и его мудром советнике», «Сказание о черноризчестемь чину» и восемь речей или слов на различные темы. Объем гимнографического творчества Кирилла еще не установлен<sup>1</sup>. Его мировоззрение находится в тесной связи с направлением Климента Смолятича, хотя в период своего «столпничества» он, как показывает анализ указанных сочинений, испытал серьезное воздействие со стороны афоно-печерской идеологии. Так, согласно его первоначальным представлениям, мирской человек не наследует «царства», поскольку он отягощен страстями и весь запятнан грехом: «нет места чистого в нем, всё скверна». Оттого «душа его с Богомь не смирился», живет по собственной воле. Есть только один путь спасения — это «ангельское житие», монашество. Называя мир «разумным Египтом», Кирилл сравнивает удаление из него в монас-

тырь с ишествием израильтян из Египта, а избавление последних от рабства фараону с избавлением от рабства «мысленному фараону» — дьяволу. Вместе с тем инок, по Кириллу, должен ясно отдавать себе отчет в том, ради чего он «отбегает» мира: желая ли «обещаного царства», или не любя «греховныя работы», или же будучи «смущаем» женой и детьми. Однако какие бы мотивы ни привели человека в монастырь, от него требуется одно — покорение и смиренномудрие. «Свецца ли есть, — внушает Кирилл инокам, — токмо до церковных двьрий в своей воли буди, и о томь не расматряй, како и чим тя потваряеть. Риза ли еси, до приемлящаго тя в руку знай себе; ктому не помысли, аще и на онуче растерган будеши. Точью до монастыря имей свою волю, по въсприятыи же образа всего себе повьрзи в покорение, ни мала своевольства утай в сердци твоємь, да не умрешь душею...» Эти рассуждения Кирилла чрезвычайно напоминают соответствующие теологические выкладки Феодосия Печерского, вернее, они восходят к ним, связаны с ними преемственной линией.

Но есть и любопытные моменты в «столпнических» воззрениях будущего туровского епископа. В частности, он из противопоставления мирян инокам выводит заключение о мнимости вочеловечения Христа. На его взгляд, не мог принять образ человека тот, кто сам пожелал спасти человечество от скверны плотского существования. «Аще бо и нарицається Христос человеком, — пишет он, — то не образом, но притчею: ни единого бо подобья имееь человек Божия. Не сумнит бо ся Писание и ангелы человеки нарицати, — но словом, а не подобиемь. Аще бо блазнятс я етери, слышаще Моисея глаголюща: Рече Бог: Створим человека по образу нашему и подобью, — и прилагають к бесплотному тело, не имуща строина разума, и есть си ереть и доныне человекообразно глаголющим Бога, иже никако же описается, ни меры качеству имать».

О ком здесь идет речь? О какой ереси говорится в цитированном отрывке? На наш взгляд, Кирилл имеет в виду распространенное среди книжников софийского направления арианское восприятие Христа как совершенного человека. Но весь парадокс состоит в том, что критик и сам далек от официальной церковности. Православное богословие отнюдь не отрицало вочеловечения Христа. Каноническое решение проблемы, сформулированное отцами церкви эпохи патристики, требует исходить из признания Христа в качестве «единого Сына, истинного Бога нашего, иже нас ради и нашего ради спасения плоти нам подобне приобщився и крови и в себе наше восприим смешение, 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, едина ипостась». Напротив, Кирилл объявляет вочеловечение Бога ересью, отрицая какое бы то ни было подобие Христа человеку. Это «притча»,



иносказание. Следовательно, человеческое чуждо божественному, мирское — церковному.

Легко видеть, что такой подход как раз и является тем самым «аполинариевым безумством», которое подверг резкому осуждению Климент Смолятич. Кирилл меньше всего думает о догматической строгости. Преследуя цель «замкнуть уста» арианствующим книжникам, он абсолютизирует (с точки зрения самой ортодоксальной теологии!) противоположность божественного и человеческого, непознаваемость Творца. Главная «вина» Ария ему видится в том, что он о Христе «от своего ума, а не от святых книг извещал еси», провозглашал то, что «сердце умысли, а не еже Бог пророком и апостолом о своемъ Сыну въписати повеле».

Критике арианства Кирилл посвятил специальное сочинение — «Слово на сбор святых отецъ 300 и 18, от святых книг указание о Христе Сыне Божии». В нем борьба никейских отцов церкви с учением александрийского пресвитера сравнивается с грандиозной баталией, и потому они заслуживают тех же почестей, каких удостоиваются великие полководцы. «Яко же историци и ветия, рекше летописьцы и песнотворци, — замечает туровский епископ, — прикланяють своя слухи в бывшая межю цесари рати и въпълчения, да украсять словесы и възвеличать мужествовавъшая крепко по своемъ цесари и не давъших в брани плещю врагом, и тех славяще похвалами венчаютъ, колми паче нам лепо есть и хвалу к хвале приложити храбром и великимъ воеводам Божиям, крепко подвизавъшимъся по Сыне Божии, своемъ цесари, и Господе нашемъ Исусе Христе». Это он аргументирует тем, что учение Ария было распространено от Антиохии до Византии и что «мнози оставляюще Христову веру, присташа ереси его». Самого же ересеучителя Кирилл характеризует следующим образом: «Слыши, Арию, безглавный зверю, нечистый душе, оканьный человеце, новый Каине, второй Иудо, плътяный демоне, прельстный змью, церковный всеми ведомый тати, необратный разбойниче, нераскаемый грешниче, неукротимый на Христова овчата волче, безбоязньный святыя веры разорителю и хотящимъся спасти пакостьниче, Божий враже и сину погибели». Эти эпитеты доказывают, что арианство было действенной силой на древнерусской почве.

В монастырский период для Кирилла вообще не существовало проблемы познания, постижения божественной истины: она дана изначально в откровении, изложена в Священном писании. Последнее он воспринимал исключительно с позиций афоно-пещерского мистицизма, отрицая всякое исследование, логический анализ библейских текстов. Он то и дело повторяет: «не от своего сердца изношю словеса»; «ничто же бо от своего ума сде въписаю». Не разум, а вера определяет «столпническое» умонастроение туровского подвижника.

Второй этап жизни Кирилла начинается с избрания его в епископы. Пастырская деятельность способствовала смягчению

его прежнего аскетизма, выработке иных мировоззренческих ориентаций. Новым в его убеждениях становится поиск моральных критериев жизнедеятельности человека. Это отчасти сближает его с Владимиром Мономахом, также пытавшимся выразить общезначимый идеал мирской личности. Но если князь шел от личного опыта, практики, то Кирилл никогда не выходил за рамки Священного писания. Он так и не смог до конца довериться разуму и поэтому всегда искал опоры для собственных мыслей в евангельских заповедях.

Кирилл полагал, что все нужное для себя человек может получить из «святых книг». Но божественные «словеса» не всегда явны, и не так-то легко обнаружить в них жизненно важное содержание. «Того ради, — пишет Кирилл, — молю вы, потщитесь прилежно почитать святых книги... Да не просто протецемь языком пишемая глаголюще, но с рассмотрением внемлюще, потщимся делом створити я». Библия — источник истинного знания. Поскольку же оно дано в форме иносказаний, «притч», необходимо прибегать к разуму, к услугам ассоциативного мышления. Вслед за Климентом Смолятичем туровский епископ обращается к аллегории, начинает широко пользоваться методом символического параллелизма, аналогии.

Для литературной иллюстрации данного метода приведем небольшой отрывок из его «Слова на новую неделю после Пасхи»: «Ныне солнце, красуясь, к высоте въсходит и, радуясь, землю огревает, — взыде бо нам от гроба праведное солнце Христос и вся верующая ему спасает. Ныня луна с вышняго съступивши степени, болшему светилу честь подавает; — уже бо ветхий закон по писанию с суботами преста и пророки Христову закону честь подает... Днесь весна красуется, оживляющи земное естество, и бурный ветри тихо повевающе, плоды гобзують (лелеют. — А.З.), и земля, семена питаючи, зеленую траву ражает. Весна убо красная есть вера Христова, яже крещением поражает человеческое паки естество; бурный же ветри — грехотворни помыслы, иже покаянием претворьшеся на добродетель, душеполезныя плоды гобзують; земля же естества нашего, аки семя слово Божие приемши и страхом его болящи присно, дух спасения ражает». Идея, заключенная в этих поэтических метафорах, проста: человеческие помыслы, не пронизанные духовным началом, грешны и недобродетельны. Вера в Христа дает им новое основание; благодаря ей они не только очищаются сами, но и преобразуют «естество» человека, его земное, плотское существование.

Отныне Кирилл, по сути дела, проводит в аллегорической форме тот же взгляд на мирское, человеческое, какой развивали Владимир Мономах и Климент Смолятич. Трудно согласиться с И.П.Ереминым, доказывавшим, что книжник «никогда не подчинял текст Писания какой-либо определенной, строго продуманной богословской концепции» и что «свои аллегорезы Ки-

рилл, скорее поэт, чем богослов, изобретал, руководствуясь не столько логическим анализом текста, сколько чувством, радостно взволнованным в обстановке праздничного богослужения. Содержание их носит поэтически зыбкий, целиком на понятия не разложимый характер»<sup>2</sup>. Вызывает возражение и оценка творчества Кирилла, данная А.С.Орловым. «Его произведения, — считает исследователь, — далеки от современной действительности, напыщенны, драматичны и иносказательны, главным образом вследствие искания во всех мелочах церковной и иноческой практики таинственного смысла и прообразов»<sup>3</sup>. В обоих случаях прощупает тенденция к «оцерковлению» литературного наследия древнерусского мыслителя, к подчеркиванию в нем преимущественно слабых черт, которые у него, бесспорно, имелись, как, впрочем, у всякого другого средневекового книжника.

Аллегореза как метод познания почти совершенно не известна научному мышлению, ибо она возникла из чуждой самой науке потребности установить соответствие между божественной и человеческой истиной, теологией и философией. У истоков теологической аллегорезы стоит Филон Александрийский (I в.). Он исходил из признания Торы в качестве источника вечной и неизменной истины: надо лишь уметь читать между строк откровения и толковать священные книги. Созданные им «каноны», или правила, аллегории обязывали исключать буквальный смысл везде, где, во-первых, он заключает в себе что-либо недостойное 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 этот смысл представляет неразрешимую трудность или противоречие.

Скажем, если в Книге Чисел говорится, что «Бог не человек», а во Второзаконии Бог уподобляет себя человеку, то ясно, что Писание приспособляется здесь к «немощи» ума человеческого. Или Писание в одном случае говорит «всадник», а в другом — «наездник», употребляет слова и «насаждение», и «земледелие». По Филону, все это неспроста, ибо в «законе» нет случайностей; все это — тайна и премудрость. Так, на его взгляд, осел в Библии означает бессловесную природу, тигр — страсть, верблюд, сохраняющий в себе воду, — память, а овца своей кротостью символизирует человеческий разум. С.Н.Трубецкой не без основания заметил, что аллегорический метод Филона является обратной стороной его веры в магическую вдохновенность Священного писания<sup>4</sup>.

Новозаветная теология в принципе исключала применение аллегорезы к евангельским текстам, поскольку за исходное начало богооткровенного знания принимала веру, а не разум. Апостол Павел предписывал не заниматься «баснями и родословиями бесконечными, которые производят больше споры, нежели Божие назидание о вере». И это не лишено оснований: аллегори-

зация в значительной мере способствовала разрушению вероисповедных структур, подчинению религии контролирующей деятельности разума.

Как бы ни была примитивна аллегореза, все же она — инструмент познания. Не следует упускать из виду, что она отчасти улавливает отдельные аспекты целого, крупицы истины, хотя в ее построениях превалирует связь образов, символических сопоставлений. Основа ее метода — аналогия, кажущаяся произвольной лишь на первый взгляд; в действительности, установлением ее управляет логика, ассоциативное мышление. Это не так просто выявить и тем более — перевести на язык современных понятий. Мир средневекового книжника отличается от нашего, оттого и аналогии его 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 явлением, принадлежал к области реального знания, а не теологии<sup>5</sup>.

Обращение к этому методу Кирилла свидетельствует о его неудовлетворенности афоно-печерской доктриной, стремлении преодолеть мистико-аскетическое неприятие мирских ценностей. Как отмечалось выше, епископский период творчества древнерусского книжника ознаменовывается новым отношением к «естеству», коренным изменением прежнего представления о соотношении божественного и человеческого. Поворот в его умонастроении обусловился потребностью выработать моральный критерий для светского человека. Сохранение пропасти между мирским и «ангельским» в конечном счете приводило к тому, что Христос низводился до уровня монастырского Бога. Тем самым совершалось сужение идеи Божества, ограничение его силы и мудрости. Мир, человечество предоставлялись собственной участи, лишались небесного покровительства.

Осознав это, Кирилл круто меняет свою позицию, что нашло отражение в его «Слове о расслабленном». За основу он взял евангельскую притчу о человеке, находившемся в болезни 38 лет. В его интерпретации она принимает 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 свою и ходи. И он тотчас выздоровел, и взял постель свою, и пошел». Кирилл использует этот евангельский эпизод для изображения широкой картины причастности Бога к мирской жизни, его служения человечеству. «Расслабленный», символизирующий последнее, говорит Христу: «Не имам человека, иже бы не гнушаяся послужил ми». Далее Кирилл пишет: «И си вся от уст расслабленаго слышав, бламый наш врач Господь Иисус Христос отвечава к расслабленому:

Что глаголеши: человека не имам? Аз тебе ради человек бых, — щедр и милостив, не сългав обета моего въчеловечения... Тебе ради, бесплътн сы, плътюю обложихъся, да всех душевныя и телесныя недугы исцелю. Тебе ради, невидим сы ангельским силам, всем человеком явихъся; не хоцю бо моего образа в глени презрети лежаца, нъ хоцю и спасти и в разум истинный привести. И глаголеши: человека не имам! Аз бых человек, да Богомъ человека сътворю, рех бо: Бози будутъ и сынове вышняго вси. И кто ин мене верней служа тебе? Тобе всю тварь на работу створих, небо и земля тебе служита: оно влагою, а си плодомъ. Тебе ради солнце светомъ и теплотою служить, и луна с звездами ноць обеляеть. Тебе дея облацы дъждьмъ землю напаяють, и земля всяку траву семениту и древа плодовитая на твою службу въздращаеть. Тебе ради реки рыбы носятъ, и пустыни звери питаеть. И глаголеши: человека не имам! И кто есть мене верней человек, яко не сългах обета въчеловечения моего».

Близость рассуждений Кирилла к мировоззренческой схеме Владимира Мономаха очевидна: все, что ни сотворено Богом, назначено в услужение человеку. Поэтому приятие мира, любовь к нему не противоречат божественному замыслу, вытекают из него. Мир исцеляет «телесные недуги» человека, обеспечивает его земное существование. Но Кирилл идет дальше своего предшественника. Для него и само вочеловечение Бога — акт божественного служения человечеству. Пришествие Христа имеет целью избавление его от «духовного недуга», дарование ему истины. Это не значит, что он прямо возвещает о ней и тем самым освобождает людей от всякого поиска, исследования, свободного выбора между добром и злом. Христос лишь открывает путь к истине, но не отнимает свободы воли. «Никого же бо Христос, — заявляет книжник, — к покаянию нужею (насилием. — А.З.) влечеть, но вещми разум дает, да от тех познавшим его, и в небесное вводить Царство».

Кирилл подчеркивает, что ум нуждается в строгом контроле, сознательном руководстве; предоставленный же самому себе, он легко забывает о «разуме истинном», Боге и покоряется «чувственным удам» (ощущениям. — А.З.): «не тако печашеся о души, яко же о телеси». Человек перестает думать о тех бесконечных муках, которые уготованы грешникам на том свете. Он начинает возноситься, слыша доброе о себе, и страдать, узнавая худое; очая своими он сотворяет 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 собственный разум богооткровенной истиной церкви, верой. Разум, дополненный верой, основанный на ней, есть «стройный разум». Это понятие занимает центральное место в этико-религиозных построениях туровского епископа. Оно выражает его стремление ограничить само-

стоятельность мирской мудрости, нравственно христианизировав ее положительное содержание.

Итак, ни разума, ни веры самих по себе недостаточно для познания Бога. Кирилл объединяет то и другое вместе, сохраняя одновременно превалирующее значение за верой. Одно лишь «сзглядение» вещей может и не привести к Богу, поэтому надо прежде всего уверовать в Творца, а уже затем познать его. Познавай веруя — такова теологическая формула Кирилла, выдвинутая им на основе пантеистических определений Климента Смолятича. Ее аллегорическое истолкование он дает, опираясь на евангельскую притчу о Фоме.

Эта притча присутствует во многих средневековых интерпретациях Евангелия. 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, не только Фома, но и остальные апостолы решили, что так и должно быть, ибо «они еще не знали из Писания, что ему надлежало воскреснуть из мертвых». Не желая искушать их веру, Христос, едва «восстав» из гроба, пришел в дом, где они скрывались от иудеев, и показал им свои раны. Те сразу признали его за Сына Божия, за что удостоились принятия от него «Духа Святого». Случилось же так, что дома в это время не было Фомы. Узнав от апостолов о воскресении Иисуса, 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». 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».

В интерпретации Кирилла притча о Фоме в основном сохраняет верность евангельскому тексту. Вместе с тем у него снято Иисусово осуждение апостола за «испытание» веры. Напротив, по Кириллу, он говорит Фоме: «А тебе ли, не верующую ми, презрю? Осязай мя, яко сам аз есмь... Веруй ми, Фома, и познай мя». В другом месте книжник замечает: «Фоминонь испытаниемь ребер Господень обновися тварь: коснувшю бо ся ему рукою язвах, всем известно бысть телесьное встание (воскресение. — А.З.)». Таким образом, Кирилл допускает разумение церковной истины, но исключительно в пределах откровения. Вера должна предшествовать разуму, направлять его поиски. В положении веры заключена тайна, не познаваемая по существу. Тем не менее во многих случаях она непременно требует пояснения. Для этого же есть только одно средство — призвать на помощь разум, который приобретает естественными усилиями самой личности и наиболее способен приблизиться к познанию Бога, постижению его славы и благодати. Нужно лишь, чтобы ему была опре-

делена истинная цель, основанная на вере. Разум способен двигаться в противоположных направлениях: вера удерживает его в границах богооткровенной нормы, преобразует его в духе евангельского смирения и послушания.

Философский принцип Кирилла «познавай веруя» или, иначе, «веруй и познай» упрочивал идею оправдания вероисповедных формул средствами логики, рационального мышления. В этом отношении позиция туровского епископа в основных чертах совпадала с позицией Климента Смолятича: и тот и другой, анализируя теологию, равно стремились защитить разум, отстаивать его право на постижение истины. Тем самым они дали толчок развитию на Руси рационалистической традиции, которая приобретает законченное выражение в методологии московского иосифлянизма и совпадает с исканиями западноевропейских схоластов.

В своих важнейших очертаниях схоластическая методология, как уже говорилось, сложилась в трактатах византийского богослова Иоанна Дамаскина. Суть ее заключалась в попытке логического синтеза античной философии и христианского вероучения, разума и веры. «Схоластика, — писал А.И.Герцен, — была и не вполне религиозна, и не вполне наукообразна; от шаткости в вере она искала силлогизмы, от шаткости в логике она искала верования; она предавала свой догмат самому щепетильному умствование и предавала умствование самому буквальному пониманию догмата. Она одного боялась как огня: самобытности мысли; ей лишь бы чувствовать помочи Аристотеля или другого признанного руководителя»<sup>6</sup>. В самой Византии схоластическая мысль не получила церковной поддержки и была предана осуждению как ересь. Зато она нашла благоприятные условия для своего развития на католическом Западе. Толчком к этому (помимо внутренних, социально-экономических причин, разумеется) послужили переводы сочинений Иоанна Дамаскина на латинский язык. Особую популярность приобрел его «Источник знания», во многом способствовавший обращению западноевропейских богословов к учениям Платона и Аристотеля.

Возникновение схоластики было обусловлено стремлением церкви поставить разум на службу вере, превратить философию в средство логического укрепления богословия. Вера не только задавала тон, но и заранее определяла конечный ответ, к которому должны были привести усилия разума. Для схоласта философствовать — значило найти убедительные рациональные аргументы для тех или иных частей вероучения. Он не производил ничего своего, а лишь пользовался готовым материалом человеческой мыслительности, предварительно проведя его сквозь жесткое чистилище нормативного мышления<sup>7</sup>. «Я не скажу ничего, что исходило бы от меня самого» — эти слова Иоанна Дамаскина вполне могут быть поставлены в качестве эпиграфа ко всей истории средневековой философии.

И все же на этом основании было бы неверно отрицать какое бы то ни было значение схоластической методологии. Отсутствие оригинальности отнюдь не есть признак никчемности. Схоластика не осталась бесполезной в умственном развитии человечества. Во-первых, она возродила утраченный в Средние века интерес к реальному, мирскому человеку и попыталась, насколько возможно, заняться проблемами его земного существования. Во-вторых, она произвела своеобразную переоценку античного наследия, упорядочила духовный арсенал древности, выявив степень прикладной значимости различных учений, апробировав их теоретические достоинства. Конечно, она делала это с целью защитить официальную доктрину церкви, утвердить незыблемость ее вероисповедных догм. Тем не менее без этой сложной и чрезвычайно трудной работы было бы немыслимо и дальнейшее развитие самой философии.

Античная мысль зашла в тупик вследствие исключительной ориентации на открытие; она знала больше, чем понимала. Отсюда проистекали противоречивость следующих одна за другой ее философских систем, недосказанность их важнейших основоположений. Эти обстоятельства всячески муслировала патристика, осмеивая классическое любознательство как ложное и бесполезное. Отцы церкви предали осуждению человеческий разум, и обращение к нему на века сделалось уделом еретиков и вольнодумцев. Первоначально и схоласты воспринимались в контексте этой антицерковной традиции, и им даже пришлось выдерживать бой с ортодоксальными теологами.

Итак, если первоначально отрицание философии символизировало протест христианства против социальных и моральных пороков античного строя, то затем оно служило средством защиты позиций церкви, сохранения ее господствующего положения в феодальном обществе. Оттого попытка схоластов опереться на философию, применить рациональные методы к решению богословских проблем осмысливается поначалу едва ли не как покушение на духовную власть, на ее привилегии и богатства. Но к обоюдному удовлетворению враждующих сторон конфликт вскоре был исчерпан, и перед лицом наступающего Просвещения схоласты и ортодоксы действовали уже в одном строю.

Однако в духовной жизни Средневековья их конфронтация не прошла бесследно. Поскольку объектом противоборства была философия, то победа схоластов знаменовала и победу философии, утверждала разум в качестве полноправного союзника веры. Благодаря им, хотя и большей частью помимо их «собственного знания и воли», был окончательно упрочен авторитет логики и науки, и таким образом внесен в мир или, по крайней мере, подготовлен «иной, чем у старой церкви, принцип, принцип мыслящего духа, самосознания разума»<sup>8</sup>.

Сказанное в равной степени относится и к раннесхоластической мысли Киевской Руси. Теологизация Кириллом Туров-





*Спас Нерукотворный. Конец XV—начало XVI века*

ким пантеистического рационализма Климента Смолятича позволила отчасти легализовать разум в системе печерского богословия, придать мирской мудрости статус богоугодного знания. Правда, в эпоху монголо-татарского ига в древнерусской идеологии удерживаются преимущественно мистико-аскетические тенденции, заслонившие собой теологические новации книжника «златословьца». Продолжение дела Кирилла окажется актуальным лишь в период московской централизации, когда с новой силой оживут старые противоречия между духовной властью и государством, приобретет широкий размах антицерковное движение народных масс. Но этот хронологический момент не отменяет того, что «наша история, конечно, не то, по своей форме, как история Запада, но она та же в развитии идей»<sup>9</sup>.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что западноевропейская схоластика, в отличие от древнекиевской, логически систематизирована и индивидуализирована в соответствующем жанре. Кроме того, она выработала устойчивую номенклатуру понятий и категорий, восходящих к традиции античного и арабоязычного философского мышления.

Древнерусская мысль не достигла такого развития. Она нераздельна с проповедью, в ней отсутствует единообразный понятийный аппарат, преобладают свободно конструируемые аллегории и символизмы. Логическое начало в ней тесно переплетено с элементами художественно-образного и этико-бытового мировосприятия.

Несомненно, эти различия существенны в рамках формально-исторических квалификаций, но они не имеют решающего значения в философско-теоретическом плане: и в древнерусской, и в западноевропейской средневековой мысли основание методологии познания образует рационализм, поставленный на службу вере. И другой возможности сохранения философии тогда просто не существовало.

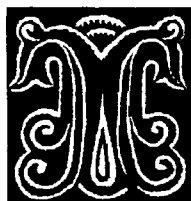
Наряду с этим есть одна особенность, которая принципиально отличает идейные традиции Руси и Запада. Хотя и киевские, и западные мыслители имели в виду интересы реальной жизни, заботясь о внедрении мирских знаний в христианское вероучение, тем не менее политическая направленность их усилий была разной: первые, как правило, выступали на стороне светской, великокняжеской власти, поэтому их творчество носило в принципе антицерковный (антивизантийский) характер; вторые — содействовали упрочению папства и по этой причине были, естественно, представителями идеологической оппозиции государственной власти.

Данное обстоятельство объясняет то, почему схоластика на Западе сыграла в основном отрицательную роль в области социальных отношений и была отброшена деятелями европейского Возрождения. На Руси дело сложилось иначе. Московское возрождение не только не отвергло древнекиевские философско-ре-

лигиозные традиции, но именно на них опиралось в своей борьбе за централизацию и развитие русской государственности.

### Примечания

1. *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т.ХІ. С.342.
2. *Еремин И.П.* Литература Древней Руси. М.; Л., 1966. С.139.
3. *Орлов А.С.* Курс лекций по древнерусской литературе. М.; Л., 1939. С.84.
4. *Трубецкой С.Н.* Филон и его предшественники // Вопр.философии и психологии. 1897. Кн.5. С.859.
5. *Полякова С.В.* Из истории византийского романа: Опыт интерпретации «Повести об Исмине и Исминии» Евмафия Макремволита. М., 1979. С.40-43, 54-55.
6. *Герцен А.И.* Письма об изучении природы // Соч.: В 9 т. Т.2. М., 1955. С.232.
7. *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С.139.
8. *Фейербах Л.* История философии // Собр.произв.: В 3 т. Т.1. М., 1967. С.72.
9. *Шелгунов Н.В.* По поводу одной книги // Соч.: В 3 т. Т.2. СПб., 1904. С.438-439.

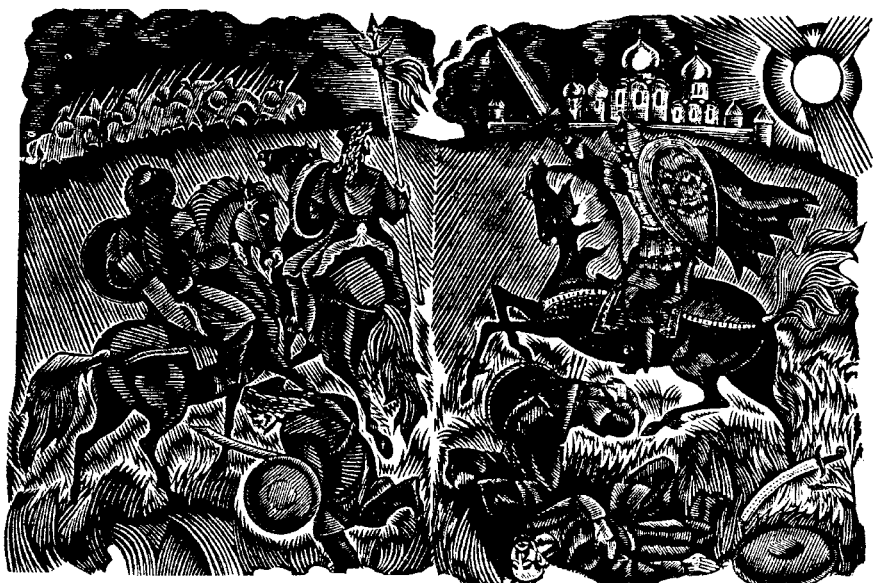


# 9 Идеиные движения Куликовской эпохи Митрополит Киприан Григорий Цамблак

*Пойде же вестъ по всем градом — ко Орначю и  
Крымю, к Кафе и к железным Вратом, и к Царюграду  
на похвалу: Русь бо поганых одолеша на поле  
Куликове, на речке Непрядве.*

Сказание о великом князе Дмитрии Ивановиче Московском

- ❖ Батыев погром
- ❖ Два центра объединения русских земель
- ❖ Куликовская битва и торжество московской линии
- ❖ Византия и Русь
- ❖ Распространение исихазма: Григорий Синаит и Григорий Палама
- ❖ Болгарское духовное посредничество
- ❖ Киприан как идеолог монашества
- ❖ Учение Григория Цамблака о добродетели
- ❖ Роль исихазма в поляризации общественных сил восточнославянского мира



Некогда величественная Киевская Русь, рухнув под ударами батыевых полчищ, почти целое столетие пребывала в мрачном, трагическом оцепенении. По словам современника, «бысть убо тогда многи туги, и скорби, и слез, и въздыханиа, и страха, и трепета от всех злых, находящих на ны». Разрозненная и беззащитная страна распалась на две части: Северо-Восточную, считавшуюся вассальным владением золотоордынского хана, и Юго-Западную, присоединенную к Литовскому государству.

Это на первых порах обусловило возникновение двух самостоятельных центров объединения русских земель — великорусского в Москве и литовского в Вильне, противоборство между которыми продолжалось вплоть до середины XV в. Со смертью великого князя литовского Витовта (1430 г.) проявилась внутренняя слабость созданной Гедиминовичами политической системы, и Литва вынуждена была отказаться от общерусской программы, мечтая уже не о расширении, а только о сохранении захваченных ею русских земель<sup>1</sup>. Свою новую тактику она закрепляет обращением в католичество, болезненно отразившимся впоследствии на судьбах западнорусского православного населения.

Иначе складывалась ситуация в Московской Руси. Хотя «традиционной политикой татар было обуздывать одного русского князя при помощи другого»<sup>2</sup>, чтобы не позволить никому из них укрепиться, тем не менее удача с самого начала оказалась на стороне московских князей. Существенную роль здесь сыграло то, что Иван Калита сумел войти в союз с церковью и перенести митрополию из Владимира, куда она была переведена после разорения Киева, в Москву и таким образом превратить незначительный дотеле город в средоточие всей государственной и церковной жизни Северо-Восточной Руси.

Великая победа войск Дмитрия Донского в Куликовской битве окончательно упрочила линию Москвы на объединение Руси, создание централизованного государства. Впереди еще были опустошительные нашествия Тохтамыша, Тамерлана, Едигея (соответственно 1382, 1395 и 1408 гг.) и других бесчисленных кочевых татарских орд. Были суровые, не менее разорительные столкновения с Литвой, стоившие многих жертв и страданий московскому люду. Но ничто уже не могло отвлечь возрождения Руси: оно все более становилось реальностью.

С особым вниманием следила за возвышением Москвы дряхлеющая Византия. Увлеченная перспективой подчинить своему контролю политику русских князей, константинопольская патриархия — вопреки всяким церковным канонам — при живом еще митрополите Алексее назначила в 1375 г. главой московской церкви болгарина Киприана. Это, естественно, вызвало резкое недовольство князя Дмитрия Ивановича, и когда Киприан прибыл в Москву, он, по словам Никоновской летописи, «не прия его» и удалил в Киев. У него был свой преемник Алексея — поп

Михаил-Митяй, который после смерти митрополита в 1378 г. и занял святительскую кафедру.

Михаил-Митяй сразу же стал круто пресекать церковные «вольности», расправляясь с непокорными иерархами<sup>3</sup>. Князь Дмитрий Иванович направил его для официального рукоположения в Константинополь, совершенно игнорировав права митрополита Киприана. Однако в пути с Михаилом-Митяем приключилось несчастье: почти достигнув границ Византии, он внезапно «разболеся и умре на мори».

Впрочем, даже если бы Михаил-Митяй и в полном здравии прибыл в столицу империи, маловероятно, чтобы ему удалось заполучить благословение вселенского патриарха. Будучи, по выражению Киприана, «новоуком» в монашестве, он едва ли мог знать о происшедших в середине XIV в. глубинных переменах в идеологии восточнохристианской церкви, без чего, разумеется, было немислимо достижение поставленной цели.

Драматические события бурного тридцатилетия (1341–1371 гг.) поставили Византию на грань острейшего политического кризиса. Попытки жизнеспособных сил империи вывести страну из тупика ни к чему не привели, и она всецело оказалась во власти внутренней реакции, неотвратимо приближавшей ее к гибели.

В такой обстановке повсюду в Византии распространяются мистические настроения, выражавшие стремление к созерцательности и уходу от жизни. Их высшим проявлением становится исихизм — аскетическое учение афонского монашества.

Исходя из догматического постулата об абсолютной непознаваемости Бога, сторонники этого учения не только категорически отвергали «аристотелевы силлогизмы», т.е. мирские науки и философию, но и выступали за всемерное возвеличение церкви, подчинение ей светской власти. Вопреки прочно сложившейся в Византии традиции признавать императора непоколебимым столпом всех крещеных, защитником догматов Христа и наделять его божественными прерогативами, в исихастской среде проповедовались воззрения, согласно которым императорское достоинство Константинополя приобретено не самостоятельно, а получено по наследству от Древнего Рима.

В общегословском плане свои мистико-аскетические, мироотрицающие идеи исихасты основывали на принципиальном различии сущности и действий Бога. Сущность, по их мнению, есть источник божественных действий; она — одна, тогда как действий много. Сущность непостижима ни для какого ума, ибо она неделима и проста; действия же познаваемы — вследствие их видимости и способности к разнообразию. Соответственно ничто сотворенное, служа действием Бога, не может происходить из его сущности, приобщаться к нему и смешиваться с ним. В противном случае Бог не был бы непостижимым и неприступным, не был бы вообще Богом; тогда возникло бы множество равных и неравных богов. Тварь же, утверждали исихасты, все-

гда останется тварью, при всех своих духовных совершенствах. Она может быть «обожена», нетленна, бессмертна, может даже — по высочайшей любви Божией — иметь общение с божественным существом, но не непосредственно, неслиянно, непреложно, не сама собою, а через благодать. Подобием этой благодати является божественный свет, воссиявший апостолам на горе Фавор, знаменуя земное бытие Иисуса Христа.

Отсюда следовало, что истинное богопознание состоит в созерцании божественного света, сокрытого в самом человеке. Для этого не требовались никакое интеллектуальное усилие, никакая образованность. Достаточно было одной веры, которая, по мнению исихастов, возвращает «потерянное» — райское совершенство праотца Адама.

Этот обрядово-аскетический аспект исихазма обстоятельно раскрыл в своих сочинениях афонский монах Григорий Синаит (ум. 1342). Он учил, что «плотским», т.е. мирским, человеком всегда управляет чувственность, делающая его душу вожделеющей и страстной. Поэтому для спасения необходимо искоренять душевные недуги и устремляться к вере. В вере человек непосредственно взирает на Бога и от него получает божественные мысли. Вместо книг он имеет тогда дух, и сам Бог научает его «ведению», познанию тайного.

Важным моментом укрепления веры выступает самонаблюдение, анализ помыслов души. Душа, по Синаиту, разделяется на три части: словесную, яростную и похотную. Каждой из них свойственны свои согрешения. Согрешения словесного суть ереси, хула, страсть; яростного — ненависть, злопамятство, зависть; похотного — чревообъядение, стяжательство, любовь к славе. Их преодоление достигается с помощью усиленных молитв, воздержания от чувственных удовольствий и т.п.

Особую группу согрешений словесного образуют помыслы души, или мысленные согрешения: прилог, сочетание, страсть и борение, проникающие в душу от ума, устремленного к познанию мира. Прилог — это такое согрешение, когда человек совершает тот или иной богопротивный поступок исключительно под влиянием внешнего побудительного мотива («Се убо... не в нас есть»). Сочетание — это уже сознательное обожание мира, «пучение 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 таком согрешении: для него становится обычаем совершать богопротивные поступки. Борение, в свою очередь, означает приближение человека к своеобразному психологическому рубежу, заставляющему его размышлять о спасении. Если, анализируя свои прежние согрешения, человек признает себя заблуждавшимся, то приступает «ко убиению страсти». Но если под влиянием мирского он не обнаруживает в себе ничего греховно-

го, тогда через слог («Слог же есть преклонение помысла ко страсти») он возвращается к своей прежней страсти, т.е. сознательному и мечтательному обожанию мира, и уже неотступно устремляется к действию, творит «само деяние».

Таким образом, мысленные согрешения, рождающиеся из любви к чувственному миру, предваряют все другие греховные дела. Посему искоренение их, с точки зрения Синаита, составляет жизненную задачу всякого человека, ибо лишь на чистую душу, свободную от земных помыслов, изливается фаворский свет, сияние божественной славы.

Учение исихастов было критически встречено в образованных кругах византийского общества. В частности, против него выступили калабарийский монах Варлаам и его ученик Акиндин. Отстаивая в богословской форме пантеистическое мирозерцание, они признавали тождественными сущность и действия Бога и отвергали на этом основании посредствующее значение божественного света. Так, Акиндин писал: «Фаворский свет не был непостижим, потому что был виден. Это не истинный свет Божества, это свет не священный, не божественный, не вечный, потому что явился и исчез. Он не выше ангелов, а ниже даже нашего мышления, потому что есть вещь неодушевленная»<sup>4</sup>. Согласно варлаамитам, одно только знание — «свет необманчивый», и кто имеет ум, очищенный добродетелью, тому вовсе не нужно просвещение свыше: все бессмертное заключено в нем самом и неотделимо от сущности Бога.

Последнюю точку в борьбе с варлаамитами поставил Григорий Палама (ум. 1358), по имени которого исихазм называют паламизмом. Византийский богослов признавал кощунством познание Бога из чувственных вещей. Возводя в абсолют противоположность природного и божественного, он учил, что 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 все другое суть. А потому Бог по существу своему не может быть творцом мира; последний возникает вследствие простого его деяния — как результат «несотворенной энергии», хотя и исходящей от Божества, тем не менее отличной от него.

Понятие несотворенной энергии полностью вытесняло Бога из сферы познания, постулируя неприменимость природных атрибутов к определению сущности сверхъестественного. Палама устанавливает виды различий божественной сущности и энергии. Прежде всего они различаются как все непознаваемое и познаваемое. Далее: Божество именуемо, а энергии даются названия. Наконец, божественная сущность проста, неделима и едина. Напротив, энергии, во-первых, многообразна и множественна, во-вторых, она делится, но не сама по себе, а в соответствии с силой нижележащих вещей. Из такого различия божественной сущности и энергии Палама приходил к выводу о невозможности что-либо знать о Боге, кроме его существования.





*«Сказание о Мамаевом побоище» Список ГБЛ. XVII в.  
«Федор и Григорей Костромичи наехаша великого князя  
Дмитрея Ивановича под сеченым дровем березовым»*

Неудивительно, что Палама был рьяным противником рационализации теологии. Критикуя варлаамитов, он особенно ополчился против оправдания ими логики Аристотеля. В этом ему виделось попрание заповедей апостола Павла, святых и духоносных отцов церкви. Ведь Бог презрел премудрость века сего, он упразднил разум и избрал в последователи себе слабых умом и немощных, облагодетельствовал их верой. А вера не может «со-пребывати вкупе» с разумом: разум порождает силлогизмы, вера же творит безмолвие. И одно из них отрицает другое. Ибо «безмолвие есть оставление ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших. Это и есть истинное делание, восхождение к истинному созерцанию и ведению Бога»<sup>5</sup>.

Палама, таким образом, придал богословскую завершенность византийской мистике, превратил ее в сложную систему апофатической, отрицательной теологии. Но наряду с этим он прославился и как церковный деятель, добившийся не только осуждения Варлаама и Акиндина на соборах 1347 и 1351 гг., но и провозглашения исихазма в качестве официальной идеологии византийской империи. За это его причислили к лику святых на соборе 1368 г.

Торжество исихазма, упрочившее позиции реакционных группировок, делало бесповоротным падение Византии. Тысячелетняя монархия по сути дела стала жертвой церковных споров, приведших к расколу духовной и светской власти. Подпав после битвы при Марице (1371 г.) в вассальную зависимость от турок, она уже не смогла вернуть себе самостоятельность: история начала отсчет последних десятилетий Константинополя.

Несмотря на это, византийская церковь принялась настойчиво внедрять новую исихастскую идеологию в других православных странах, прежде всего в Болгарии, Сербии, Греции, рассчитывая, вероятно, безотносительно к судьбе самой империи сохранить свое вселенское значение.

Не последнее место в этих планах отводилось и Руси, о чем как раз свидетельствовал факт столь спешного и крайне неэтичного назначения митрополитом в Москву Киприана. Понятно, что при таком положении дел расчет на рукоположение Михаила-Митяя не имел никакой реальной основы, и князь Дмитрий попросту переоценивал свои возможности, входя в конфликт с константинопольским патриархом. Лишь печальный исход посольства Михаила-Митяя вынудил князя пойти на примирение с Киприаном, который не заставил себя долго ждать и уже в мае 1381 г. прибыл в Москву.

Однако Киприан вовсе не думал о налаживании сотрудничества с великим князем. Он даже не посчитался с его волей, бежав в Тверь перед самым нашествием Тохтамыша на Москву. По наущению Киприана тверской князь Михаил Александрович пошел на прямую измену, отправившись в Орду добывать себе ярлык на великое княжение. Но здесь они оба сильно просчита-

лись: Тохтамыш не пошел ни на какие изменения и сохранил расстановку сил на Руси прежней. Князь Дмитрий Иванович, возмущенный вероломным поведением митрополита, в октябре 1382 г. изгнал его из Москвы, и Киприан вынужден был вернуться в Киев.

Однако на этом московская карьера Киприана не кончилась. После смерти Дмитрия Донского его сын Василий Дмитриевич, желая поладить со своим могущественным тестем Витовтом, снова сажает митрополита на великорусскую кафедру. Умудренный опытом, Киприан отныне осторожен в делах и не пытается рисковать своим положением. До самой своей кончины в 1406 г. он целых 16 лет оставался главой общерусской церкви, пережив всех своих врагов и покровителей.

Мировоззрение Киприана пронизано глубоким воздействием византийского исихазма. Его первым наставником был константинопольский патриарх Филофей, с которым он познакомился на Афоне в тяжелый для патриарха период изгнания. Когда в 1364 г. Филофей вновь занял патриарший престол, Киприан остался при нем для выполнения ответственных поручений. Близок был Киприан и к основателям болгарского исихазма — ученику Синаита Феодосию Тырновскому и его последователю — патриарху Евтимию. Сам Киприан едва ли принадлежал к теоретизирующим исихастам — он скорее воспринял из данного течения чисто социологические схемы, сосредоточившись преимущественно на проблемах церковной, монастырской жизни.

О характере мистических воззрений Киприана можно отчасти судить по переписанным им сочинениям Иоанна Синайского и Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Первый из них, восточнохристианский аскет VII в., излагая в своей «Лестнице» степени духовного восхождения, берет за основу отречение и уклонение от естественной земной жизни ради монашеской, называемой им «высшеестественной». Всех степеней у него 30 — по числу лет Иисуса Христа до его крещения, причем первые 23 посвящены грехам, остальные семь — добродетелям. Высшей добродетелью Иоанн называет смиренномудрие, трактуя его как предпосылку достижения «священного тела и души безмолвия»<sup>6</sup>. Идеи Иоанна Синайского были восприняты афно-византийскими мистиками, использовавшими их для разработки исихастской идеологии.

Что касается Псевдо-Дионисия Ареопагита (VI в.), автора знаменитого трактата «О небесной иерархии», заключавшего богословское обоснование феодального строя, то он разделял все небесные существа на три сферы: в первой находились херувимы и серафимы, которые «предстоят Богу теснее и без посредства прочих с ним соединены»; во второй содержались всякого рода «власти, господства и силы»; в третьей же пребывал «чин ангелов и начал». Этот порядок неизменен, и никакой переход из одной сферы в другую невозможен. Отражением небесной иерар-

хии 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. Учение Псевдо-Дионисия всецело отвечало политическим устремлениям духовной власти в Средние века. Оно равно удовлетворяло и византийское монашество, мечтавшее об обособлении от государства, и римскую курию, добивавшуюся господства в западноевропейском мире<sup>7</sup>.

В вопросах богопознания Ареопагит занимал последовательно апофатические позиции. С его точки зрения, «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». Утверждение в Византии апофатической теологии отрицательно сказалось прежде всего на престиже античной мысли, углубило дуализм духовной культуры восточнохристианского общества. Тем самым стала возможной стремительная консолидация разрозненных мистических течений, завершившаяся образованием политического исихазма, к которому примыкал и Киприан.

Во всех сочинениях митрополита как бы камертоном звучит тезис о корпоративности монашеского сана, его полной правовой и моральной автономии. Монах, согласно Киприану, ни в чем не походит на обычного человека. Ему даже воспрещается совершать венчание, крещение и другие обряды, во время которых приходится вступать в общение с мирянами. Его место — только монастырь, во всем противоположный миру, общине<sup>8</sup>.

В своем стремлении всячески отгородить монастырь от мирского сообщества Киприан не останавливался даже перед запретом «чернцем селы владети и тамо частая происхождения творити», т.е. создавать прибыль. Стяжание имений, на его взгляд, «не предано есть святыми отци», оно пагубно для монастырского покоя и отрешенности. Но здесь Киприан не был последовательным до конца и допускал компромиссное решение: монастырь может владеть любой собственностью, только управлять ею необходимо через посредника — мирянина. Таким образом, реалии мирской жизни все же брали у него перевес над постулатами исихастской ортодоксии. Тем не менее не приходится сомневаться, что он действительно «сформулировал одну из первых в русской публицистике концепций, направленных против владения монастырей селами»<sup>9</sup> и составивших ядро позднейшего нестяжательства.

Предпринятое Киприаном возвеличение монашества чрезвычайно роднит его с представителями киево-печерской традиции — игуменом Феодосием и Нестором Летописцем. Подобно им, он также прокламирует воинственность в качестве нормы отношения церкви к государству, великокняжеской власти. В

ряде своих посланий Киприан доказывал, что никто не вправе вмешиваться в дела церкви, добиваться превосходства над церковной властью. А стало быть, и недопустимо, чтобы «божественное дарование» (т.е. высшие духовные чины. — А.З.) приобреталось вне церкви и помимо церкви. «И того ради, — писал Киприан, — купующей и продающей мздою или силою княжескою святительство — и обои извержены и от церкви отинуд отлучены и изгнани бывають». И наоборот, никакой иерарх не может быть подсуден светской власти («ни годится князем казнити святителей»); для него существует только один суд — патриарший, и только одно осуждение — церковного собора.

Как видно, позиция Киприана не имела ничего общего с планами московской централизации. Ее характеризовало именно «намеренное обособление отношений митрополии от политических действий великокняжеской власти»<sup>10</sup>, обособление, в результате которого «объединение русских земель вокруг Москвы и централизация государственной власти, достигшие столь значительных успехов в третьей четверти XIV в. и приведшие к великой победе в Куликовской битве, замедлились в дальнейшем»<sup>11</sup>. Да иным и не могло быть воздействие исихастской идеологии, ставившей церковь неизмеримо выше светской власти, государства.

Дело митрополита Киприана продолжил его племянник Григорий Цамблак, ставший киевским митрополитом в 1414 г.

В своих сочинениях, пронизанных тончайшей исихастской мистикой, он создает идеальный образ «воина мыслныя брани», для которого истинное любомудрие — иноческое житие. В основе его — две главные добродетели: молчание и рукоделие. Молчание не сводится к простому физическому воздержанию от каких бы то ни было словесных суждений; оно полно таинственного гносеологического смысла, обнажаемого страхом неведения. Вслед за Ареопагитом Григорий Цамблак рассуждал о божественном мраке как истинном догмате православия, который равно заграждает уста «бестудным иудеом» и низлагает мудрования «безумных еллинов». Его герой «ниже бо хотеше любомудрие душевное к ничьсоже сущим мира вещем прекланети, ниже малая смешати высокыми и плътскаа сравневати умным» — не хотел ни любомудрие духовное приклонять к ничтожеству вещей мира сего, ни малое смешивать с высоким и плотское сравнивать с умным.

Оригинальностью отличались мысли Григория Цамблака и относительно «рукоделиа» — человеческого труда. Для него был неприемлем всякий труд, который хоть как-то способствует продлению или улучшению жизни. Человека не должно заботить ничто излишнее, кроме «дньевней пищи». Но зато он высоко ценил книжное дело, в особенности переводы и переписку «божьствных книг от елладского языка на блъгарскийи». И это он объяснял тем, что «пръвий преводителе» (первые переводчики),

в том числе и сами просветители славян Кирилл и Мефодий, вследствие плохого знания либо греческого, либо славянского языка часто допускали искажения и отклонения от догматов христианства: «тем же и многы ереси от сих произведоша». Вот почему исправление старых книг и создание новых, во всей истинности раскрывающих божественное учение, является наиглавнейшим спасительным рукоделием. Цамблак, таким образом, восстанавливал статус разумного познания в теологии исихазма, предопределив тем самым специфику развития восточнославянской мистики.

Итак, болгаро-византийское влияние, принесенное на Русь митрополитом Киприаном и Григорием Цамблаком, несмотря на свою монашескую сущность и противодействие московской объединительной политике, впервые открывало в культуре отечественного Средневековья сложный мир человеческих чувств и моральных состояний. Оно позволило психологизировать мышление, направить его на познание и осмысление индивидуальной личности. Благодаря исихазму в сознании восточного славянства со всей очевидностью обозначился разрыв между божественным и мирским, церковным и светским, разрыв, который вызвал открытую поляризацию общественных сил, возникновение в конце XV — начале XVI в. двух самостоятельных идеологических течений — нестяжательства и иосифлянства.

## Примечания

1. *Ловмянски Х.* Русско-литовские отношения в XIV–XV вв. // *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе: Сб. статей.* М., 1972. С. 269–275.
2. *Marx K.* Secret diplomatic history of the eighteenth century. London, 1899. P.80.
3. В летописи под 1378 г. говорится: «И нача вооружатися на священныкы, и на инокы, и на игумени, и на архимандриты, и на епископы, и осужаше и продаваше многих и возстааше со властью, не обинуяся никогоже, бе бо смел зело и речь имат чисту и грозну; епископы же, и архимандриты, и игумени, и иноцы, и священницы въздыхану от него, многих бо и в веригы железныа сажаше, и наказываше и смиряше их со властью, и никто не можаше реци противу его».
4. *Модест, игумен.* Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. Киев, 1860. С. 56.
5. *Кривошеин В.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum.* Praha, 1936. S. 111.
6. *Прохоров Г.М.* «Лествица» Иоанна Синайского // *ТОДРЛ.* Л., 1983. Т. 39. С. 253–258.
7. Святой Дионисий Ареопагит о небесной иерархии. М., 1898. С. 24.
8. «В монастыре же, — писал Киприан, — в мужеском или женском, никакоже годится зло мирское деяти, на воспоминание мирских дел».

9. *Казакова Н.А.* Об идейных истоках нестяжательства // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. С. 141.
10. *Пресняков А.Е.* Образование Великорусского государства. Пг., 1918. С. 369.
11. *Сахаров А.М.* Церковь и образование русского централизованного государства // *Вопр. истории.* 1966. №1. С. 52.



# 10 От фронды к коалиции Иосиф Волоцкий Иван Грозный

*Царь убо естеством подобен есть всем  
человеком, а властью же подобен есть  
вышнему Богу.*

Иосиф Волоцкий

- ❖ Власть московских князей
- ❖ Церковь и ереси
- ❖ Иосифлянство, его зарождение и сущность
- ❖ Два периода в творчестве Иосифа Волоцкого
- ❖ Разработка доктрины самодержавия
- ❖ Идеологизация и обмирщение религии
- ❖ Учение о двух способах познания Божества
- ❖ Политико-теологический рационализм Волоцкого
- ❖ Теория «Москва — третий Рим»
- ❖ Митрополиты Даниил и Макарий
- ❖ Политико-идеологическая система Ивана Грозного
- ❖ Общая оценка иосифлянства





Возглавленное московскими князьями «собрание Руси» позволило им сосредоточить в своих руках огромную политическую власть. Это отметили все иностранцы, бывавшие в России того времени. Например, о Василии III австрийский посол С. Герберштейн писал: «Властью, которую он имеет над своими подданными, он далеко превосходит всех монархов целого мира». «Только он один и правит! — отмечал 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>1</sup>.

Однако путь к этому был непростым, и московским князьям, начиная с Дмитрия Ивановича, приходилось выдерживать мощное противодействие со стороны как родового боярства, так и церкви. В среде духовенства господствовало убеждение, что на Руси есть только один царь — византийский император: никто другой не может стать выше его по значению. И когда князь Василий Дмитриевич заявил митрополиту Киприану: «Мы имеем церковь, а не царя», — это тотчас дошло до константинопольского патриарха Антония. В своей грамоте князю (1393 г.) он писал: «С огорчением слышу еще, что твоим благородием сказаны некоторые слова и о высочайшем и святом самодержце-царе. Говорят, ты не позволяешь митрополиту поминать божественное имя царя в диптихах, т.е. хочешь дела совершенно невозможно и говоришь: “Мы-де имеем церковь, а царя не имеем и знать не хотим”. Это нехорошо. Святой царь занимает высокое место в церкви; он не то что другие поместные князи и государи»<sup>2</sup>. В такой обстановке московским князьям было крайне важно заручиться поддержкой хотя бы части духовенства.

Делу помогли «нестроения» в самой церкви. Рост числа монастырей и усиление церковной эксплуатации вызвали в массах широкие еретические выступления. В середине XIV в. в Новгородско-Псковской земле возникает ересь стригольников. Ее сердцевину составляла критика симонии — продажи церковных должностей. Стригольники видели в ней источник всяческого разврата и разложения духовного сословия. О попах и монахах они отзывались как о «поставленных по мзде», которые «ядят и пьют с пьяницами, и взимають от них злато, и серебро, и порты, от живых и мертвых». На этом основании они отказывались от церковных обрядов и таинств.

Новгородский архиепископ Геннадий приводит в своем Послании собору епископов (1490 г.) один любопытный эпизод. Призвал он как-то Захара-стригольника, который сам обвинял архиепископа в ереси («зовет мя еретиком, а яз не еретик»), и «почел его спрашивать: О чем ты так чинишь, что еси три годы не причащался? — И он ту свою ересь явил: А у кого, деи, ся причащати? Попы, деи, по мзде ставлены, а митрополит, деи, и владыки по мзде же ставлены. — И яз молвил: А се митрополита ставят не по мзде. — И он молвил: Коли, деи, в Царьград ходил есть

митрополит ставитися, и он, деи, патриарху денги давал: а ныне, деи, он бояром посулы дает тайно, а владыки, деи, митрополиту дают денги: ино, деи, у кого причащатися?»<sup>3</sup>. В наказание за такую ересь Геннадий изгнал Захара в монастырское заточение.

Помимо стригольников в Московской Руси с конца XV в. активизируют свою деятельность жидовствующие. Данное название шло от веры в богодухновенность исключительно Ветхого завета; о Новом завете они говорили «зловредно, хотяща Троицу утаити». Среди отступивших в эту веру было много «от попов, и от дьяков, и от простых людей». Участвовали в движении и высокопоставленные лица, вроде московского дьяка Федора Курицына и его брата Ивана-Волка, а также купца Семена Кленова.

Учение жидовствующих в основных пунктах состояло в следующем. Во-первых, они утверждали, что «несть святыя Троица», ибо Христос еще не родился, а должен только родиться; тот же, кого христиане именуют Христом, «прост человек есть, а не Бог». Во-вторых, они отвергали иконы и прочие церковные реликвии, так как считали, что «не подобает поклоняться иж от рук человеческих сътворенным вещем». В-третьих, хулили «иноческое жительство», доказывая, что монахи «оставиша заповедь Божию, и пророческое, и еуангельское, и апостельское писание, и самосмышлением и самоучением изброетоша себе житие, и держат предания человеческая». Наконец, в-четвертых, они стояли за веротерпимость и свободу религиозных мнений, «глаголя, яко не подобает осужати ни еретика, ни же отступника»<sup>4</sup>.

Словом, это была ересь, сущность которой составлял последовательный антитринитаризм, сближавший московских еретиков с западнорусскими реформаторами.

И стригольники, и жидовствующие, судя по всему, чувствовали себя на первых порах свободно, пользуясь покровительством великого князя. Известно, например, что Иван III знал, «которую держал протопоп Алексей ересь и которую держал Федор Курицин». Да и сам он, случалось, клялся «землей, небом и Богом сильным», что противоречило заповедям христианства.

Дополнительное подтверждение серьезных противоречий между церковными иерархами и великим князем содержится в Послании архиепископа Геннадия митрополиту Зосиме (1490 г.). «Здесе, — сказано в нем, — приехал жидовин новокрещеной, Данилом зовут, а ныне христианин, да мне сказывал за столон во все люди: понарядился, деи, есми из Кеева к Москве, ино ми, деи, почали жидове лаяти: “Събака, деи, ты ся куды нарядил? Князь, деи, великий на Москве церкви из града все выметал вон”; а сказывал то пред твоим сыном боярским пред Вяткою; ино каково то бесчередие и нечесть государству великому учинена!»<sup>5</sup> Разумеется, сказанное здесь — просто слухи, однако примечательно, что в центре их находился великий князь, выставленный гонителем официальной церкви.

Таким образом, ситуация оказывалась не очень благоприятной для церкви: необходимо было срочно принимать меры к исправлению положения. Одна часть духовенства думала сделать это путем коренной реформы церковной жизни, ограничения и вообще упразднения монастырского стяжания. Ее главной целью оставалось ограждение церкви от великокняжеской власти, сохранение удельно-династической политической системы. Из этой среды вышло целое оппозиционное движение — нестяжательство, которое продолжило идеологические традиции Феодосия Печерского, а также митрополитов-исихастов Киприана и Григория Цамблака.

Другая часть, ориентированная на создание национальной церкви, выступила в поддержку государственной централизации, возродив «софийские» идеалы Илариона, Владимира Мономаха, Климента Смолятича и других древнекиевских мыслителей. Это были так называемые стяжатели во главе со знаменитым Иосифом Волоцким. Но выразив готовность стать на сторону великокняжеской власти, они требовали от нее гарантий в плане защиты вотчинных прав монастырей, неприкосновенности церковной собственности. С ними и связало свою судьбу московское единоедравие.

Имя Иосифа Волоцкого обыкновенно как-то однозначно связывается с образом закостенелого ретрограда, воинствующего апологета абсолютизма и церковной ортодоксии. Например, Н.А.Бердяев писал о нем: «Я никогда не чувствовал никакой близости к этому типу московского бытового православия с государственной церковью, с обрядоверием, с благочестивым Иваном Грозным, с Домостроем, с враждой к мысли и знанию, с душностью и полным отсутствием свободы, простора и дали. Этот мир в своих истоках связан с жестокой и, по-моему, роковой фигурой Иосифа Волоцкого»<sup>6</sup>.

Со своей стороны подчеркнем, что в оценке Иосифа Волоцкого особенно необходим исторический подход. Недостаточно видеть в нем просто идеолога самодержавия — надо еще считаться с тем обстоятельством, что московское самодержавие по условиям своего времени так же, как и в Западной Европе, выступало представителем «образующейся нации в противовес раздробленности на мятежные вассальные государства»<sup>7</sup>. Иосиф Волоцкий и его последователи содействовали укреплению централизованной власти, без чего было немыслимо сколько-нибудь быстрое развитие страны. И в интересах этой же власти они подвергали коренной ревизии основополагающие догматы православия. Иосифу принадлежит удивительная по своему вольнодумству максима: «Не все, что сотворил Христос, подобает творить и нам, и чего не сотворил Христос, не творить нам». Тем самым он по существу разрушал сам камень веры средневекового мышления — его абсолютный императив подражания Христу.

Иосифлянство проводило идею равноценности евангельского и мирского, толкало человеческое сознание на путь духовного выбора, самоопределения. Оно сумело в идеологической форме реализовать тот предвозрожденческий капитал, который возник на Руси в послекуликовскую эпоху.

Иосиф Волоцкий родился около 1439–1440 гг. Двадцати лет от роду он принял постриг в Боровском монастыре, где под руководством знаменитого игумена Пафнутия<sup>8</sup> 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 основал 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 под юрисдикцию великого князя.

Самовольство Иосифа вызвало гнев новгородского архиепископа Серапиона, под чьим духовным попечением он находился. Серапион отлучил его от церкви, мотивируя свое решение тем, что волоцкий игумен «отступил от небесного, а пришел к земному», 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 деятелей, — 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 поддерживать ее единодержавные тенденции, другая (во главе с Серапионом) упорно отстаивала устремления воинствующей церкви, пытавшейся утвердиться над великокняжеской властью и диктовать ей свои требования»<sup>9</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». Он объявлял пострижение вторым крещением, «им же вся грехи очистятся, яже от младенства быша». 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 с трепетом, «яко человеком», воспринявшим от Бога власть и могущим мучить и благодетельствовать людей «телесне, а не душевне». Царям подобает поклоняться и «воздавати 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 приводящя тя, аще мучить, аще смертию претить». Позднее на этот принцип широко опирались и последователи протопопа Аввакума, и «супротивники» петровских реформ во главе со Стефаном Яворским.

С переходом на сторону великого московского князя коренным образом изменились и взгляды Иосифа на сущность и назначение царской власти. «Подобает же ти, благочестивый царю, — писал он Василию III, — всяко тщания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнения спасти, душевна и телесна, и душевное бо есть треволнение еретическое учение, телесное же есть треволнение — татьба и разбойничество, хищение, и неправда, и обиды, и прочаа злаа дела, иже убо телесне врежають, а не душевне»<sup>10</sup>. Иосиф, как видим, проповедовал теперь прямо противоположное тому, что утверждал прежде. Московский государь, заявлял он, лишь «естьством» подобен человеку, «властию 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 «всея русския государем», и удельным князьям надлежит оказывать ему «должная покорения и послушания, работати ему по всей воли его и повелению его, яко Господеву работающе, а не человеком».

С целью обоснования 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. Как известно, они лежат в основе библейского догмата о сотворении человека Богом. В святоотеческой литературе им также уделялось самое пристальное внимание, хотя их толкование отцами церкви было различным. Иоанн Златоуст, например, говорил, что образ Божий не касается существа человека, а лишь выражает идею начальствования человека над всеми живыми существами. Василий Великий видел образ Божий в разуме, каким одарен человек. Иоанн Дамаскин в книге «О двух волях» пишет, что и ангелу, и человеку принадлежит образ Божий по причине их разума, способности понимания и свободного выбора. Вообще, по мнению отцов церкви, образ Божий заключается в разумности человека. А подобие — в том, что он при помощи Божией и при посредстве своих трудов украшается добродетелями; так что вследствие греха остается образ, а подобие исчезает. Так учили Климент Александрийский, Василий Великий, Григорий Нисский, Исидор Пелусиот и др. Были и другие точки зрения. Например, Кирилл Александрийский считал, что образ и подобие — синонимы.

Мнение Иосифа не совпадает целиком ни с одним из этих толкований. Говоря о подобии, волоцкий игумен разумел отнюдь не «плотское» сходство человека с Богом. «Плоть бо, — писал он, — покрывало есть, създана и мертвена и видима, Бог невидимый и не създан и бессмертен». Поэтому подобным 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 живет слово. «И якоже Отец и Сын и Дух Святой бессмертен и бесконечен, — подчеркивал Иосиф, — сие и человек, по образу и подобию Божию созданный, носить в себе Божие подобие: душу, слово и ум». 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». Таким образом, в обладании свободой воли Иосиф Волоцкий видел проявление богообразности человека. В этом случае он рассуждал вполне оригинально.

Некоторые, писал, например, Иоанн Дамаскин, 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 неправедные. 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, по Дамаскину, случаем называют бывающее с вещами неодушевленными или бессловесными. Дела же природы — жи-

вотные и растения. А счастье — это редкое и нечаянное, каким 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 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, нежели природа на него»<sup>11</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 «прехыщении и коварстве» Бога. По его мнению, Богу свойственно действовать не столько премудростью, но и коварством. Само его вочеловечение — акт 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 прехыщениях съметися, или съблажнитися, или претыкатися, но веровати точию безмерной пучине Божия премудрости».

И все же Иосиф 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. «Многа бо в Писаниих видятя яко съпротивляющеса друг другу, и овогда убо сице глаголють, овогда же инако». 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, убеждают, 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 разумють божественнаа писания, но по воли плотьстеи». Следовательно, существуют два рода разумения истины: духовный и естественный. Первый способ нам недоступен, ибо «мы, плотяни суще, духовнаа мудрствовати не можем». Второй — человеческий — не дает полного знания о Боге; «сего ради всяк, хотяи обрести разум в Писаниих, николи же поставляеть свой разум, яко добр». Разум человека, говорил Иосиф, «художен», т.е. отягощен мирскими страстями и естественными помыслами.

При всем том Иосиф не отрицал противоречивости Библии. «И не токмо в Ветхом законе, — отмечал он, — но и в Новом также обрящаши и овогда тако, овогда же инако глаголюща, и съпротивляющася себе мнящася нам». Объяснение он усматривал в том, что в Писании Бог предстает то человеком, то ангелом, то благим и праведным, то грешным и неверным, «якоже свидетельствует книга бытийскаа». 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».

Христологические соображения Иосифа Волоцкого примечательны тем, что именно на их основе книжник провозгласил «человеческим преданием» само евангельское учение о Сыне Божьем. «Христос бо, — заявлял он, — не описан по Божеству, и не мощно есть ныне того зрети, разве егда приидеть в второе его пришествие, но яко се есть образ его по человечеству». Это значит, что все наши знания о божественном суть знания собственно человеческие и о человеческом и что человек действует исключительно под влиянием своей воли и разума.

На основе учения о двойственности содержания Священного писания сложился политико-теологический рационализм Иосифа, выражающийся в требовании сообразовывать 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». Политико-теологический рационализм позволял Иосифу признавать богоугодными, необходимыми человеческие предания, т.е. учения либо отсутствующие в Священном писании, либо отвергнутые им. По справедливому замечанию И.П.Еремина, он, как никто другой, умел подчинять теологическую литературу «задачам своей общественно-церковной деятельности, своей борьбы, и надо признать: его опытное перо никогда, как правило, не изменяло ему, выполняло любые поручения своего хозяина, нередко очень сложные и хлопотливые»<sup>12</sup>. Сделав акцент на земном, человеческом в Священном писании, Иосиф склонился к признанию богоугодности мирского опыта и знаний. А это не только приводило к обмирщению теологии, но и придавало самому иосифлянству характер своеобразной светско-политической доктрины.

Наряду с иосифлянством в русской социологии конца XV — первой трети XVI в. возникло еще одно политическое учение,



ставившее целью возвеличение московских государей. Это была теория «Москва — третий Рим» псковского старца Филофея (пер. пол. XVI в.).

Зародыш этой теории первоначально содержался в сочинениях новгородского митрополита Зосимы, объявленного позднее еретиком. В предисловии к составленной им Пасхалии (1492 г.), упомянув о создании царем Константином «града во свое имя... еже есть Царьград и наречется Новый Рим», он сравнивает с ним Владимира Киевского, крестившего Русь, и называет его «Вторым Константином». Но подлинным новым Константином оказывается в его изложении Иван III, о котором он пишет, что Бог ныне прославил «в православии просиявшего, благоверного и христоролюбиваго великаго князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, новаго царя Константина новому граду Константину — Москве и всей русской земли и иным многим землям государя». Здесь не просто проводится уподобление Ивана III византийскому императору, а Москвы — столице его державы; для Зосимы главным было противопоставление и вытеснение старого центра православия новым, московским. При этом Зосима исходил из евангельского предсказания о том, что придут времена, когда первые будут последними, а последние — первыми. Свидетельством их наступления служило для него падение Константинополя в 1453 г. Таким образом, перед нами предпосылки той самой идеи перехода мирового значения Византии на Русь, которую поднял на новую ступень развития старец Филофей Псковский.

В своем «Послании к великому князю Василию» Филофей писал: «И да весть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианския веры снисдошася в твое единое царство: един ты во всей поднебесной христианом царь». В качестве довода он прибегал к утверждению, что римская церковь перестала быть истинной вследствие проникновения в нее аполлинариевой ереси, а церковь «второго Рима» — Константинополя — сокрушена внуками агарян — турками. Светоч православия огненные переместился в Москву, и цари русские сделали его первой опорой и защитой. Соответственно Филофей ставил перед Василием III две основные задачи: во-первых, миссионерскую — призывал обратить в христианство те народы в его царстве, которые еще не полагают «на себе право знамения честнаго креста», и, во-вторых, церковную — советовал взять на себя заботу и управление духовными делами. «Не преступай, царю, — настаивал старец, — заповеди, еже положиша твои прадеды, великий Константин, и блаженный святой Владимир, и великий богоизбранный Ярослав, и прочии блаженнии святии, их ж корень и до тебе».

Стержнем теории Филофея явилась идея провиденциализма: все происходящее в жизни людей и народов определяется и свершается всевышней и всемогущей десницей Божьей; мощью и

промыслом его возводятся на престолы цари и достигают своего величия, созидаются и разрушаются царства, процветают и гибнут народы. В истории человечества нет и не может быть ничего случайного. По свидетельству пророков, которым открыт был промысел Божий, история человечества есть история мировых царств, чередующихся в порядке преемственности тех народов, которых Бог избирает орудием своих предначертаний. Круг исторических судеб человеческих закончится торжеством и гибелью трех мировых царств, трех Богом избранных народов; с гибелью последнего, третьего царства наступит конец мира, Страшный суд. Два из этих царств уже пали: ветхий Рим, а за ним и Рим новый, так как изменили православию. С их падением единственным хранителем богооткровенной веры осталось царство русское. Это царство — третий и последний Рим.

Итак, Москва представлялась Филофею средоточием всего христианского мира, а великий князь московский — царем всех христиан. В его руках сосредоточивается вся полнота не только гражданской власти, но также и духовной. Он является «браздодержателем святых Божиих церквей, святых православных христианских веры содержателем». Подчеркивая исключительность возлагаемой на Василия III церковью ответственности, Филофей наставлял его: «Да аще добро устроиши свое царство — будеши сын света и гражданин вышняго Иерусалима, якоже выше писах ти и ныне глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская црства снидоша в твое едино, яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти. Уже твое христианское царство инем не останется...» Старец решительно настраивал великого князя против проведения секуляризации церковных и монастырских земель, призывая его больше любить Бога, чем серебро и золото. Он лишь мимоходом останавливался на светских обязанностях московского государя — его прежде всего волновало могущество церкви, духовной иерархии. Словом, теория «Москва — третий Рим» выражала интересы и стремления не столько светской власти, сколько монашества, духовной фракции верхушки русского общества<sup>13</sup>. А это шло вразрез с реальной политикой Василия III и особенно Ивана Грозного, опиравшихся на иосифлянские постулаты.

Процесс «объиосифлянения» церкви, начатый деятельностью волоколамского игумена, принял самый широкий размах при митрополите Данииле (1522–1539).

Даниил был учеником Иосифа Волоцкого. Благодаря своему тонкому уму, обходительности он сумел привлечь к себе внимание Василия III, часто посещавшего Волоколамский монастырь, где игуменствовал после смерти Иосифа Даниил. Найдя в его лице верного помощника, князь — в отступление от существовавшей тогда практики — поставил его в митрополиты собственной властью, без санкции собора. Уже с первых дней пребывания на митрополичьем престоле Даниил активно принимается за

церковные преобразования. Прежде всего он назначает тверским епископом Акакия, брата Иосифа Волоцкого, а в 1525 г. в сан коломенского епископа возводит племянника Иосифа — Вассиана Топоркова. В следующем году он сменяет новгородского архиепископа, направив туда монаха Пафнутье-Боровского монастыря Макария, впоследствии московского митрополита. Даже на самые низшие церковные должности Даниил проводил сторонников иосифлянской партии. Опираясь на поддержку своих ставленников, он повел решительную борьбу с «заволжскими старцами», выразившими идеалы консервативного боярства. В частности, ему удалось сокрушить таких представителей оппозиции, как Вассиан Патрикеев и Максим Грек.

Известен Даниил и как писатель. Основное содержание его творчества заключается в проповеди «божественных писаний». Автор озабочен в первую очередь тем, чтобы утвердить в сознании паствы «истинная разумения и рассуждения от св. Евангелия и от апостол и пророк и от св. отец учения и предания». Вместе с тем примечательно, что Даниил не настаивает на безусловности, абсолютной непогрешимости собственных рассуждений. Он предлагает: если кто «обрящется (в его «Словах». — А.З.) не угодно Богу, то ни да творит кто тако по моему безумию сотворенных, но лучшее да творит, яже есть угодно Богу и полезно души». Таким образом, Даниил вслед за Иосифом стремится разрушить догматические барьеры в сфере познания, релятивизируя «богооткровенные» истины. Свои гносеологические усилия он непосредственно обуславливал практикой, внося новые подходы в решение традиционных проблем.

Большой интерес представляют «Слова» Даниила, раскрывающие моральное состояние высшего общества — боярского сословия. Констатируя приверженность московской аристократии к роскоши, пиршествам, щегольству, автор всячески восстает против способов, с помощью которых все это достигается. «И сих ради всех, — пишет он, — многих доходов взыскуем, а аще ти не достанет что, якоже обыкл еси от безумия твоего многа расхода имети, крадеши, насильствуеши, грабиши, ябедничествуеши, замаваеши и, не имея чем отдати, бегаеши, запираешися, клятвoprеступаеши и иная бесчисленная злая содеваеши». Но страсть к роскоши, мотовству не просто развращает человеческое сердце: она пагубно отражается и на уме его, убивая склонность к труду, приобретению знаний. Там же, где нет знаний, пышно процветают невежество, равнодушное отношение к самой вере.

Конечно, критика боярства не была для Даниила самоцелью; она находилась в общем русле антибоярской позиции иосифлянства и выражала централистские тенденции великокняжеской власти. Однако она заключала также наметившуюся в системе московского мирозерцания этико-мировоззренческую переориентацию, отход от строго ортодоксальных канонов мышле-

ния и поведения. Хотя Даниил и выступает при этом как защитник православных ценностей, тем не менее само православие у него оказывается чисто идеологической системой, допускающей любую форму прагматизации, вплоть до частичной секуляризации. Последствием этого становится пересмотр православной традиции, очищение ее от наслоений и элементов, чуждых реалиям данного исторического момента. Вера приобретает атрибутивный характер: она уже существует не сама по себе, а в качестве дополнения к более общей системе — государству, политике. Отныне в ней ищут не потусторонних милостей, а милостей реальных — защиту от притеснения, коварства, злобы; признаком истинности веры выступает не следование монашеским заповедям, а лояльность по отношению к верховной власти, к государю.

Такая трансформация религиозного сознания в Московской Руси была вполне закономерна, ибо она шла рука об руку с трансформацией концепции верховной власти. Если на первых порах московский князь — всего лишь один из многих русских князей, наравне с другими испрашивающий ярлык на «великое княжение» у золотоордынского хана, то после Куликовской битвы он уже не имеет себе равных, и никто теперь серьезно не оспаривает его права на «собрание Руси», завершившееся централизацией государства и венчанием Ивана IV на царство.

Особенно велика была роль в обосновании идеологии московского самодержавия митрополита Макария, с именем которого связано возникновение двух крупнейших литературных памятников XVI в. — Четий-Миней и Степенной книги. В первом из них содержалась систематизация и обработка «всех книг чтомых, которые в Русской земле обретаются». Расположенные по месяцам, они должны были дать целую энциклопедию знаний, способных остановить «шатания» нравов и утвердить народ в истинной вере. «Степенная книга царского родословия» преследовала цель исторического освещения политики объединения русских земель в единое централизованное государство, утверждала и возвеличивала институт единодержавства.

Вся история России излагалась здесь в форме княжеских житий, каждое из которых представлялось в виде «степени» (ступени) восходящей на небо лестницы, — подобной тем, какие являлись в видениях библейскому патриарху Иакову или святому Иоанну Лествичнику: «чудесныя же о них повести, их же елику возмогохом изобрести, и сия zde в князе сей степенями расчине ны суть, и граньми объявлены и главами с титлами сказуемы». Основываясь на идеях Иосифа Волоцкого о богоутвержденности царской власти, составители Степенной книги приравнивали московских государей к апостолам, объявляли святыми. «Иже существом телесным равен есть человекуа царь, — указывалось в своде, — властью же достойнаго его величества приличен вышнему иже надо всеми Богу; не иметь бо высочайша себе на зем-

ле». Отсюда, естественно, вытекала необходимость «исправления» и русской истории — в таких масштабах, которых не знало старое летописание. Стремясь восславить всю династию киевско-владимирско-московских князей, Макарий и его редакторы смело вторгались в далекое прошлое, изменяя прежние характеристики действующих лиц или заменяя их совершенно новыми. Так, Владимир Святославич и Владимир Мономах названы в Степенной книге царями. От них высокая титулатура переносится на московских государей: Иван III и Василий III — «государи и самодержцы всея Руси», а Иван IV — «боговенчаный царь, самодержавный государь». Таким образом, Степенная книга явилась обобщением большой идеологической работы, направленной на укрепление русского централизованного государства.

Венцом развития теории волоцкого игумена, несомненно, явились воззрения Ивана Грозного, для которого «Просветитель» Иосифа 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 христианского самодержавства», он настойчиво проводил мысль о том, что Бог поручил царю «владети» царством и его «строить», т.е. быть владыкой над подданными и заботиться об устройении государства. От повиновения правителю зависит могущество страны: «Аще убо царю не повинуются подовластные, никогда же от междоусобных браней престанут». Отвергая сословно-представительные учреждения, Грозный категорически утверждал, что российская земля «правитца» лишь своими государями, а не судьями, воеводами, ипатами или стратигами. Всякая попытка бояр и вельмож захватить политическое руководство ведет лишь к усобицам и чревата опасностью для целостности страны. Поэтому сильна только та держава, в которой цари единовластны.

Теорию самодержавия Иван Грозный развивает в своем духовном завещании — в форме поучения и наставления любимым «чадцам». Желая уберечь детей от собственных ошибок, связанных с правлением Избранной рады, он советует царевичам приобрести навык во всяком «обиходе», чтобы править самовластно: «Всякому делу навывайте... иноческому, и ратному, и судейскому, московскому пребыванию и житейскому всякому обиходу... ино вам люди не указывают, вы станите людям указывать; а чего сами не познаете, и вы сами станите своими государством владети и людьми». Сформулированное здесь понятие о самодержце весьма близко к тому идеалу мирского властелина, который выразил Владимир Мономах в Поучении детям. Подобно киевскому князю Иван Грозный также наставляет сыновей заботиться о своих слугах. «А людей бы есте, — пишет он, — которые вам прямо служат, жаловали и любили их, ото всех берегли, чтобы им изгони ни от кого не было, и оне прямее служат». Особенно усердно внушает он сыновьям милосердие по отношению к под-

данным: «А которые лихи, и вы б на тех опалы клали не вскоре, по рассуждению, не яростию». Свое поучение царь заканчивает родительским благословением: «А будет Бог милует, и государство свое доступите и на нем утвердитесь и аз благословляю вас».

Из содержания духовной следует, что Иван Грозный отнюдь не был фанатичным приверженцем теории наследования власти. Конечно, он высоко ставил «породу» (происхождение), основывая собственное право на единодержавство на древней традиции и Божьем благословении. Тем не менее само по себе это еще не гарантировало успех. Право на власть, согласно Ивану Грозному, не равносильно осуществлению власти. Право может исходить от Бога, но его можно получить и от «всенародных чело-век». Главное же состоит в том, чтобы суметь отстоять его, а с этого и начинается искусство правления. Не случайно именно в царствование Грозного возникло так много теорий, обосновывавших самые различные воззрения на идеального правителя.

Взгляды Грозного на единодержавство исключали какое бы то ни было совластие, ограничение воли монарха. Они по существу были антицерковными, ибо именно со стороны духовной власти в московский период исходило сопротивление централистско-самодержавным тенденциям. Сознание этого вынуждало Ивана Грозного принять меры к нейтрализации церковного влияния. Он создает целую систему церковно-монашеской этики, которая строго очерчивает рамки поведения духовного лица. При этом царь опирается на святоотеческую традицию, в особенности на авторитет Илариона — теоретика раннесредневекового мистицизма, страстно осуждавшего стремление монахов походить на мирских домодержцев, участвовать в политической деятельности. «Мирскому бо, — утверждал Иларион, — подобает мирская строити, а иноку иноческий путь правити». Грозный берет на вооружение максимы Илариона и развертывает собственный идеал монашеской жизни. Прежде всего она во всем противоположна жизни светской. Ее основой должно быть равенство: «Ведь коли ровню, ино то и братство, а коли не ровню, которому братству быти? — ино то иноческаго жития нет». Поэтому то, что терпимо в мирской среде, недопустимо в быту монахов. По словам Грозного, неравенство в монастырях чуждо христианству — «то Махметова прелестю», идет от ислама. «Ино то по тому же быти в Царствии небесном: кто здесе богат и велик, тот и там богат и велик будет?.. Ино то ли путь спасения, что в черньцех боярин боярства не състрижет, а холоп холопства не избудет? Да како апостолово слово: “несть еллин и скиф, раб и свобод: все едино есте о Христе”? Да како едино, коли боярин по старому боярин, а холоп по старому холоп?»

Представленный Иваном Грозным идеал монашеской жизни восходит к общему комплексу раннехристианских воззрений, что допускает сближение его позиции с так называемой еретической литературой<sup>14</sup>. Из этого, конечно, не следует, будто Ива-

ну Грозному присущи умонастроения реформационного типа, однако нельзя и отрицать воздействия на царя широко распространенных в его время реформационно-гуманистических воззрений. Он отнесся к ним как реальный политик: отбросил их всеобщность и придал им очень узкую антицерковную социально-политическую направленность. Церковь и государство были для него антиподами, и именно на их противопоставлении он строил теорию единовластия.

По мнению Грозного, «святительская власть и царское правление» существенно различны. Священники спасают лишь души верующих, и оттого они могут быть наказуемы 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 бьющему 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!» Следовательно, царство выше священства, достойней его.

В 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.

Свои мысли о московском самодержавии, сформулированные в полемике с Андреем Курбским, Грозный использовал в дипломатической практике, борясь против пренебрежительного отношения западноевропейских 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». 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 равняться с великими государи: в великих государствах тех обычаев не ведетца».

В насмешливом тоне обращался он и к английской королеве Елизавете, подчеркивая ее зависимость от сословий и особенно от купеческого: «И мы чаяли того, что ты на своем государстве государыня и сама владееш и своей государьской чести смотриши

и своему государству прибытка... Ажно у тебя мимо тебя люди владеют, и не токмо люди, но мужики торговые...» О себе Грозный с гордостью говорил: «Народился есми Божиим изволением на царство... да и взрос на государстве».

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 возвеличивал 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>13</sup>.

Итак, анализ политико-социологической доктрины иосифлянства, взятой на вооружение московским государством, показывает, что в ней на первом плане стояли идеологическое обоснование абсолютизма, защита централизации и самодержавия. Для своего времени это была позитивная программа, отвечавшая насущным стремлениям российской действительности, всего восточнославянского сообщества.

Конечно, это не означает, что на Руси тогда не существовало другого исхода. Как писал еще А.И. Герцен, Москва даже во времена Ивана Грозного могла пойти по пути господства сословий. И то, что успех выпал на долю единодержавства, объясняется не одними только политическими стремлениями венчавшегося на царство великого князя. Безотносительно к Ивану Грозному на Руси всегда устойчиво сохранялась тенденция к централизации. Ее поддерживали по существу все древнерусские мыслители. Среди них не было равнодушных к вопросу о форме власти. Победа иосифлянства явилась прежде всего торжеством национальной идеи, лежащей в основе московской политики. Никакая другая идеология в этом отношении не могла соперничать с доктриной волоколамского игумена.

## Примечания

1. *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 72; *Штаден Г.О.* Москва Ивана Грозного. М., 1925. С. 113.
2. *Коваленский М.Н.* Хрестоматия по русской истории. Т. 1. М.; Пг., б. д. С. 158.
3. *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 380.
4. *Иосиф Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жиждовствующих. Казань, 1904. С. 48–54.



5. *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 129.
6. *Бердяев Н.А.* Ответ протоиерею С.Четверикову // Путь (Париж). 1936. №50. С. 46.
7. *Энгельс Ф.* О разложении феодализма и возникновении национальных государств // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С.411.
8. Знаменитый игумен Боровского монастыря, активный проводник московской линии; происходил из крещеных татар.
9. *Зимин А.А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI в.). М., 1977. С. 86.
10. В другом месте своего «Послания великому князю Василию на еретики» Волоцкий писал: «Сего ради слышите, царие и князи, и разумейте, 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».
11. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 1855. С. 122, 123.
12. *Еремин И.П.* Иосиф Волоцкий как писатель // Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 4.
13. *Голдберг А.Л.* Идея «Москва — третий Рим» в сочинениях первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 39. С. 143.
14. *Шмидт С.О.* О послании Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь (Постановка вопроса) // ТОДРЛ. М.; Л., 1969. Т. 24. С. 165.
15. *Прокопович Феофан.* Предисловие к доброхотному читателю // Книга устав морской. СПб., 1720. С. 3.



# 11 Идеалы нестяжательского исихазма Нил Сорский Вассиан Патрикеев

*...Познайте себе и исправление сподобите.*

Вассиан Патрикеев



- ❖ Социальные истоки русского нестяжательства
- ❖ Андрей Рублев и Епифаний Премудрый
- ❖ Заволжские старцы
- ❖ Нил Сорский как религиозный мыслитель
- ❖ Классификация «заблуждений ума»
- ❖ Этические воззрения Сорского
- ❖ Вассиан Патрикеев и проблема церковной собственности
- ❖ Критика иосифлянства по вопросу о смердах и еретиках
- ❖ Неортодоксальные аспекты христологии Вассиана
- ❖ Значение нестяжательства в восточнославянской духовной традиции

Привнесенный Киприаном на Русь болгаро-византийский исихазм, как и следовало ожидать, сравнительно легко привился к монастырской идеологии, найдя опору в ее давних киево-печерских традициях. С конца XIV — начала XV в. восточнославянская книжность «в значительной степени изменила свою личность и отчасти свое содержание», пополнившись совершенно не известными до тех пор произведениями, которые «доносили до нас расцвет византийской образованности, пышную риторику, религиозные и философские идеи греко-славянских государств»<sup>1</sup>. Это были по преимуществу новинки созерцательно-аскетической литературы исихастов или сочинения их предшественников — Исаака Сирина, Иоанна Синайского, Максима Исповедника, Аввы Дорофея, Симеона Нового Богослова и др. «Печать интереса к христианско-аскетическим темам лежит и на произведениях полусветского характера, распространившихся на Руси именно в это время: на сербской христианизированной Александрии, на Повести о Стефаните и Ихнилате, на апокрифической литературе этого времени и т.д.»<sup>2</sup>.

Приток новых исихастских идей способствовал усилению мистических настроений в восточнославянском обществе, которое и без того было накалено ожиданием близящегося конца света. Мысль о страшном событии определяла критерий оценки всего происходящего. Так, Киприан, отвечая Афанасию Высоцкому по различным практическим вопросам церковного быта, прежде всего напоминал: «Ныне же есть последнее время и лето окончание приходить, и конец веку сему, бес же велик рыкает, хотя всех проглотити по небрежению и лености нашей». Эсхатологической скорбью проникнуты и все поучения, летописи и жития того периода. Любое бедствие (а их было не счесть), любое природное знамение, казалось, подтверждало пророчество о «судном дне». Восприятие мистических идей на Руси облегчалось самой атмосферой социальной действительности, отягощенной реалиями исторического лихолетья, трагическими судьбами людей.

Первым центром исихастского аскетизма стал Троице-Сергиев монастырь, основатель которого Сергей Радонежский «божественныя сладости безмолвия вкусив». Из этого монастыря вышли Андрей Рублев и Епифаний Премудрый, также испытавшие определенное влияние новой мистической теологии.

У Андрея Рублева это выразилось в особом высветлении палитры иконы Преображения Христа, подчеркивании «более интенсивных и светоносных звучаний»<sup>3</sup>. Для него свет, нисходящий на апостолов, по своему существу есть нечто радостное, просветляющее и возвышающее человека духовно и телесно. Фаворское сияние в трактовке Рублева пронизывает все окружающее, не оставляя места для дисгармонии, хаоса. Бог — просто огненное истечение, свет, и в этом вся тайна нашего ведения и неведения Бога. Художник жаждет небесной чистоты и, чтобы достичь

ее, заслоняет сиянием Божества коллизии и катаклизмы тварного мира<sup>4</sup>.

Несколько в ином плане проявилось воздействие исихазма на творчество Епифания Премудрого (ум. 1420 г.). Он сделал акцент на проблеме «душевного разума», что свидетельствовало о его близости к Григорию Синаиту. Согласно Епифанию, душевный разум дается только через откровение и представляет собой некое возвышенное дарование, приобщающее человека к божественной благодати.

Вот как, например, по его описанию, Сергей Радонежский в отрочестве научается грамоте. Как-то в один из дней отец послал его на поиски пропавшей скотины. И тут с ним случилось чудо — наподобие того, какое произошло с библейским Саулом, который «послан быше отцем своим Киссом на взыскание ослят и обрете святаго пророка Самоила, от него же помазан бысть на царство». Точно так же и отрок Сергей встретил «черноризца старца странна и незнаема, саном прозвитера, святолепна и ангеловидна». Едва возрев на него, монах «внутренними очима» постиг, что Сергей «хочет быти сосуд избран Святому Духу». Он спросил его: чего бы ему больше всего хотелось? Отрок ответил, что самое большое его желание — «умети грамоту», однако «зело прискорбна есть душа моя, понеже учюся грамоте и не умею». Тогда монах, сотворив прилежно молитву, дал ему «нечто образом аки анафору (просфоры. — А.З.) видением» и сказал: «Зини усты своими, чадо, и разверзи я, приме сие и снеж (съешь. — А.З.): се тебе дается знамение благодати Божия и разума Святаго писания». С этого момента и преуспел Сергей в познании божественных тайн.

Епифаний всячески демонстрировал превосходство исихастского «благодатного ведения» над многотрудным мирским обучением. Он и о себе не без гордости сообщал, что «не бывавшу ни во Афинех от юности, и не научихся у философов их ни плетения риторска, ни витийских глагол, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философии, ни хитроречия не навыкох». В его представлении исихазм заключал в себе безусловную истину, соответствующую критерию святости.

Окончательно афоно-византийская мистика утвердилась на Руси с появлением нестяжательства — идеологии монастырской оппозиции, сосредоточившейся в Заволжье. В нем нашли выражение удельно-охранительные тенденции древнерусской церкви, все более подпадавшей в зависимость от светской, великокняжеской власти. Кровно связанные с феодальным родовым боярством, «заволжские старцы» открыто проводили антимосковскую линию, маскируя свое неприятие единодержавства нападками на его непосредственных «богомольцев» — иосифлян.

Глава нестяжателей Нил Сорский (1433–1508) происходил из боярского рода Майковых и уже при жизни почитался «великим старцем». Он оказал заметное влияние на развитие русской

религиозной философии. От него берет начало не только монашеская традиция оптинства, но и богоискательская линия русского «духовного ренессанса» конца XIX — начала XX в. «Великим подвижником», «мужем силы духовной» называл его В.С.Соловьев. «В воззрениях Нила Сорского», — писал В.И.Жмакин, — открываются для русской мысли начала новой деятельности, начала более свободного и разумного развития русского народа»<sup>5</sup>. Такого же мнения о нем были А.С.Архангельский, А.П.Кадлубовский, В.А.Келтуяла.

В юности Нил Сорский жил в Москве, занимаясь перепиской богослужебных книг. Приняв постриг в Кирилло-Белозерском монастыре, он затем совершил паломничество на Святую Гору, где познакомился с сочинениями византийских отшельников — Нила Синайского, Ефрема Сирина, Кассиана Римлянина, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и др. Но главным его кумиром становится Григорий Синаит. По возвращении с Афона он основывает собственный скит на реке Соре, ставший центром монашеской аскезы и созерцательности. Духовное наследие Нила сравнительно невелико; это прежде всего аскетический трактат «Предание ученикам», посвященный вопросам иноческого самосовершенствования, а также несколько посланий к разным лицам.

Позиция Нила Сорского, вне всякого сомнения, основывалась на религиозном рационализме.

Всякое дело, писал он, необходимо начинать с размышления («всех действующих мудрованию предваряти»), так как «без мудрования и доброе на злобу бывает ради безвременства и безверия». Назначение же мудрования — очищение ума от помыслов, возникающих под действием реального мира. Идеолог нестяжательства специально исследовал происхождение идей и их влияние на развитие страстей. При этом он исходил из классификации «согрешений души» Григория Синаита, переведя ее из плоскости психологической в плоскость логическую.

Благодаря чувствам, рассуждал Нил, в сердце человека вносится «образ прилучшагося», предметной действительности, который затем «объявляется» уму. Этот первый акт познания он обозначает термином прилог. Характеризуя его содержание, Нил писал: «Сие же просто реци: кая любо мысль на ум человеку принесена будет», т.е., попросту говоря, обычная мысленная констатация того, что входит в сферу ощущений. Ум может и забыть «образ прилучшагося», оставить его без внимания. Но если он заинтересовывается тем, что не в нас, 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 в мысли своей тако быти, якоже глаголеть вражии помысл». Другими словами, ум наполняется «образом прилучшагося», проникается «съластным помыслом» 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 нрав человека, его жизненные позиции.

Такова логико-психологическая теория Нила Сорского. Определяющим в ней является прилог, ибо, как считал сам автор, «первым вход, вторым вина бывает». Поэтому от содержания прилога зависит поведение человека, направление его деятельности. Если это «образ прилучшагося», верх берет «бесовское», если же «страх Божий» — побеждает духовное. Мудрование как раз и заключается в отборе для ума благопотребных впечатлений, способных пробудить в нем мечтание о божественном, вечном.

В данной связи Нил рассматривает 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, вносили нередко под влиянием политических стремлений изменения и даже дополнения в Священное писание<sup>6</sup>.

«Писания бо многа, но не вся божественно суть», — доказывал Нил Сорский. Он призывал к вдумчивому отношению к церковным текстам, чтобы «не заблудити истиннаго пути». Ссылаясь на собственный опыт, «великий старец» разъяснял: «И наипаче испытуя божественная писания: прежде заповеди Господня и толкования их и апостольская предания, та же и жития и учение святых отец — и тем внимаю. И яже съгласно моему разуму и благоугождению Божию и к пользе души преписую себе и теми поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею... И аще что лучится творити ми, аще не обрящу то в Святых писаниих, отлагаю се на время, дондеже обрящу. Понеже по своей воли и по своему разуму не смею что творити. И аще кто духовною любовью прилепляется мне, та же съветую делати...» Следовательно, Нил Сорский в вопросах познания божественной истины опирался на рационализм, ратуя за очищение ума от мирских страстей, приведение его в состояние непрерывной готовности к усвоению евангельских заповедей.

Как и все исихасты, Нил Сорский много рассуждал о слезах теплых, очищающих душу и просветляющих ум. Это излюбленное им видение мира представляет собой особый уровень мирозерцания, характеризующийся осознанием тщеты мира, стремлением к внемирному воскресению, «жизни в Боге». Плач выражает понимание на полюсе реального бытия, но это понимание лишено значения, оно не включает в себе никакого эмпирического содержания и потому не нуждается в логическом обосновании. В плаче сосредоточено отрицательное чувство — страх,



*Василий III. Гравюра XVI в.*

который и провозглашается началом истинного знания — Бога. Он в каком-то отношении эквивалентен рассуждению, представляя вместе с тем 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 омрачают ум, напротив, уравнивают его, освобождая от словесных форм. Поэтому у Нила плач — то же, что молитва: он укрепляет в вере, плодит спасение.

Отдавая наибольшее предпочтение этико-теологическим вопросам аскетической жизни, Нил Сорский все же не чуждался реальной монастырской практики. Его целью была реформа монашества, и он связывал ее с воплощением идеалов нестяжания. Поэтому из трех видов иноческого жителства — отшельничества, скитничества и общежития — Нил признавал только «средний путь»: «с единемь или множае с двема братома житие». Этот путь, с его точки зрения, во-первых, облегчал «устроение» монахов, во-вторых, позволял им помогать друг другу в борьбе с бесами и страстями.

Нил Сорский совершенно определенно считал, что все нужное для себя монахи должны приобретать от трудов своих, не рассчитывая на дары или милостыни. Лишь в случае крайней нужды они могут принимать «мало милостыни, излишних же всячески ошаатися (уклоняться. — А.З.)». При таком взгляде на скитничество, естественно, не могло быть и речи о монастырском землевладении; последнее оказывалось источником опасной иноческой гордыни, влечения к мирской славе. Вероятно, подражая иосифлянам, Нил в своем «Уставе» писал: «А еже от места имя имети добрейша монастыря, и множайшеи братии, сие гордыни мирских, рекоша отци, или по удержавшему ныне обычаю, от стяжании сел и притяжении многих имении, и от предсеаниа в явльниих к миру»<sup>7</sup>.

Таким образом, ясно, что, несмотря на свое скитническое единение, Нил Сорский не чурался злободневных проблем, жил общими интересами своего века. Поэтому именно он и никто другой выдвинул на церковном соборе 1503 г., созванном по инициативе великого князя Василия III, проект секуляризации монастырских земель, продиктованный всем духом его учения. И не важно, что при этом он менее всего думал о запросах московской централизации, а, напротив, мечтал об аскетизации церкви, надеясь таким образом вывести ее из орбиты светского влияния, добиться обособления от великокняжеской власти. Несомненно, реакционная по своему исходному замыслу программа Нила Сорского объективно отвечала потребностям социального развития, и это гарантировало ей успех в будущем. Пока же победа оставалась за иосифлянством.

В полный голос полемика нестяжателей с иосифлянами завучала в сочинениях Василия Ивановича Патрикеева. Троицкород-



ный брат Василия III, он за участие в династической борьбе был насильно пострижен в монахи под именем Вассиана и сослан в Кирилло-Белозерский монастырь, неподалеку от которого находился скит Нила Сорского. Там он познакомился с «великим старцем» и стал его ревностным последователем. После десяти лет опалы, примерно с 1510 г., Вассиан обосновался в Симоновом монастыре — родовой обители семьи Патрикеевых. Ему удалось восстановить близкие отношения с Василием III и даже, если верить словам Зиновия Отенского, занять привилегированное положение при дворе. Это позволило бывшему дипломату и воеводе вновь обратиться к мирским проблемам, окунуться в идеологию и политику.

В Симоновом монастыре Вассиан Патрикеев пишет все свои основные публицистические произведения, сделавшие его крупным идеологом нестяжательства. Их пронизывает по существу одна главная тема — отрицание вотчинных прав монастырей, которое он обосновывал не только религиозно-теологической (евангельские заповеди) и исторической (примеры древних святых), но и канонической аргументацией, ссылками на постановления церковных соборов. Так возникла его знаменитая Кормчая книга, послужившая нестяжателям мощным оружием против иосифлян.

Следует заметить, что Вассиан Патрикеев ни в коей мере не был противником церковного землевладения вообще. Об этом он писал сам: «Аз велю великому князю у монастырей села отъимати, а не у мирских церквей». Данное различие церковной и монастырской собственности выявляет вполне ортодоксальное понимание Вассианом хозяйственно-правового положения церкви. Еще в Апостольских правилах указывалось: «Аще кто из причта или мирянин из святыя церкви похитит воск или елей, да будет отлучен от общения церковнаго, и пятерицею да приложит к тому». На Руси церковная собственность, возникшая первоначально в форме десятины, ограждалась Номоканоном, или Кормчими книгами — сводом законов, которым руководствовалась византийская церковь. Со временем Кормчие книги дополнялись правовыми установлениями великих и удельных князей, приобретали характер не только церковного, но и гражданского уложения<sup>8</sup>. На их основе и сложилась древнерусская практика анафематствования обидящим церкви, подкрепленного позднее подложным правилом пятого Вселенского собора о церковной собственности. Это правило, включенное в Кормчие книги софийской редакции, отразило сложные взаимоотношения светской и духовной власти в Московской Руси<sup>9</sup>.

Первым заподозрил здесь неладное Вассиан Патрикеев. Ему показалось сомнительным, чтобы Вселенский собор 553 г., действительно занимавшийся вопросами внутреннего устройства церкви, мог вынести какие-либо решения о монастырях, массовое возникновение которых относится к более позднему периоду

иконоборческих брожений. В составленной им Кормчей книге четко проводится идея о том, что право владеть собственностью принадлежит только церкви, а не монастырям. «Россейска земли здешние наши начальницы и чудотворцы... — писал Вассиан, — сел к своим монастырем не имали, но своих учеников учили по Еуангелию жити и по иноческому обещанию. Понеже села держати епискупом и соборныа церкви, нищих ради или убогих, и иное церковное богатство, а не иноком, ни монастырем по своему обещанию». Стало быть, он вовсе не добивался ликвидации церковного землевладения и, нанося удар по монастырской собственности, преследовал единственную цель: убрать с пути иосифлян — своих главных политических противников.

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, полагал 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». Согласно Вассиану, иночество есть подражание «бесплотных жителству, волная ненависть и отвержение естества, получения ради преестественных». Вслед за Нилом Сорским призывая монахов «безмолвствовати и рукоделием своим и трудом питатися», он вместе с тем трактовал монашеское отречение от мира как отказ от «гражданства» вообще. «Небесному царю воины быхом, — рассуждал князь-инок, — волею горняя да мудрствуем, идеже царь наш. Гражданство бо, рече, наше на небесах есть. Да не останемся в земных узах». Следовательно, отрицание Вассианом земного «гражданства» 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 побежденыи, живущаа братиа наша убогиа в селах наших различным образом оскорбляем их, истязанми неправедными обидяще их, и лесь на лесь и лихву на лихву (подать на подать и процент на процент. — А.З.) на них налагающе, милость же нигде же к ним показуем; их же егда не возмогут отдать лихвы, от имений их обнажихом без милости, коровку их и лошадку отъемше, самех же с женами и детми далече от своих предел, аки скверных, отгнахом; неких же и князьских власти предавше, истреблению конечному подложихом». 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 равнодушным к судьбам остального крестьянства. «Крестьянский вопрос» имел для него чисто пропагандистское значение и не выходил за рамки антииосифлянской полемики<sup>10</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», и не преминули воспользоваться своей формулой на практике: в городах то и дело стали возжигаться костры для «очищения» душ грешников от еретического «злобесия». Отстаивая право еретиков на «милость», Вассиан доказывал, что «Сын Божий грешных ради воплотился, а посему не подобаеъ убо убивати еретика». Это заключение он основывал на Евангелии с его заповедью любви и милосердия. Ни о каком свободомыслии, разумеется, князь-инок не помышлял. Еретик и в его глазах был человеком опасным, заслуживающим наказания: «не убивати еретиков, глаголем, но или в темници затворити их, или в заточение отсылати, откуда же не возможно прочее будет им вредити простейших». Таким образом, «чистота» православия и для Вассиана стояла на первом плане: здесь он вполне сходиллся 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, глаголя тако: плоть Господня до воскресения нетленна». Нестяжатель не возражал: «Как дотоле говорил, так и ныне говорю — плоть Господня нетленна, до гроба и во гробе нетленна». Иосифляне интерпретировали его суждение в смысле отрицания им человеческой плоти Христа («несть во Христе двою естеству, Божества и человечества, но едино естество все Божества»). Отсюда, по их мнению, следовало, что Сын Божий воплотился не «по истине», а только «по мечтанию»<sup>11</sup>, и что, следовательно, нет никакого воскресения мертвых. «И аще нетленна и бессмертна плоть, — спрашивали они на соборе, — како распясь, како пригвоздися, како кровь истече, како копием прободеся, како умертвися, како воскрене? Нетленное бо и бессмертное не умирает, и аще не умирает, то уже не воскреснет, но всегда нетленно и бессмертно пребывает». 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 мистического начала. При этом он действовал в духе византийского исихазма, воспринятого им от Нила Сорского.

В данной связи едва ли правомерно считать исихазм типично предвозрожденческим явлением<sup>12</sup>. Для этого он был слишком

отягощен церковностью, неся, как вериги, отрицание всего земного, светского. Исихасты могли прибегать к разуму, могли даже оправдывать «разномыслия», но при этом «оппоненты иосифлянства отстаивали не право разума на инакомыслие, а радикально понятый евангельский запрет судить и осуждать»<sup>13</sup>. А это совсем не то же, что защита свободы мысли, составляющей стержень ренессансного сознания.

Конечно, публицисты-нестяжатели способствовали пробуждению в московском обществе интереса к духовности, к внутреннему миру личности. Они ратовали за самосовершенствование, осознанное стремление к высшему благу. Это отличало их от иосифлян, всецело преданных «земным вещам». Однако в самом подходе исихастов к проблемам морали всегда превалировал вероисповедный момент, они вообще сводили нравственное к религиозному, больше заботясь о церковной доктрине, нежели о человеке. Исихастам был чужд истинный гуманизм, основанный на любви к действительному миру, поэтому они решительно противостояли зарождавшейся секуляризации и просвещению. Их уделом оставалась мистика, из которой не было выхода в будущее.

### Примечания

1. Орлов А.С. Курс лекций по древнерусской литературе. М.; Л., 1939. С. 185–186.
2. Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 41.
3. Демина Н.А. Черты героической действительности XIV–XV вв. в образах людей Андрея Рублева и художников его круга // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 318–319.
4. Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева (Некоторые проблемы) // Древнерусская живопись как исторический источник: Сб. статей. М., 1974. С. 59.
5. Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 33.
6. «...Мнози книжницы во иноцех, — констатирует “Валаамская беседа” (1551 г.), — по дьявольскому наносному умыслению из святых божественных книг 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, будьтося подлинное святых отец писание».
7. В другом месте он замечал: «Стяжание же, иже по насилую от чужих трудов събираема, вносити отнюдь несть нам на ползу».
8. Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. Т. 4. СПб., 1818. С. 354.
9. Так, митрополит Филипп в послании новгородскому архиепископу Ионе и новгородцам (1467 г.) писал: «К сему же и правило пятого святого собора святых отец на обидящия святыя церкви сицева пишет: аще кто в сану своем гордяся, и начнет преобидети святыя

церкви или монастырем данное восхищати, граблением отъимати данное Богови, четверицею да отдает вспять церковное, а не покаяющеся своея власти лишени будут».

10. «Показ эксплуатации монастырских крестьян нужен был Вассиану как один из вопиющих примеров стяжательской деятельности монастырей и отступлений иноков от их обетов». — *Казакова Н.А.* Очерки русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 136.
11. Примечательно, что такой мысли придерживался и Кирилл Туровский.
12. *Лихачев Д.С.* 1) Исследования по древнерусской литературе. С. 42; 2) Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.; Л., 1962. С. 84.
13. *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. №9. С. 234.



## «По стремнинам новыя науки» Максим Грек и его окружение

*...Добро убо воистину достолюбно словес внешних ведение, но елико к навычению, яже праве глаголати и к наощрению разума и очищению, а не во обречение божественных догмат и в разсуждение.*

Максим Грек



- ❖ Первые шаги «европеизации» Руси
- ❖ Творческое наследие Максима Грека
- ❖ Критика Максимом Греком астрологии
- ❖ Проблема свободы воли
- ❖ Наука и философия
- ❖ Утверждение платоновской линии в восточнославянской мысли
- ❖ Последователи Максима Грека
- ❖ Дмитрий Герасимов
- ❖ Политические идеалы Федора Карпова
- ❖ Челобитные Ивана Пересветова
- ❖ Связь с идеалами древнекиевской эпохи

Свободное отношение к Священному писанию, выявившееся в учении Иосифа Волоцкого, способствовало быстрой 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 неотвратимо вело к «европеизации» древнерусской мысли, усилению в ней «античной линии», восходящей еще к домонгольской эпохе, ко временам Владимира Мономаха и Климента Смолятича.

В числе зачинателей этого процесса в первую очередь должно быть названо имя Максима Грека — книжника и эрудита, прибывшего на Русь из Афона в составе посольской делегации в 1518 г.

До приезда в Москву Максим Грек (ок. 1470–1556)<sup>1</sup> прошел сложный жизненный путь. Он родился в эпирском городе Арте в семье, хорошо известной греческой и итальянской интеллигенции второй половины XV–XVI в. Молодость Максима прошла в Италии, где он сотрудничал с такими видными гуманистами, как Иоанн Ласкарис, Анджело Полициано, Пико делла Мирандола, изучая филологические науки и литературу, переписывая греческие рукописи, принимая участие в работе венецианского издателя Альда Мануция. Под влиянием проповедей Савонаролы он еще сравнительно молодым человеком постригается в монахи и поселяется в католическом доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции. Здесь, «время довольно пожив похостью еллинских учений», Максим глубоко освоил богословие и античную философию, знание которой для доминиканских монахов признавалось обязательным; считалось, что философия нужна и для защиты веры от язычников, и для понимания трудных мест Священного писания<sup>2</sup>. В 1505 г. он неожиданно удаляется на Афон и становится монахом православного Ватопедского монастыря.

Трансформация Максима Грека из гуманиста в доминиканца, а затем в православного монаха дала некоторым исследователям повод считать его «человеком сомнительной моральной чистоты»<sup>3</sup>. Однако едва ли это справедливо; в ту эпоху так поступали многие: вспомним хотя бы аналогичные превращения Феофана Прокоповича, Симона Будного, Стефана Яворского и др. При-

нятие той или иной веры в Средние века было необходимым способом адаптации к новой социальной среде.

В Ватопедском монастыре Максим Грек провел почти 12 лет, откуда он, в ответ на просьбу великого князя Василия III прислать на время книжного переводчика, прибыл в Москву. В России ему суждено было остаться до конца своих дней.

Новая жизнь Максима Грека началась в самой благоприятной обстановке: он сразу приобрел известность как блестящий знаток христианского вероучения, к нему благоволил сам великий князь, посылавший ему «многообразные брашна» от своей трапезы. Быстро овладев русским языком, он занимается переводом богослужебных книг, пишет небольшие сочинения, в основном справочного характера, о монастырях Афона, о католических орденах францисканцев и доминиканцев, отзываясь с похвалой о их образе жизни, и т. д. Так прошло немногим более двух лет. В 1521 г. судьба Максима круто переменилась: он подвергся опале и был сослан в заточение в Иосифо-Волоколамский монастырь.

Для обсуждения его дела дважды созывались церковные соборы — в 1525 и 1531 гг. Среди предъявленных ему обвинений особенно тяжкими были следующие: искажение Священных писаний; осуждение поставления русских митрополитов без санкции константинопольского патриарха; отрицательное отношение к восточной политике русского государства, пособничество Турции.

По первому пункту следует заметить, что основания для такого упрека отчасти имелись: Максим Грек при переписке русских богослужебных книг заставлял своих сотрудников производить необходимые по греческим канонам исправления. Об этом он сам писал в своем «Исповедании православной веры»: «Аз благодатию Христовою всеми моими списаниями и самим бывшим переводом и исправлением божественных книг ваших учю всякаго человека прямо мудрствовати о воплощемся Слове, сиречь не глаголати точию человека по ваших Чясословець, но Бога совершенна и человека совершенна в едином ипостаси, единого Богочеловека». Из приведенной цитаты видно, что Максим Грек столкнулся по существу с арианской трактовкой Христа в русском Часословце начала XVI в. И он, естественно, «загладил» соответствующее место, предполагая здесь описку или небрежность переписчика. Ему и не могло прийти в голову, что такое понимание Сына Божия было достаточно традиционным на Руси и шло еще от Илариона Киевского. Поэтому на суде переводы Грека были расценены как искажение «богодухновенных» книг, против чего, разумеется, резко воспротивился святогорский инок<sup>4</sup>.

Максим Грек явно пренебрегал фактом самостоятельности русской церкви, которую она обрела незадолго до падения Византии. Тем самым подтверждалась и вторая его «вина»: осуждение поставления русских митрополитов без санкции константи-



нопольского патриарха. Как известно, с 1448 г. митрополит стал избираться собором русских епископов по назначению великого князя. Это было крупное достижение, сделавшее возможным ускоренное формирование московской государственности. Позиция Максима Грека в этом вопросе, безусловно, свидетельствовала по меньшей мере о его политической наивности.

Что касается обвинения в сношениях с Турцией, то здесь многое остается неясным; из следственных материалов нельзя вывести какое-либо однозначное заключение. Однако вряд ли верна гипотеза «об агентурной службе Максима Грека турецкому правительству», хотя ему «действительно принадлежали отдельные замечания в адрес русского правительства, в основе которых лежало его резко отрицательное отношение к идее русско-турецкого союза»<sup>5</sup>. Таким образом, вопрос этот остается открытым и на данном этапе развития науки он не разрешим.

За время своего «обрусения» в монастырских тюрьмах, длившегося более тридцати лет, Максим Грек создал огромное литературное наследие, оказавшее глубочайшее воздействие на все стороны духовной жизни московского общества второй половины XVI в. и воспитавшее целое поколение восточнославянских книжников.

В соответствии с афонской традицией, которая определяла его теологические воззрения, Максим Грек стремился очистить церковное вероучение от мирских страстей и человеческих преданий. Призывая отложить «дела тьмы», т.е. «всяко преслушание и преступление божественных заповедей», он выдвигал в качестве моральной альтернативы учение о четырех добродетелях: мужестве, целомудрии и надежде и любви, «яже есть исполнение всему закону». При этом наибольшее значение придавалось мужеству, с которым он связывал представление о свободе воли.

Теме свободы воли святогорский инок посвящает несколько сочинений. В «Послании к некоему князю» он осмысливает ее так: «Мы бо самовластни изначала от Создателя создани бывше, властни есме своих дел и благих и лукавых, и никтоже над нами властитель разве создавшего нас, ни ангел, ни бес, ни звезда, ни зодий, ни планит, ни колесо фортуны, бесы изобретенныя. Да не прелщаймся без ума от учащих сия и проповедующих, замудренных латын и прегордых немцев. Мы сами себе виновни бываем достизающих нас скорбех и лютых обстояний, преслушающе спасительных заповедей сотворшаго нас». Здесь интересно противопоставление свободы воли различным астрологическим учениям, проникшим на Русь на рубеже XV–XVI вв. Максим Грек пространно опровергает мнение тех, которые верят в «схождения звездные», видя в них причину «богатства и сана начального» одних и «убожьства и безславия и бесчестия» других. Для него все, чего добивается человек, исходит от «Содетеля Отца», но достигается трудом и упорством самого человека.

Если полагаться на «звездозрительное художество», спрашивал Максим Грек, то как можно научить человека целомудрию и правде, чистоте и мужеству? Кроме того, вера в звездные обновления лишает всесовершенства и благодати самого Бога, ибо если звезды способны вызывать в жизни людей доброе и злое, значит сам их создатель, Бог, и есть «злым виновен и содетель». Но Максим Грек, в отличие от Иосифа Волоцкого, не смел даже подумать об этом. С его точки зрения, Бог творит только в силу своего совершенства, а оно несовместимо ни с каким злом. Иосиф Волоцкий, напротив, именно в «коварстве» Бога видел доказательство его силы и решимости творить добро. Перед нами, таким образом, два разных теологических подхода к обоснованию добра и зла, однако их объединяет то, что оба они были нацелены на признание свободы воли как неперемennого атрибута человеческой духовности. И это отражало воздействие ренессансной мысли, все более охватывавшей мировоззрение московских книжников.

В связи с критикой астрологии Максим Грек обращается к рассмотрению «окружных учений», т.е. наук о природе. На его взгляд, в них, так же как и в астрологии, «множайшая некая вредна и пагубна крыются», однако польза от них перевешивает «скверну». Он ставит науку по одну сторону, а христианскую веру — по другую, и каждый из них отводит свой предел, свое место в иерархии духовных ценностей.

Посредницей же между ними, их золотой серединой выступает философия. «Философская бо вещь, — отмечает Максим Грек, — священна вельми есть и поистине божественна без малого чего, о Боге бо и правде его и во вся преходящем непостижимем его промысле прилежнейше повествует, аще и не во всех поучает, зане божественнаго вдохновения, якоже божественныи пророцы, не причастна». Стало быть, за философией признается определенная теологическая функция, заключающаяся в осмыслении божественного, в углублении интереса ко всему непостижимому, тайному.

Тем не менее философия, по Максиму, не может полностью заменить теологию, ибо ей недостает главного: простой, нерассуждающей веры. Философия порождена человеком и представляет собой волеизъявление его свободного духа, устремляющегося к познанию высшего. Но дух разумен, он вообще есть ум, действующий «тварию», т.е. утверждающий свою истинность лишь в соотношении с бытием конечных вещей. Вот почему философское ведение возвышает «окружняя учения», связывая воедино различное и многообразное, и в то же время принижает божественное, желая проникнуть в его сущность с помощью рассуждений, силлогизмов. Эти два полюса философии с их достоинствами и недостатками, по мнению книжника, прежде всего выразили в своих учениях ее верховные создатели Платон и Аристотель.

Констатировав существование противоположных тенденций в философии, Максим Грек ополчается главным образом против аристотелизма, вернее — не столько против него самого, сколько против католической доктрины, пытавшейся опереться на логическое учение Стагирита, разрабатывая свои основные догматы. В «Слове на латинов», исходя из ортодоксально-православного тезиса о том, что «еже подвигнути нечто малейшее от учений веры, или пременити, превеликих есть отрицание, и жизни вечныя отпадение», он упорно обвиняет западное богословие в извращении христианской истины. На его взгляд, «латинстии сынове ко угождению аристотельского художества» не только люто раздрают «ризу церкви, истканную от вышняго богословия», но и, пользуясь «диалектическими нуждами и софисмами», извращают апостольскую истину. «И никакая в них догма крепка нещуется, — подчеркивал он, — ни человеческая, ни божественная, аще не аристотельския силлогизмы тем утвердят сию догму». Принцип веры должен быть только один: «Разумею откровенная, не истязая сокровенных».

В своих посланиях Максим Грек противопоставил два пути богопознания: один — внутренней церковной и богодарованной философии, которая наследовала традицию платонизма, и другой — внешнего диалектического ведения, основанного на определениях формальной логики. Истинным представлялся ему лишь первый путь. Праведники, доказывал он, познают Христа «верою токмо... и всякаго художества словесна отбегают», они не смеют «ничтоже мудрствовати или рещи кроме, яже Священное писание предаде нам». Он резко осуждал иосифлян, осмелившихся отступить от этого пути и избравших другой — путь рассуждения и логического доказательства. Он сравнивал их с латинами, которые «много прельстилися внешними учительствы». «Не подобает вам, — поучал Максим, — внимати их учением, ниже переводити их на русский язык; берегитесь от них, якоже от гангрены и злейшая коросты, аще хотите чиста пшеница, а не плевели обрести в день жатвы».

Как видно, Максим Грек оставался сугубо церковным ортодоксом, хотя это не повлекло за собой отрицания им внешних наук, философии. Для него равно важны и разум, и вера, поскольку в разуме утверждается самовластие человека, а в вере — его любовь и надежда на Утешителя, творца и владыку мира. «Добро, зело добро, о мужие, еже умудритися всяким разумом и ведением и священною премудростию; но подобает к сим обогатети и правую верою и украшатися честноплепными нравы», — писал Максим Грек, открывая тем самым широкий 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 Вассиан Патрикеев и Зиновий Отенский, Артемий Троицкий и Андрей Курбский; двое последних позднее оказались на Украине, где развернули бурную литературную деятельность в составе братского движения. Его советами, возможно, пользовался русский первопечатник Иван Федоров; во всяком случае, в послесловиях к его изданиям выявлены текстуально-стилистические совпадения с сочинениями Максима Грека<sup>6</sup>.

В числе непосредственных сотрудников святогорского инока были известные русские переводчики Нил Курлятьев, Михаил Медоварцев и Дмитрий Герасимов. Среди них особенно выделяется фигура последнего. Имя Герасимова хорошо известно в истории московской дипломатии; он состоял посланником при дворах шведском, датском, прусском, венском и римском. Знал несколько языков — предположительно немецкий, греческий, латинский и еврейский. В самом конце XV в. он под руководством новгородского архиепископа Геннадия занимался переводом книг Ветхого завета. Тогда и появился впервые на Руси полный свод Библии, изданный впоследствии волынским князем Константином Острожским. После прибытия в Москву Максима Грека Герасимов долгое время находился при нем толмачом, затем переселился в Новгород, где остался служить у новгородского архиепископа Макария — будущего московского митрополита. Там же осуществил перевод с латинского Толковой псалтыри Брунона, снабженной его собственным послесловием.

В своих воззрениях на мир Дмитрий Герасимов исходил из представления об относительности человеческих познаний. «Всякий бо хитрец, — писал он, — своя хитрости имяна отчасти весть, а никтож похвалится свершенно вся ведати. Аще ли кто похвалится вся ведати, сии лжет и истины в нем несть и всеу хвалится». Именно несовершенство знаний заставляет человека развивать свой ум, оттачивать способности, мастерство. Герасимов превыше всего ставит труд, ведение каждым собственного дела. Он искренне восторгается многогранностью человеческого таланта: «Яко же убо книжницы книжная ведят, по елику кому Бог подарует, воины воинская, в кораблех плавающи морская и пристоящих дел корабленых имена ведят, полетяжатели земледелательная, тектоны и ковачи и шевцы и прочии ремесвеницы, яко сукнокрасилники и прочие поставы делающеи, оксамитники, бархатники, калючники и прочии златыя и серебряныя и шолковыя поставы делающеи, коиждо ведят своих хитростей имяна, и основанием и краскам растворения и мерам упряжения, зане всякую вещь мера красит, кромеж меры мнящаяся добра быти на вред претворяют»<sup>7</sup>. Таким образом, указан признак подлинного мастерства: «всякую вещь мера красит». Наконец, примечательно то, что Герасимов называл себя «сколастиком», подчеркивая тем самым свое чисто европейское восприятие образованности.

Идеи Максима Грека нашли отзвук и во взглядах идеологов нарождающегося дворянства. Прежде всего это касается Федора Карпова, видного дипломата и публициста Московской Руси. В одном из своих посланий к святогорскому иноку, выступая за признание «внешних наук», он прямо мотивировал это стыдом перед иностранцами («срамоты для иностранцев»). Причем главное место он отводил «закону» — науке права. Ссылаясь на Аристотеля, он доказывал: «Всяк град и всяко царство, по Аристотелю, управитися имать от начальник в правде и известными законы праведными, а не тръпением». Если народ вынужден «под тръпением жити», значит «воотце сложены суть законы, обычаи святые и благые уставы разрушены, и в царствех, в начальствех, во градах сожителство человек живет без чину». «Самодержство», согласно Карпову, обязано в первую очередь искоренить социальный произвол, порожденный господством «терпения». Царь должен во всем добиваться «общей пользы»; только ради этого он может «блудящих и врежающих грешник понудити... на согласие благых грозоу закона и правды... казньми полутшати, и прещении обличати, и от лихости на добро царскими воспоминании приводити...»

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 «грозой» 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 сем смертном мире всегда будут злии меж добрых смешаны, и всегда добрии постражут спротивства от злых. Сего ради закономь быти нужда бе, да тех страхом человеческая дерзость запретится, и опасно будеть меж неключимых (подданных. — А.З.) неповинство. Того ради даны законы, да не кто силне вся възможесть». 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 преобразо-

ваний. 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 утрачиваемое феодальной аристократией. Оставаясь верным принципу ограничения самодержавия, он вместе с тем делал акцент на необходимости «грозы», усиления трона верными слугами. «Не мощно царю без грозы царства держати», — заявлял Пересветов. Более того, на его взгляд, «без такового грозы правды в царство не мощно ввести». Следовательно, «гроза» — это способ восстановления «правды» («закона»), попранной боярами и вельможами. Бояре, утверждал Пересветов, повинны во всех обидах 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 радовалися и нечисто свое богатство збирали, а земля и царство плакало и в бедах купалося». 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, в той земле все зло сотворяется: татба, разбой, обида, всему царству оскужение великое». В таком царстве, добавлял книжник, «люди не храбры и к бою против недруга не смелы: порабощенный бо человек сраму не боится, а чти (честь. — А.З.) себе не добывает».

Несмотря на резкое осуждение боярского своевольства, Пересветов мыслил всецело категориями феодальной логики, добиваясь лишь замены приближенных царя. Идеальным правителем он считал турецкого султана Мухаммеда II<sup>8</sup>. Он правит вместе с ближайшими советниками, с Думой. Ни одно дело он не начинает без того, чтобы не «помыслил... с паши мудрыми». 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 верных «янычанах», которых он также содержит на жалованье. Ими он велик и славен, в них — его гроза и мудрость. Не так на Руси: «вельможи русскаго царя сами богатеют и ленивеют, а царство оскужают его, и тем ему слуги называются, что цветно и конно и людно выежают на службу его, а крепко за веру христианскую не стоят и люто против недруга смертною игрою не играют, тем Богу лгут и государю».

Для Пересветова характерен гуманистический взгляд на религию. Не отвергая веры как таковой, он в то же время выступает против церковного провиденциализма. «Бог любит правду лугчи всего», — заявляет книжник. Следовательно, истинная вера — это «правда», и Бог помогает только тем, кто стремится

вести ее в жизнь. Идя по пути признания первенства «правды» над верой, Пересветов доходил до крайних границ отрицания веры<sup>9</sup>. Он со всей решительностью утверждает, что византийцы, которые «Еуангелие чли, а инья слушали, а воли Божия не творили», 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».

Ум превыше всякой «породы» — эта гуманистическая мысль пронизывает челобитные публициста-воинника. Она находится в самой непосредственной 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.

### Примечания

1. Как установил И. Денисов, его светское имя было Михаил Триволис (*Каштанов С.М.* Труды И. Денисова о Максиме Греке и его биографах // Византийский временник. М., 1958. Т. 14. С. 284–295).
2. *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 526–527.
3. *Зимин А.А.* Россия на пороге нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М., 1972. С. 278.
4. «Аще убо, — отвечал он, — или добр аз и прав есмь о православной вере, или развратен, судилищу и разсуду вселенскаго патриарха повинен есмь, а не святителю благоверных русскыя земли; грек бо аз и в гречестей земли и родився и воспитан и постригся в иноки. Сего ради и греческия земли святителем повинен есмь по божественным правилам и уставом святых собор».
5. *Казакова Н.А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 220.
6. *Немировский Е.Л.* Иван Федоров. М., 1985. С. 33.
7. *Ковтун Л.С.* Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975. С. 81–83.
8. У Пересветова — Магмет-салтан.
9. *Лихачев Д.С.* Иван Пересветов и его литературная современность // Сочинения И. Пересветова. М., 1956. С. 44–45.



# 13 «Людем посполитым рускаго языка» Франциск Скорина Симон Будный

*Многими и различными обычаи Господь Бог писма и науку нам, людем своим, дал и дава от початку света даже и до сего дня.*

Франциск Скорина



- ❖ Особенности возрожденческих тенденций в западнорусских землях
- ❖ Скорина как выразитель восточнославянского самосознания
- ❖ Философские и социологические обобщения
- ❖ Сциентизация Библии
- ❖ Отрицание Симоном Будным ортодоксальной религиозности
- ❖ Отношение к еретическим течениям
- ❖ Христология Будного
- ❖ О мирских властелинах
- ❖ Значение ереси Симона Будного



Если в Московской Руси развитие централизации придало Возрождению преимущественно политико-идеологический характер, то на Украине и в Белоруссии оно вылилось в более демократические формы, всколыхнув прежде всего низы, широкие слои трудового населения.

Данное обстоятельство обуславливалось более высоким уровнем культуры народов Украины и Белоруссии по сравнению с Московской Русью, сильно задетой монголо-татарским разорением и игом. Татары, заметил А.С.Пушкин, не походили на мавров; они не принесли с собой на Русь ни алгебры, ни Аристотеля. Этого нельзя сказать о Польше, подчинившей сначала Украину, а затем и Белоруссию; почти три столетия она оказывала достаточно устойчивое благотворное воздействие на духовную жизнь западнорусского общества.

Кроме сказанного, имело значение и то, что украинский и белорусский народы вынуждены были вести борьбу за свое национальное самосохранение в обстановке чуждой им государственности, организуясь в специальные братства, которые начинают возникать еще в первой половине XV в. Выступая против насильственной полонизации и окатоличения, проводившихся польской шляхтой, братства одновременно на правах патронатства активно вмешиваются в церковные дела, входя тем самым в оппозицию к православной иерархии.

Особая роль братств состояла в том, что они пробудили в сознании масс тягу к образованности, знаниям, усилили интерес к чтению Священного писания. По словам Герасима Смотрицкого, ныне «ведати глубокости писма таемницы догмат церковных хотять не только мужчизны, але из белых голов некоторые»<sup>1</sup>, т.е. женщины, что порождало «великие невзгоды» между мирянами и духовенством, всячески стремившимся оградить христианство от вторжения «хлопов».

Первым восточнославянским мыслителем, пошедшим навстречу духовным запросам своих соотечественников, был знаменитый Франциск Скорина. Жизнь этого ученого мужа, «в лекарстве и в науках вызволенных доктора», заслуживает того, чтобы рассказать о ней подробнее. Скорина родился около 1490 г. в семье купца, торговавшего кожами и мехами. Средства родителей позволили ему помимо занятий в местной православной школе изучать латинский язык при католическом костеле св. Франциска и св. Бернарда в Полоцке. Благодаря этому Скорина с юношеских лет проникается веротерпимостью, которую пронесит через всю жизнь. «...Имамы жити во добрых обычаех, — писал он позднее в одном из своих предисловий к библейским книгам, — во соединении веры, спомогающе друг другу со всякою любовию, яко разны уды вси едину главу имуще Христа».

С 1504 по 1506 г. будущий восточнославянский первопечатник обучается в Краковском университете, где в это же время получил ученую степень и стал преподавать латинскую литера-

туру выходец из Украины поэт Павел Русин. Под руководством профессоров Павла из Ворчина, Яна из Глотова, Яна из Стобниц Скорина штудировал сочинения Аристотеля, средневековых схоластов-томистов, альбертистов, а также номиналистов и аверроистов. Успешное окончание Краковского университета давало право претендовать на звание магистра «свободных наук». Вероятно, его получил и Франциск Скорина, о чем можно судить по одному из его сомотитулований в послесловии к Книге Иисуса Навина. Затем в течение нескольких лет он изучает медицину и овладевает ею настолько, что блестяще выдерживает экзаменационный диспут в Падуанском университете.

Сохранился примечательный документ, повествующий об этом событии. 5 ноября 1512 г. состоялось заседание «Коллегии славнейших падуанских докторов искусств и медицины» под председательством вице-приора Таддео Мусати. До сведения собравшихся доводилось, что «некий весьма ученый бедный молодой человек... родом из очень отдаленных стран... обратился к Коллегии с просьбой разрешить ему в качестве дара и особой милости подвергнуться испытаниям в области медицины». После этого в зал был приглашен сам претендент — «господин магистр Франциск, сын покойного Луки Скорины из Полоцка, русский», лично повторивший свое ходатайство. Коллегия не возражала, но предложила начать с предварительного собеседования, назначенного на следующий день. Франциск Скорина, говорится далее в документе, «на предложенные ему утром этого дня вопросы по медицине блестяще ответил по памяти и отверг предъявленные ему возражения; отлично аргументируя, он проявил себя наилучшим образом». В связи с этим с общего согласия он был оценен как подготовленный и достойный быть допущенным к особому экзамену по медицине. На экзамене, проходившем 9 ноября 1512 г. в епископском дворце в присутствии виднейших ученых Падуанского университета и высоких должностных лиц католической церкви, Скорина «проявил себя столь похвально и превосходно, что получил единодушное одобрение всех присутствующих ученых без исключения и был признан обладающим достаточными знаниями в области медицины». Так, в возрасте 22 лет он осуществил свою мечту овладеть высотами современных ему знаний<sup>2</sup>.

Обучаясь в различных западноевропейских странах, Франциск Скорина глубоко проникся ренессансным сознанием, которое выразилось у него в стремлении помочь своему народу возродить славу и величие прежних времен. Вместе с тем он хорошо понимал, что путь к этому лежит через просвещение, образованность, через приобщение к общечеловеческим духовным ценностям, средоточием которых тогда признавалась Библия. По примеру Лютера, чешских просветителей Скорина решает всецело посвятить себя переводу и изданию книг Священного писания на родном языке, «абы братия моя русь, люди посполитые, чтучи могли лепей разумети».



*Библия 1517–1519 гг. Титульный лист.*

На это уходит несколько лет. Скорина живет и трудится в Праге, являвшейся тогда одним из развитых центров книгопечатания. Образцом в его работе служила «Чешская Библия», изданная в 1506 г. в Венеции, хотя, несомненно, что он использовал также библейские книги на церковно-славянском языке. Первой в августе 1517 г. выходит в свет Псалтырь. После нее в течение 1517–1519 гг. восточно-славянский первопечатник издает еще 22 книги Ветхого завета, объединенные общим заглавием «Бивлия Руска, выложена доктором Франциском Скориною из славного града Полоцка, Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению».

К тому времени на Руси уже существовал полный свод русской Библии, подготовленный новгородским архиепископом Геннадием в 1498 г. Его составление было ответом на появившуюся ересь жидовствующих, критиковавших церковное вероучение с позиций ветхозаветной религиозности. Свод предполагалось издать, но вследствие ослабления ереси печатание его отложили, ограничившись простым рукописным тиражированием в трех экземплярах<sup>3</sup>.

Лишь в середине 80-х годов XVI в., когда встал вопрос об официальной восточнославянской Библии, Иван Грозный вспомнил о Геннадиевском своде и передал его для издания Константину Острожскому.

Библия Скорины вышла намного раньше и, как было сказано, предназначалась «людem посполитым». Восточнославянский мыслитель-книжник прямо ставил перед собой задачу раскрыть на материале Священного писания «седем наук вызволенных», т.е. всю совокупность знаний ренессансной эпохи — словесных и естественных. «Библия Руска» была богато иллюстрирована высокохудожественными гравюрами, в том числе великолепным портретом самого Скорины, содержала большое количество всевозможных заставок, концовок, заглавных букв, титульных листов, что делало ее настоящим шедевром полиграфического искусства.

Большую ценность имеют написанные издателем 25 предисловий и 24 послесловия к ветхозаветным книгам, раскрывающие его философско-теоретическое мирозерцание. Такими же предисловиями и послесловиями снабжены и две последние изданные Скориной книги: «Малая подорожная книжица» (1522 г.) — нечто вроде карманного молитвенника — и «Книга деяния и послания апостольская, зовемая Апостол» (1525 г.). В последней книге их соответственно 22 и 17.

После выхода «Апостола» Скорина отходит от издательской деятельности: дело требовало слишком больших средств, а ими печатник не располагал. Первое время он состоял при виленском епископе, выполняя обязанности домашнего врача, а с середины 30-х годов вновь перебирается в Прагу, где служит в королевском ботаническом саду. Умер Скорина около 1551 г.

Мировоззрение восточнославянского мыслителя характеризовалось просветительской направленностью и чисто прагматическим отношением к Священному писанию. Свои сочинения он насыщал самыми разнообразными историческими и социологическими сведениями, сопоставляя божественное и человеческое. Допустимость такого сопоставления он выводил из того, что «Бог многими и различными обычаями дает людям писма и науку», продолжая давать даже и до сего дня. «Наипервей, — пишет Скорина, — дал ест евреом рукою Моисея, раба своего, ветхий закон, потом нам, христианом, усты своими новое благовествование установил... Иные теже писма и права или уставы... его же произволением и людскими пилностями (способностями. — А.З.) пописаны были. Яко греком царь, Фороней именем, наипервей права пописал, египтяном — Меркурий Тримерист, афинеаном — Солон Философ, ляцедимоняном же — Ликург, царь их, а римляном — Нума Помпеиус, он же был ест второй по царю Ромуле. И тым тежь обычаем инии цари или люди мудрии иным народом некия книги, писма, уставы, права, науку или закон оставили суть».

В этом высказывании по существу уравнивается духовное достояние разных народов, одинаково оказывающееся результатом божественного произволения и человеческого творчества. Единственное, что отличает Библию от всякого другого «писма», это — всеобъемлющая полнота знаний, ибо в ней, согласно Скорине, заключена «вся бо Саломонова и Аристотелева, божественная и житейская мудрость». Тем самым Библия низводилась с пьедестала абсолютной богооткровенности, превращаясь в объект сугубо человеческого восприятия.

Чему же непосредственно учит Библия?

Прежде всего, отвечает Скорина, «в сей книзе всее прироженое мудрости зачало и конец; Бог-вседержитель познаван бывает». Следовательно, первое место отводится собственно теологии как «наивысшей мудрости». Она охватывает такие тайны, которые непостижимы для человека, превышают силы его ума. Скажем, вопрос о сотворении мира из ничего. Его не уразумел ни один философ; даже Аристотель говорил, что из ничего ничто и бывает. А значит, не стоит допытываться и нам, советует Скорина; лучше иметь «зуполную веру» в сотворившего мир Владыку и ожидать свершения его милостей. К числу ветхозаветных книг, особенно трудных «ко зрозумению», он относил Книгу Бытия, начало и конец Книги пророка Иезекииля и Песнь Песней; их, замечает мыслитель, у древних евреев запрещалось читать до 30-летнего возраста.

Таким образом, Скорина не посягает на веру, сохраняя за ней роль главной опоры христианского миросозерцания. Но он сужает ее границы, признавая, что познание премудрости Божией достигается не только путем прикладным, утвержденным на вере, но и путем разума. Разумный путь состоит в выявлении внутреннего смысла Священного писания, осознании его нрав-

ственно-воспитательной функции. Этим способом он пользуется довольно свободно, выражая собственные взгляды по тем или иным вопросам.

Вот, например, его интерпретация Книги Иудифи. В ней, как известно, рассказывается о том, как после смерти царя Кира на персидский престол взошел его сын Камбиз, прозванный Навуходоносором. Желая достичь еще большей власти, он вознамерился покорить окружные страны, для чего снарядил в поход воеводу Олоферна. Когда тот пришел в землю евреев и обложил город Ветилуи, ночью к нему в шатер пробралась молодая вдовица по имени Иудифь и отсекла ему голову, избавив тем самым свой народ от рабства. Скорина восторгается мужественным поступком Иудифи, показавшей, с его точки зрения, великую силу «в добрых делах и в любви отчины», без которой не может существовать ни один народ. Высокое чувство патриотизма, любви к своему отечеству восточнославянский мыслитель выразил в следующих замечательных словах: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя; птицы, летающие по воздуху, ведают гнезда своя; рыбы, плавающие по морю и в реках, чуют виры своя; пчелы и тым подобная боронять ульев своих, — тако ж и люди, игде зродилися и ускармлиены суть по Бозе, к тому ж месту великую ласку имають». Это звучит как призывный завет одного поколения другому, как мудрое наставление тем, кто ищет свое место в жизни.

Вместе с тем Скорина не ограничивается одними лишь позитивными толкованиями библейских текстов; он идет дальше, сочетая рационалистические приемы с тонкими критическими опровержениями. Например, его размышления о жертвоприношениях. Богу важно не то, какова жертва, а сама жертва. Поэтому и малая жертва годится на потребу Господу. Кроме того, замечает Скорина, Бог, установив жертвоприношения среди израильтян, сделал это не для очищения их от грехов, «а на знамя убо и на притчу приидущего времени», когда явится Иисус Христос и своей невинной кровью совершит искупление человечества. Стало быть, для христиан вовсе не обязательны жертвоприношения Богу, и они вполне могут заменить их служением собственному народу. «Тако ж и мы, братия, — пишет Скорина в предисловии к Книге Левит, — не можем ли послужити посполитому люду рускаго языка, сие мале книжки праци наше приносимо им».

Проводимые здесь идеи с несомненностью обнаруживают склонность их автора к еретическим, антицерковным воззрениям, что доказывает правоту тех исследователей, которые видели в мировоззрении восточнославянского мыслителя тесный синтез гуманистических элементов с идеалами реформационного движения.

Ренессансно-реформационными установками Скорины обуславливалось и выделение им просветительской, научно-образо-

вательной функции Священного писания. «Ту научение седми наук вызволенных достаточно», — отмечает он в предисловии «Во всю Бивлию рускаго языка», разумея при этом грамматику, логику, риторику, музыку, арифметику, геометрию и астрономию.

«Хощеши ли умети граматику, — пояснял Скорина, — или, по-руску говорячи, грамоту, еже добре чести и мовити учить, знайдеши в зуполной Бивлии, Псалтыру, чти ее. Пакли (если. — А.З.) ти ся любить разумети логику, — она же учить з доводом разознати правду от кривды, — чти книгу светого Иова или Послания светого апостола Павла. Аще ли же помыслиши умети риторику, еже ест красномовность, чти книги Саломоновы. А то суть три науки словесные. Восхощеш ли пак учитися музыки, то ест певници, премножество стихов и песней светых по всей книге сей знайдеши. Любо ли ти ест умети аритметику, еже вократце и неомылне (безошибочно. — А.З.) считати учить, четвертыи книги Моисеевы часто чти. Пакли же имаши пред очима науку геометрию, еже по-руску сказуется землемерие, чти книгу Исуса Наувина. Есть ли астрономии или звездочети — найдеш на початку книги сее о сотворении солнца и месеца и звезд... А то суть седм наук вызволенных».

В данной связи нередко высказывается предположение, что Франциск Скорина абсолютизировал ветхозаветные «седм наук» в противовес их действительным формам, пытался подменить науку Священным писанием. При этом обычно ссылаются на то, что он, имея в виду «неякии (всякие. — А.З.) книги» других народов, в предисловии к Первой книге Царств писал: «Нам теже христианом не суть тыи писма их потребны чести, но толико книги ветхаго и новаго закону, иже прилежать к нашему спасению». Однако суждение это, как видим, объясняется совершенно конкретным контекстом: Скорина говорит не об универсальности Библии вообще, а только о наличии в ней богооткровенного знания, чего нет в других книгах. Отсюда он приходит к заключению о двойственной сущности Священного писания — божественной и человеческой. «Двоякие заповеди закона, — пишет он, — телесные и духовные... Двоякая правда: Божия и человечесия. Двоякий суд: Божий и человечесий. Двоякая похвала: от Бога и от человека». Человеческие заповеди суть те же мирские знания; их содержание ограничено и зыбко, вследствие чего даже одни и те же народы в разные времена живут по разным законам. Непреходящее значение имеют только божественные заповеди, наставляющие людей на путь истины. Этим они отличаются от наук, служащих временным целям, а не вечным. А потому, подчеркивает Скорина, «мы, христиане, ведаючи все науки быти минущие, потребуем речи вечное душевного спасения». Но поскольку Библия охватывает и божественное, и человеческое, то задача состоит в том, чтобы отделить одно от другого, хотя это «трудно ест не толико нам простым, но и доктором навченым».

Желая дать читателю «Бивлии Руской» соответствующий критерий для различения в ней божественного и человеческого, Скорина останавливается на анализе ключевого понятия Священного писания — «закон». «Людьское естество, — пишет он, — двояким законом бывает справовано от Господа Бога, то ест прироженным и написаным». Врожденный закон дан человеку в сердце его и выражается в заповеди: «то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хочещи от иных имети». Поэтому всякий, имеющий разум, познает, что зло, нетерпимое от других, не должно совершаться и по отношению к другим. Любовь к ближнему — первая и главная заповедь Бога, которая должна определять все поведение человека. Однако далеко не каждый следует врожденному закону, совершая поступки, чуждые его духу. Для таких людей существуют законы писанные, каковы суть: книги Ветхого и Нового завета, кои «от Бога ест даны», а также уставы, правила святых отцов и права земские, установленные людьми. Эти законы несут на себе печать «обычаев земли, часу и месту пригожи, я ныи, не имея закритости, не к пожитку единого человека, но к посполитому доброму написаныи». Их назначение — усмирять злых, «абы добрыи межи злыми в покои жити могли». Таким образом, если врожденный закон единичен и всеобщ, выступая нравственным императивом для всех времен и народов, то законы писанные ограничены обстоятельствами их возникновения и отражают социальную сферу во всем многообразии ее проявлений. Соответственно они бывают посполитыми (т.е. общенародными, государственными), языческими, царскими, рыцарскими или военными, городскими, морскими, купеческими и т.д. «А все тые права Божий закон в себе замыкает», — резюмирует Скорина, утверждая право человека на личностное восприятие Священного писания.

Отсюда ясно, что восточнославянский мыслитель не только не подменял мирские науки Библией, но само содержание последней он превращал в простой свод исторически складывавшихся представлений и правовых понятий людей разных эпох. Хотя они возникали «по произволению Бога», их сущность оказывалась всегда локализованной, пригодной только для определенных условий. Поэтому Бог с самых первых времен давал и продолжает давать все новые и новые законы, свидетельствуя тем самым о незавершенности и неполноте богооткровенной истины. Скорина выступает против канонизации Библии, превращения ее в объект слепой, нерассуждающей веры. И то, что он находит в ней «седм наук вызволенных», делает совершенно очевидным, с одной стороны, стремление книжника еще больше универсализировать Священное писание, а с другой — дать законное обоснование развитию просвещения, знаний. Это вело к секуляризации мышления, освобождению его от оков церковной ортодоксии и догмы.



Франциск Скорина, говоря словами Нестора Летописца, вспахал поле мудрости и засеял его зерном истины. Плодами его стали прежде всего «прелести и забобоны еретические», т.е. различные антицерковные учения, на почве которых широко развернулась просветительская и гуманистическая традиция.

Видным представителем западнорусской просветительской традиции был также Симон Будный (ок. 1530–1593), автор знаменитого Катехизиса и других сочинений на русском и польском языках. Его мировоззрение самым тесным образом связано с наследием Скорины, давшим ему направление и ориентиры духовных исканий. Это выразилось и в критическом отношении Будного к Священному писанию<sup>4</sup>, и в требовании всеобщей веротерпимости, характерной для умонастроения скоринианства. «Я не вижу причины, — доказывал он, — почему противоположные мнения могут помешать сотрудничеству людей». Без споров и дискуссий не бывает истины. Нельзя выслушать только одну сторону. Надо, по обычаю Александра Великого, считаться и с противоположным мнением.

Вероятно, уже во время обучения в Краковском университете Будный перешел в протестантизм. В 1558 г. он стал проповедником кальвинистского собора в Вильне. Через два года его переводят пастором в Клецк, где он написал свой Катехизис<sup>5</sup>, изданный в 1562 г. в Несвиже.

Из Катехизиса Будного видно, что он отвергал поклонение иконам. На вопрос, как нужно понимать вторую заповедь: видеть ли в ней запрещение делать только идолов или нет, он отвечал: «Не токмо ложных богов образа Бог творити заповедует, но и своего, и ангельских, и человеческих, паче же святых, понеже убо явственню речь ни всякого подобия». Кроме поклонения иконам, Будный не признавал также молитвенного обращения к святым, иночества. По его словам, истинная вера «запрещает в пещеры лести, между звери в пустыне бегати, яко мнихи творят».

Примечателен Катехизис и тем, что в нем значительное внимание уделяется светским проблемам, в частности вопросу об отношении господ к подданным. Каждый «господарь», согласно Будному, — царь ли это, боярин, мещанин или просто глава семьи, — обязан заниматься воспитанием своих подданных, «учити правдивые веры». А что мы видим в действительности? — восклицает он. «Вси на иное ся удали, абы великие доходы имели, а потом, на убогих вымучивши, на непотребные речи утраты безмерные ведут; инший на собаки покладает, инший на непотребное будованье, инший на шаты збыточные (дорогостоящие одеяния. — А.З.), инший на пианьство або на строе, або на похлебцы, або на игрю, а инших речей не годиться и говорити. А тое все от поту або радней крови убогих людей мусить господарь або силоу, або хитростию вылупити».

Обсуждается в Катехизисе и вопрос о войнах. Будный разделяет их на справедливые и несправедливые. Последние ведет

только «тыранн или мучитель», преследуя свои корыстные цели. «...Такое войны служити христианину не годиться, бо таковая война ест розбой». Зато «з доброю совестью» ему надлежит участвовать в справедливых войнах, которые «не для гордости, не для лакомства, але для обороны пределов своих король или княз оружие противу врагом своим берет...» Таким образом, Будный не ограничивается абстрактной проповедью любви к ближнему, подобно большинству еретичествующих книжников его времени; он придает этому евангельскому принципу вполне осязаемый земной смысл и бесстрашно выступает за его претворение в жизнь.

Катехизис и особенно появившееся вслед за ним другое сочинение Симона Будного — «Об оправдании грешника перед Богом» — выявили его полное безразличие к ортодоксальной религиозности. Это привело к тому, что кальвинистским собором 1566 г. он был объявлен еретиком. Будный порывает с кальвинизмом и сближается с антиринитариями, завоевывавшими все большее влияние на Украине и Белоруссии<sup>6</sup>.

Это было обусловлено прежде всего ростом эксплуатации и закабаления народных масс. Западнорусские феодалы в союзе с польской шляхтой к началу XVI в. усилили натиск на права крестьянства, добиваясь прикрепления его к земле и закрепощения. Их усилия принесли желанный результат, и барщинные работы, повинности крестьян с каждым годом делались все тяжелее. В 1520 г. на сейме было официально утверждено постановление об обязанности крестьян работать один день в неделю на помещика, что повлекло за собой массовое бегство крепостного люда на Дон, Запорожье и другие места. Из документов тех лет явствует, что нередко безлюдели целые селения — несмотря на самые строгие правительственные меры. Народ стихийно сплывался для борьбы за свое национальное освобождение, свою волю.

От светских феодалов не отставали и духовные, добивавшиеся, как правило, пастьерского сана вследствие широко практиковавшейся симонии — купли и продажи высших церковных должностей. Зачин в этом деле принадлежал самим польско-литовским государям, пользовавшимся правом «подаванья столиц и всех хлебов духовных», по которому за митрополичье и епископские места взимались крупные денежные и иные подношения, так называемые «челомбитья». Обычными были продажи одних и тех же мест разным лицам, а часто еще и занимаемых другими лицами, в расчете, так сказать, на инициативу самих претендентов. Это приводило к бесконечным распрям и столкновениям в церковной среде, вызывая серьезное неудовольствие не только со стороны мирян, но и духовенства. Наиболее раннее осуждение права подавания содержится в актах Виленского собора 1509 г. «Некоторые в нашем законе, — говорилось в них, — презирая отеческое предание и заповеди, ради мирской славы и властительства, покупают себе, еще при жизни епископов, их

кафедры и принимают эти кафедры без совета и согласия митрополии и епископов и без осмотра и избрания от князей и панов нашего греческого закона»<sup>7</sup>.

Право подавания, служившее источником разнообразных церковных злоупотреблений, способствовало также образованию особого слоя высших иерархов, оторванных от православной массы и видевших опору в поддержке королевской власти. К ним с опаской относилась национальная аристократия вроде князей Острожских, не без основания рассматривавшая их в качестве ближайших соперников в борьбе за всевозможные «привилеи» и льготы; их ненавидели и презирали простолюдны. Последнее обстоятельство, судя по всему, особенно осложняло их положение<sup>8</sup>. Именно «раскол» высшей церковной иерархии и мирян, имевший в своей основе совершенно отчетливый классовый интерес, привел к тому, что церковные верхи пошли по пути тайной подготовки православно-католической унии.

Низы же, по словам Ивана Вишенского, «все поеретичели», повсеместно переходя либо в различные протестантские секты, либо принимая реформационные, рационалистические учения. Из числа последних на украинско-белорусских землях особенное распространение получил антитринитаризм, усиливаемый воздействием польского социнианства и новгородско-московских ересей XV—XVI вв.

Антитринитарии ставили во главу веры человека его разум, отрицали большинство церковных обрядов и таинств, отвергали божественную сущность Иисуса Христа. Они говорили, что Бог един — Отец, Иисус же Христос — обыкновенный человек, родившийся от Девы Марии, живший телесно, как и все люди, но благодаря чистой вере и крестным страданиям сделавшийся Сыном Божиим, избранником Всевышнего. В земной своей жизни он следовал во всем воле Божьей и совершал чудеса, за что удостоился божеского поклонения и призывания. Поэтому они не признавали ни предвечное существование Христа, ни его искупительную жертву, а только верили в то, что он указал людям путь спасения. Им казалось бессмысленным учение о первородном грехе и предопределении; с их точки зрения, человек смертен, но становится участником вечной жизни, следуя примеру Христа, т.е. свершая добрые дела в силу искренней любви к ближнему. Антитринитарии отказывались почитать святых и иконы, отвергали Священное предание, сохраняя в неприкосновенности лишь крещение и причащение, которые они считали простыми обрядами и совершали только над взрослыми. Первое — в ознаменование своей веры в Иисуса Христа, второе — в воспоминание смерти и воскресения Сына Божия. Не являлась для них обязательной и церковная иерархия, ибо, с их точки зрения, учить может всякий, кто способен к этому и отличается высокой нравственностью. Все это давало церковным обли-

читателям повод называть украинско-белорусских антитринитариев «детьми Ариевой веры», возводя таким образом их учение к одной из наиболее последовательных и воинствующих раннехристианских ересей.

Анонимный южнорусский стихотворец XVI в., обвиняя антитринитариев в том, что они «троического света лучу отринули и себе в неверство бездни низринули», призывал их:

Оставьте корабль неверия полны,  
Которого бурит всегда ветер греховны.  
Да тишине Христовой явитесь ныне,  
Сподобит вас Христос своеи благостыне<sup>9</sup>.

Своего высшего подъема движение антитринитариев на украинско-белорусских землях достигает во второй половине XVI в. Оно выдвигает таких замечательных деятелей, как Василий Тяпинский, Павел из Визны, Якуб из Калиновки, Павел из Гонендза и др.

Большим авторитетом пользовался и Симон Будный, несмотря на умеренность своих социально-политических взглядов. Поселившись после Клецка в Заславле, недалеко от Минска, в имении пана Гебовича, у которого он состоял пастором, мыслитель с новой силой разворачивает свою литературную деятельность. В 1572 г. он на польском языке издает Библию, а еще через два года — Новый завет с пояснениями.

Будный по своему усмотрению изменял порядок Евангелий, сокращал или расширял их содержание. (В частности, он собрал 26 аргументов, доказывающих, что Иисус Христос был простым человеком, рожденным от Марии и Иосифа.) Для теологических размышлений Будного была характерна натурализирующая тенденция, особенно проявившаяся в его комментариях к Новому завету. Так, он отрицает загробное воздаяние и личное бессмертие, а само представление о них рассматривает как угрызение совести. Вера в загробный мир предстает у него простым выражением человеческого страха, на котором христианство основывает свою нравственность. На его взгляд, не страх перед будущим наказанием и не надежда на райское блаженство должны определять содержание морали, а только разумное и естественное стремление человека к добродетельной жизни. В этом отношении он пошел дальше Скорины, совершенствуя его этические принципы. Как справедливо отмечает С.А.Подокшин, «если Скорина отвергал в качестве регулятора нравственности человека лишь официальную церковь, то Будный в сущности отнимал это право уже у религии в целом»<sup>10</sup>.

Таким образом, Симон Будный, натурализируя теологические догмы, создавал канал для секуляризации духовной культуры и выработки светских политико-идеологических представлений.

Наибольший интерес у мыслителя вызывал вопрос о назначении государства, который он обстоятельно исследовал в своем трактате «О светской власти» (1583 г.).

Обращение Будного к этой теме было продиктовано проповедью Петра из Гонендза, выступившего с призывом к христианам, т.е. антитринитариям, не занимать никаких государственных должностей. Он требовал также, чтобы те из них, кто находится у власти, не были допускаемы к причастию. С его точки зрения, всякая власть является языческой, поэтому лица, занимающие посты, недостойны быть членами Божьей церкви и общества праведных; они не имеют ничего общего ни с Богом, ни с Христом. Учение Петра из Гонендза нашло достаточное число последователей среди западнорусских антитринитариев, не говоря уже о польских и литовских, что, естественно, вызвало тревогу у умеренных представителей реформационного движения, возглавляемых Симоном Будным.

Сознавая правоту Петра из Гонендза в части критики им непосредственных злоупотреблений светской власти, Будный тем не менее признает ошибочным его отрицательное отношение к государственному управлению вообще. Он подходит к делу с диалектических позиций. «Не следует, — пишет Будный, — серьезному человеку ни в чем быть поспешным. Если в общине появится что-то такое, что покажется делом новым или негодным, не следует его сразу принимать или отбрасывать». Прежде всего, рассуждает Будный, верующих возмущает то, что представители власти вопреки заповедям Христа посягают на их религиозные убеждения, всячески притесняют и разоряют бедных. Разумеется, такие «господари» не заслуживают послушания. Однако из-за того, что есть жестокие властелины, не перестает быть необходимой сама власть. Ведь и среди учителей правой веры немало плохих и слабо наученных, но разве вследствие этого она теряет свою истинность? Стало быть, «власть — дело хорошее, нужное и полезное», и ей нужно оказывать должное послушание. Непокорство власти допустимо лишь в том случае, если какой-нибудь король или должностное лицо прикажет верующим сделать что-либо против Бога или слова его; «тогда скорее следует принять смерть, чем слушать их».

Остановившись далее на обязанностях христианского короля, Будный в своей диалектической манере, примиряя противоположности, набрасывает целую программу его деятельности. Так, он «должен быть не таким, как языческий», т.е. не требовать, чтобы все ему поклонялись и боялись его, не желать ларей, полных золота, серебра, драгоценных камней и других дорогих вещей. В то же время он может иметь все это, только не «путем отягощения подданных», ибо «христианский король должен стремиться не к своей пользе и удовольствию, а к благу Речи Посполитой, к удовлетворению нужд граждан земель своих». Соответственно, он должен управлять один, но будет разумней, если ок-

ружит себя людьми умными и учеными, хорошо разбирающимися в законах. Необходимо учиться и самому королю. Он обязан читать и Библию, и языческие книги, в особенности древних и новых историков, ибо «кто не знает, что происходило в мире в прошлом, всегда останется юнцом».

Очерченный Будным образ христианского короля примечателен своей близостью к идеалу просвещенного монарха, который вдохновлял позднее, в XVII–XVIII вв., западноевропейских и русских просветителей. Подобно им на первое место он ставил сочинения Платона и Аристотеля, выверяя по ним истинность собственной социологической теории.

Белорусский мыслитель опережал свое время, поэтому его сочинения враждебно встречались представителями всех церквей — и католической, и православной, и протестантской. «Не дай Боже, чтобы кто-нибудь из верующих христиан был согласен с Будным», — заявлял его современник иезуит Вуйек. Православные теологи ставили его в один ряд с такими личностями, как Ян Гус и Мигель Сервет.

Учение Симона Будного составило целую эпоху в развитии западнорусского реформационного движения, вобрав в себя все лучшее, что было создано белорусской мыслью, начиная с Франциска Скорины. Оно также имело много общего с учением одного из наиболее радикальных русских еретиков середины XVI в. — Феодосия Косого, страстного борца за свободу и единство восточнославянских народов.

## Примечания

1. Цит. по: *Дзюба Е.Н.* Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русскими и белорусами (вторая половина XVI — первая половина XVII в.). Киев, 1987. С. 16.
2. *Подокшин С.А.* Франциск Скорина. М., 1981. С. 69–70.
3. *Невострюев А.К., Горский А.В.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 1. Священное писание. М., 1885. С. 137.
4. «Необходимо, — писал Будный, — подвергать испытанию все, с чем вы имеете дело. В противном случае мы не только не избавимся от заблуждений, но еще больше погрязнем в них».
5. Полное название — «Катехизис, то ест наука стародавняя христианская от светого писма, для простых людей языка рускаго, в пытаниях и отказах собрана».
6. Об этом очень выразительно писал князь Константин Острожский владимирскому епископу Ипатию Поцею: «Люди нашей религии не заступаются за церковь Божию и за веру свою старожитную, но еще сами насмеваются над ней и в различные секты убегают». При чем, как подчеркивается в другом источнике, «не по одному, але громадами».
7. Деяние Виленского собора // Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. Ст. 8.

8. Об этом свидетельствует гневное признание Ипатия Поцея: «Не думаю, чтобы нашелся человек-христианин, который бы не тронулся той горькой обидой, какую терпим мы, русские владыки, — и от кого же? От простых, посполитых людей, ремесленников, которые, покинув свое ремесло: дратву, ножницы и шило — и присвоив себе власть, приличную в церкви одним лишь пастырям, неуважительно обращаются с самым словом Божиим: по-своему его переиначивают, извращают и на свои богохульные и еретические выдумки выворачивают, своих законных пастырей бесчестят, позорят и клеветуют на них».
9. Цит. по: Щеглова С.А. *Вирши праздничные и обличительные на ариан конца XVI — начала XVII в.* // Памятники древней письменности и искусства. М., 1913. Т. 32. С. 78.
10. Подокшин С.А. *Франциск Скорина*. С. 173.



## Ревнители истины Феодосий Косой

*...Все людие едино суть у Бога, и татарове,  
и немцы, и прочии языцы.*

Феодосий Косой

- ❖ Восточнославянские и западноевропейские ереси
- ❖ Московские антитринитарии
- ❖ Учение Матвея Башкина
- ❖ Феодосий Косой в Москве и в Литве
- ❖ Учение о «самобытии» мира
- ❖ Отрицание церковных догматов и обрядов
- ❖ Осуждение светской и церковной иерархии
- ❖ Народный гуманизм Феодосия
- ❖ Влияние «нового учения» на идеологию крестьянских выступлений





Характерный для позднего Средневековья кризис феодализма вызвал мощную волну народных выступлений, направленных на низвержение господствующего строя. Их идеология отличалась значительным многообразием форм, представлявших, однако, преимущественно богословские ереси. В.И. Ленин в данной связи отмечал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития...»<sup>1</sup>

В Средние века это обуславливалось всеобщим усилением христианской церкви. Она не только давала теологическое освящение светской, государственной власти, но и, владея почти в каждой стране приблизительно третьей частью всех земель, обладала огромным преимуществом внутри феодальной организации. В такой обстановке общественное сознание оказывалось всецело подчиненным религии, и первые проблески социальной оппозиции неизбежно наполнялись еретическим содержанием. По определению «Семи партий» — свода законов XIII в., «еретики — это те безумцы, которые стараются извратить слова Господа нашего Иисуса Христа и дать им другой смысл... противоположный тому, который был дан им святыми отцами, и в который верит святая римская церковь, и который она велит хранить». Оппонируя церкви, еретики требовали «восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений»<sup>2</sup>.

Несмотря на существенные различия в общетеологических подходах, еретическая идеология и на Руси, и на Западе заключала в себе одни и те же тенденции — критику социальных и духовно-нравственных пороков феодальной системы, отрицание официальной церковности и ее вероучения. Вместе с тем в своем большинстве позднесредневековые христианские ереси находились в преемственном отношении к болгарскому богомилству. Последнее было воспринято на Руси еще стригольниками, а от них отчасти перешло к московским антиринитариям. В католических странах богомилство отразилось на учениях катаров и вальденсов XII–XIII вв., а также близких к ним альбигойцев, движение которых охватило всю южную Францию. «...Славянские апостолы попа Богомила и его последователей, — писал П.Л. Лавров, — несли на Запад “крещение Духом Святым”, или *consolamentum*, отречение от собственности, проповедь народной религии на народном языке, священных книг, доступных всем, и строгого аскетизма. Славяне вызвали на Западе религиозное движение, которое на время угрожало всему строю католической и феодальной Европы»<sup>3</sup>.

Так, на почве богомильского «революционаризма» сложилась яркая ересь Иоахима дель Фьоре (Иоахима Флорского, 1132–1202). Сравнительно с другими средневековыми ересями учение Иоахима отличается наибольшей «теоретичностью», хотя, разу-

меется, главное в нем, говоря словами Ф.Энгельса, «не сама теория, а сопротивление авторитету церкви»<sup>1</sup>. Важнейшей его частью, призванной обосновать радикальные выводы Иоахима, служит «философия истории». В ней проводится общехристианский взгляд на историю человечества как проявление миротворящей воли Бога, однако само Божество рассматривается не как неизменное, а как развивающееся и совершенствующееся начало. Соответственно и человеческая история оказывается не периодом обреченного ожидания конца света, но процессом поступательного движения, которое должно привести к торжеству совершенного миропорядка, мира и правды на земле. Она разделяется на три этапа, или «статуса», по числу лиц христианской Троицы. Каждому лицу присваивается своя ступень откровения: Ветхий завет — это откровение Бога-Отца, Новый — Бога-Сына, а в будущем должно воплотиться откровение Святого Духа. Таким образом, смена откровений выступает здесь как своеобразная смена исторических эпох.

Историософия Иоахима в корне подрывала здание христианской церкви и ее вероучение. История у него не застывала в оцепенении перед концом света, и сам Христос не являл собой венец богооткровения. Человечество обрело новую перспективу своего земного существования, в которой отказывало ему христианство, перспективу, связанную с прогрессивным восхождением от страха и принуждения — к любви, от рабства — к свободе. Первый статус мира, утверждал Иоахим, воплощается в рабском служении, второй — в сыновнем послушании, третий — в свободе. Первый есть статус рабов, второй — сынов, третий — друзей.

Религиозная оболочка, охватывавшая учение Иоахима, не могла ввести в заблуждение ни церковных иерархов, объявивших на Латеранском соборе 1215 г. еретическим и безумным его толкование догмата Троицы, ни «простаков и невежд», как по библейскому выражению называли себя последователи плебейско-крестьянских ересей. В иоахимизме народные низы находили свой реальный общественный идеал, вдохновлявший их на борьбу и вселявший уверенность в скорой победе.

Не менее радикальной сущностью обладали и восточнославянские ереси. О новгородских стригольниках, например, митрополит Филипп прямо заявлял, что они, «копячась в сонмы, да поостраются на многая стремления и на великая земли неустроение, на тишину, хотячи ввести мятеж велик и расколу в святей Божией церкви».

Примечательной особенностью восточнославянских ересей была их сращенность с просветительско-ренессансными явлениями, с возрожденческим гуманизмом. Высокая образованность московских антитринитариев конца XV — первой половины XVI в. признавалась даже их противниками. Из посланий Геннадия Новгородского известно, что в их среде обретались такие «ерети-

ческие» книги, как особая псалтырь, именуемая в литературе «Псалтырью жидовствующих», «Аристотелевы врата» — сочинение, излагающее наставления, будто бы данные Аристотелем Александру Македонскому, «Шестокрыл» — астрономические таблицы, по которым предсказывали небесные явления.

Кроме того, у них имелись сочинения по логике: «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авиасафа». В первой давалось разъяснение терминов логики, перечислялись виды суждений, различались прилог — утвердительное суждение и уем — отрицательное, обсуждалась проблема силогистического мышления. В «Логике Авиасафа» содержалась характеристика основных источников познания, давалось подразделение логики на отделы. Переводчики трактатов много потрудились над созданием древнерусской логической терминологии; таких терминов было зафиксировано около 150. Некоторые из них перешли в позднейшие труды по логике, вошли в академическую философию XVII в.<sup>5</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 изяществу и невежеству». По мере умножения рода человеческого стала возрастать в людях злоба, от которой «изнемогаша человецы». Тогда Бог «милосердова о человечестве роде, не хотя оставити в забвении своего создания человека рода, но всю на разум приводя и на спасение... благоволи на се состроити 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 удаляются от Бога»<sup>6</sup>. Следовательно, по логике антиринитариев, не Сын Божий спасает человечество, а грамота, знание.

Прославление еретиками разума свидетельствовало о пробуждении в московском обществе конца XV — начала XVI в. стремления к образованности, просвещению. Проблема грамоты приобретала широкое культурно-историческое значение, способствовала подрыву основ православной ортодоксии.

Усиление гнета и эксплуатации народных масс, вызванное укреплением самодержавия в середине XVI в., привело к новой вспышке еретических брожений в Московской Руси. Критика церкви перерастает в критику феодализма вообще, приобретает открыто политический характер.

В этом красноречиво убеждает учение Матвея Башкина. Открылось оно при следующих обстоятельствах. Однажды он пришел на исповедь к священнику Благовещенского собора в Москве Симеону и попросил его растолковать некоторые места Священного писания. Тому это показалось подозрительным, и он донес на него духовнику царя Сильвестру. Дело дошло до Ивана Грозного, который велел схватить Матвея и держать под своими

палатами в подклете. Башкин долго не сознавался в ереси, выдавая себя за православного христианина. «Но нетерпя Бог злоначинание, — отмечается в летописи, — попусти на ниво гнев свои, нача бесноватися, зле мучим от него, и язык свой долу извесившу, и на много время так мучим, кричаше разными гласы, и по мучении злую свою ересь и нача исповедати»<sup>7</sup>. Во время пыток он проговорился и о своих единомышленниках.

Выяснилось, что Башкин отвергал холопство. Ссылаясь на «Деяния апостолов», он учил, что весь христианский закон заключается в словах «возлюби ближнего своего как самого себя». Христос, доказывал он, всех называл братьями, а мы держим у себя рабов — «кабальных, нарядных и даже полных». «А я де, — говорил Башкин 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>8</sup>.

Оказалось также, что Матвей Башкин, во-первых, считал Иисуса Христа неравным Богу-Отцу и на этом основании отвергал таинство причастия; во-вторых, отрицал соборную апостольскую церковь, называя церковь только союз единоверцев; в-третьих, не почитал икон и ни во что не ставил церковное покаяние; в-четвертых, объявлял баснословием жития святых и «отеческие предания», игнорировал постановления вселенских соборов; наконец, в-пятых, ложно толковал «Апостол же и Евангелие». Таким образом, ересь Башкина характеризовалась значительным радикализмом, выражая в этом отношении антифеодальные и антицерковные настроения крестьянских масс.

Вершиной еретической мысли в Московской Руси, итогом идейных исканий народных оппозиционных движений всего восточнославянского общества явилось «новое учение» Феодосия Косого.

О жизни самого Феодосия известно, что он был холопом московского боярина. Бежав из кабалы, он принял постриг в одном из нестяжательских монастырей на Белозерье, настоятелем которого был 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 своеи ереси учити и иныя», т.е. мирян. В 1554 г. Феодосий был схвачен и предан суду церковного собора. Однако ему с двумя единомышленниками удалось бежать из-под стражи и обратиться в Литовское государство. Здесь он продолжал смело и энергично проповедовать свои идеи «и многие съвратиша от православной веры в свою прелесть». Оценивая итоги деятельности «московского утеклца», Зиновий Отенский констатировал: «Тщится диавол ввести в мир отступление от Бога... и убо Вос-

ток весь разврати Бахметом, Запад же Мартином немчином, Литву же Косым»<sup>9</sup>. То, что Феодосий Косой поставлен в один ряд с пророком Мухаммедом и Мартином Лютером, свидетельствует о широком распространении «нового учения» в восточнославянском обществе.

Примыкая по своим убеждениям к линии новгородско-московского антитринитаризма, Феодосий Косой выступал за признание абсолютной трансцендентности Бога. Он не может отождествиться ни с какой материальной формой, в том числе человеческой. Именно по этой причине, согласно Феодосию, тварное бытие обладает относительной самостоятельностью. Все, что ни есть в мире, происходит из соединения «стихий» — воды, огня, воздуха и земли. Сами эти стихии являются порождениями божественной силы и существуют изначально. Они обладают способностью к изменениям, поскольку наделены внутренней активностью — «страстью». Благодаря движению стихии сочетаются друг с другом, давая начало вещам. Но это невозможно без вмешательства Бога. Ведь сами по себе стихии во всем противоположны и «губительны суще». Чтобы сохранить «самобытие» мира, Бог уравнивает их качества. «Явлено же убо есть, — приводит рассуждение Феодосия Косого Зиновий Отенский, — яко есть сила кая, возбраняющая супротивления их, возмогающая соблюдати сих от губительства самех от себе их, и уравнивающая мирно сия на состояние движимым. Сия же сила единого безначального Бога действо есть, от него же и бытие имуть». Таким образом, в учении Феодосия Косого вырисовывалась схема деистического мирозерцания, открывавшего выход в сферу натурфилософии и онтологии.

Из идеи абсолютной трансцендентности Бога Феодосий Косой выводил все свои еретические постулаты. Один из них касался отрицания божественности Христа. Для него он такой же человек, как и все люди. Зачем Богу «ражаться», если он и без того всемогущ. Зиновий Отенский, по его словам, «вострепетах весь от ужаса», когда услышал от последователей Косого мнение их учителя: «И рассуждает 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». Аргумент, что и говорить, излишне натуралистичен, зато вполне очевиден и понятен: Бог един, Христос же — просто человек, «ходатай Богу и человеком».

С признанием человеческой сущности Христа связаны все другие антицерковные постулаты Феодосия Косого. Прежде всего, ссылаясь на Новый завет, он объявлял незаконным существование церковных храмов: «...в церкви камены приходите, а того в Евангелии и Апостоле не писано... Не подобает церквам ныне бывати, по разрушении древняя церкви. Ныне не церкви сия създаны, но кумирницы суть и златокузницы».

Не подобает, учил далее Феодосий, почитать иконы: «И иконы тож дел рук человеческ: очи имуть и не видяты, 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». О молитвах он выражался так: «Несть потреби молитвы творити, молитва оное едино, еже от неправды отступити, и яко Бог сердца чиста токмо истязуеть, а не молитвы». 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>10</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 разум.

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.

«Новое учение» Феодосия Косого было действительно 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 религию: 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 истолковании основ вероучения, придавая ему черты совершенно рациональной системы. Ведь евангельскую веру он рассматривал исключительно в качестве «духовного разума», т.е. попросту подменял ее человеческим разумом, превращал откровение в нечто безусловно единое и общезначимое. Именно из идеи универсальности, общезначимости божественного откровения Феодосий Косой выводил принципиальное заключение о равенстве всех людей и всех народов. «Вся веры, иже суть во всех языкох, яко вси людие едино суть у Бога, и татарове, и немцы, и прочии языцы».

Феодосий Косой смело бросил клич всем «срабным» — братьям по неволе — подняться на борьбу, разрывая путы обособляющих народы религий и вер. Он и его единомышленники совершенно вправе считаться предтечами крестьянских восстаний в России XVII и XVIII вв.

## Примечания

1. Ленин В.И. Проект программы нашей партии // Полн. собр. соч. Т. 4. С. 228.
2. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 362.
3. Лавров П.Л. Роль славян в истории мысли // Историографические исследования по славяноведению и балканистике: Сб. статей. М., 1984. С. 332–333.
4. Архив Маркса и Энгельса. М., 1948. Т. 10. С. 300.
5. Симонов Р.А., Стяжкин Н.И. Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая логика» и «Логика Авиасафа» // Филос. науки. 1977. №5. С. 132–143.
6. Цит. по: Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960. С. 72–73.
7. Цит. по: Садковский С. Артемий, игумен Троицкий. М., 1892. С. 15–16.
8. Цит. по: Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. СПб., 1911. С. 687.
9. Зиновий Отенский. Истины показание к воспросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 48–49.
10. Феодосий подвергал критике и другие церковные таинства и обряды: культ Богородицы, святых, священство, причащение, покаяние, поклонение кресту и т.д.



## 15

# Московские эмигранты

## Андрей Курбский

## Артемий Троицкий

*Всяк, искусився словесных и делательных, совершен есть. А всяк, совершенный во учениях словесных и свидетельствованный в делах добрых, уже искусен.*

Андрей Курбский



- ❖ **Московская эмиграция в духовной жизни Западной Руси**
- ❖ **Иван Федоров**
- ❖ **Просветительская деятельность Андрея Курбского**
- ❖ **Античность в историософии Курбского**
- ❖ **Историко-философские «сказы»**
- ❖ **Учение о двойственной сущности ума**
- ❖ **Трактат о силлогизмах**
- ❖ **Роль Курбского в развитии школьного образования**
- ❖ **Артемий Троицкий и борьба за укрепление православия**
- ❖ **Свобода воли и нравственное совершенствование личности**
- ❖ **Концепция «тричастного разума»**



В Литву и Польшу бежали не одни только еретичествующие монахи и ищущие волю холопы, вроде Феодосия Косого и его сподвижников. Эмигрантами становились и лица известные, близко стоявшие к высшим духовным чинам, а нередко и к самому царю.

Таким «утеклецом», в частности, был Иван Федоров, московский первопечатник. Казалось, все в его жизни предвещало удачу: по поручению самого Ивана Грозного и митрополита Макария он вместе со своим товарищем Петром Мстиславцем наладил в Москве типографское дело и в 1564 г. издал первую печатную книгу на Руси — Апостол. Вскоре появился и Часословец, вышедший двумя изданиями.

Деятельность первопечатников встретила крайне враждебное отношение со стороны феодально-охранительных кругов, воспринявших унификацию богослужебных книг как прямое отражение политики государственной централизации. Им пришлось претерпеть немало обид «от многих начальник, и священноначальник, и учитель», которые, как писал Иван Федоров, «на нас зависти ради многия ереси умышляли, хотячи благое в зло превратити, и Божие дело вконец погубити». Не желая подвергать опасности свою жизнь, первопечатники бежали в Литву, где по приглашению гетмана Ходкевича поселились в его имении Заблудове. Там они в 1569 г. издали Учительное евангелие, а через год — Псалтырь с Часословцем.

Однако в 1572 г. им пришлось оставить и Заблудов. Петр Мстиславец направился в Вильно, где на средства богатых купцов Мамоничей основал собственную типографию, а Иван Федоров переселился на Украину — сначала во Львов, а затем в Острог.

Причина их разлада с Ходкевичем трактуется в литературе по-разному; на наш же взгляд, главным камнем преткновения была установка гетмана на продолжение издательских традиций Скорины и Будного. Как явствует из его предисловия к Учительному евангелию, Ходкевич по примеру белорусских просветителей хотел «выразумения ради простых людей» перевести эту книгу на «простую молву», но московские печатники, следуя советам ортодоксальных книжников, вроде старца Артемия, настояли на ее издании «со старых нарочитых, или паче Максима Философа переводов». Это позднее послужило поводом для Симона Будного выступить с резкой критикой московских богослужебных книг. В своем предисловии к Новому завету (1574 г.) он иронически заметил, что для их исправления «мало... голов Ивана Федорова и Петра Тимофеева Мстиславца»<sup>1</sup>.

Эти различия во взглядах на язык богослужебной литературы выражали существование двух моделей восточнославянского просвещения: общемосковской, бравшей за основу духовного процесса старославянский, церковный язык, и собственно западнорусской, ориентировавшейся на язык простонародный — «по-

сполитого люда». Оба подхода в принципе были равно необходимы для того периода и выражали две исторически прогрессивные тенденции: стремление к возрождению единства восточнославянского общества, с одной стороны, и становление ранненациональных связей, рост этнического самосознания русского, украинского и белорусского народов — с другой. Но крайне важно, как нам представляется, что среди украинских и московских просветителей преобладала первая тенденция, тогда как белорусские просветители преимущественно делали акцент на второй.

На Украине Иван Федоров издал Львовский Апостол и Азбуку (1574 г.), «Книжку собрание вещей нужнейших» (1580 г.) — алфавитно-предметный указатель к Новому завету, Псалтырь и Новый завет (1580 г.), а также немало разного рода учебных текстов на старославянском и греческом языках. Самым крупным, наиболее представительным и известным его изданием этого периода была Острожская Библия (1581 г.), по существу подводившая итог целой эпохе развития восточнославянской книжности.

Просветительская деятельность Ивана Федорова находилась в центре внимания всех московских эмигрантов Речи Посполитой; но более других ему оказывал помощь и содействие князь Андрей Михайлович Курбский (1528–1583).

Курбскому было 36 лет, когда он после многолетней воеводской службы бежал в Польшу, спасаясь от немилостей Ивана Грозного, казнившего приверженцев Сильвестра и Адашева. Около 20 лет прожил князь на чужбине, так и оставшись в душе убежденным москвитом, «в странстве пребывающу между человеки тяжкими и зело негостелюбными, и к тому в ересях различных развращенми». Хотя он получил от короля Сигизмунда Августа немалые земельные угодья на Волыни и в Литве, тем не менее никогда не чувствовал себя вполне владельцем-вотчинником, поскольку права его на поместья не были утверждены Вольным сеймом — высшей судебной инстанцией Речи Посполитой. Ему приходилось вести бесконечные тяжбы с соседями-феодалами, к тяжбам впоследствии присоединились семейные неурядицы. Словом, по откровенному признанию близко знавшего его современника, во все время жизни на Волыни он «бых объят жалостию и стесняем отовсюду уньнием»<sup>2</sup>.

Однако, несмотря ни на что, Курбский едва ли не с первых дней эмиграции посвящает себя литературно-переводческой деятельности. В своем имении Милянковичах он собрал большую библиотеку латинских, греческих, славянских и польских книг. «Аз же не токмо Василия Великого всю книгу купих, — делился он в одном из писем, — но иных некоторых учителей наших: все оперы (тома. — А.З.) книги Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Кирилла Александрийского, Иоанна Дамаскина и кронику некую ново з грецка на латынске преложенную, зело потребную и премудрую...» Знал Курбский и сочинения идеологов реформационного движения — «Меленктона Филиппа и Лютера

Мартина, и учеников его Цвинглиянина, Кальвина и протчих». Наконец, ему хорошо были известны издания Франциска Скорины, о которых он писал, что они «преведены... с препорченных книг жидовских и что Библии Лютеров перевод согласующ по всему Скориным библиям».

Главной своей задачей Курбский считал исправление старых и перевод новых патристических сочинений. При этом он не ограничивался восточнохристианскими отцами церкви, но переводил также латинских «учителей» — Тертуллиана, Иеронима, Амвросия Медиоланского.

Необходимость новых переводов патристической классики Курбский мотивировал тем, что на славянском языке отсутствуют аутентичные издания. В предисловии к «Новому Маргариту» Иоанна Златоуста он объяснял свою программу так: «...Иже некоторые поэтове и многие еретицы написали повести и слова, некоторые на прельщение и поругание христианское... ведаючи того преславнаго учителя ото всех любимая и похваляема, и покрывают своими имяна, подписали титул его к своим словесем, да удобне приймутся имяни его ради». А чтобы можно было отличить истинные сочинения Златоуста от подложных, Курбский снабдил свой сборник «Каталокгусом» — реестром всех известных творений отца церкви.

Перу Курбского принадлежат и оригинальные сочинения, из которых наиболее известна его «История о великом князе Московском». Она, по характерной оценке 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>3</sup>.

В своем трактате Курбский выступил как решительный защитник сословной монархии. Царь, с его точки зрения, должен править государством «не токмо по совету всех синклитов, но и всенародне». Неограниченное самодержавие противоречит сущности христианского вероучения: самодержец подобен древнему отступнику сатане, забывшему, что «сотворение есть», и возмнившему себя богоравным по мудрости. Свой взгляд на «христианского царя» беглый боярин достаточно полно выразил в следующих словах: «Царь же, аще и почтен царством, а даровании которых от Бога не получил, должен искати добраго и полезнаго совета не токмо у советников, но и у всенародных человек, понеже дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной; ибо не зрит Бог на могутство и гордость, но на правость сердечную, и дает дары, сиречь елико хто вместит добрым произволением». В подтверждение своей правоты Курбский ссылается не на отцов церкви, а на республиканца и стойка Цицерона. «Зри, о царю, со прилежанием, — писал он, обращаясь к Ивану Грозному, — аще поганские философы, по естественному закону, достигли таковую правду и разумность, со дивною мудростию между себя...» У Цицерона он находит и оп-

равдание своей невольной «измены». Курбский послал московскому самодержцу две главы переведенных им «Стоических парадоксов» римского мыслителя, сопроводив их следующим комментарием: «А писал тот ответ к недругам своим, еже укоряше его изогнанцом и изменником, подобно тому, яко твое величество нас убогих, не могущи воздержати лютоści твоего гонения». Несомненное влияние философских идей Цицерона обнаруживает и его вторая эпистолия Грозному<sup>4</sup>.

Вместе с тем бросается в глаза традиционность, даже некоторая архаичность историософии Курбского. В этом отношении он недалеко ушел от Нестора, всецело восприняв теорию «казней Божьих» древнекиевского летописца. Главное противоречие Курбского — это вполне светская политическая программа и чисто провиденциалистское ее обоснование<sup>5</sup>. Сравнение взглядов Курбского на исторический процесс со взглядами, скажем, Николо Макиавелли или Жана Бодена со всей очевидностью вскрывает глубокий разрыв в темпах секуляризации исторического сознания восточнославянских и западноевропейских мыслителей.

Однако крайне существенно, что Курбский отнюдь не отгораживался от просветительских веяний Западной Европы и много внимания уделял проблеме грамотности, образованности в Московской Руси. Невежественный человек, писал он, «не может философских разумети, также и неученых учить, и неискусные ремеслу — ремесленные искусства устроить и делати не могут». Всяко сопротивное сопротивным вкупе пребывати не могут». Говоря о важности изучения философии, он опять-таки подчеркивал, что «философски сложенные письма риторически читаемы быти хотят, а не варварски, ни калицки, яко строем у врат и под окны воспевати обычай». Философия тем и отличается от всякого другого знания, что требует просвещенности, ума. Она развивает мыслительные способности человека, поэтому там, где нет философии, чаще всего плодятся ереси.

Курбского страстно возмущали распространяемые православными ортодоксами воззрения, что «непотреба книгам много учитис, понеж в книгах заходятся человеци, сиречь безумеют, або в ересь упадают». По его мнению, отрицательное отношение к философии, наукам, вообще культ «богодарованной» нерассуждающей веры есть следствие забвения 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 навикнем, мнимся уже все умети, и сего ради аще что в Писаниях обрящем неведомо, портим и растлеваем, яко ся нам видит, а ведущих не хощем вопросити, а ни поучитися хотим, но простерты лежим, леностию и гнустостию погружены...»

Курбский принимал деятельное участие в культурно-просветительном кружке волынских феодалов. В него, в частности, входили князья Константин Острожский и Михаил Оболенский, старец Артемий и его ученик Марк Сарыгозин, а также Иван Федоров. Чтобы иметь возможность изучить «разумы высочайших древних мужей», он, кроме греческого, «потщахся латинскому языку приучитися». Свои переводы творений отцов церкви Курбский, как правило, сопровождал пояснениями («сказами»), являющимися, по сути дела, первыми на Руси опытами историко-философского комментирования патристической классики. Из них видно, что князь Андрей хорошо разбирался в античных учениях, умел критически осмыслить их содержание.

Особый интерес представляют рассуждения Курбского об уме. «Ум человеческий, — пишет он в одном из своих «сказов», — мудрые на двое разделяют. Едину часть зрительным нарицают, которые к чувством начесож имеет, но о Бозе помышляет и о безплотных силах мечтает... А другую часть ума делательным нарицают, которые чувством ближайшии, и помыслы сердечные, яко чрез послы внутренних чувств приносимые, рассуждает, и управляет, и в дело производит повелевает». 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 Боге 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 — «мысленного». В этом смысле разум естествен по происхождению, и человек лишь благодаря ему обладает свободой воли, направляющей его действия и поступки.

Заявляя о противоположности природного и божественного, Курбский не отступал от православно-церковной доктрины. Однако, делая вывод о качественном раздвоении ума в силу наличия двух разных объектов познания, гносеологически не связанных между собой, он тем самым упрочивал в древнерусской философии теорию двойственной истины.

Идею о естественности разума Курбский развил в «сказе» об уровнях и частях жизни. «Три бывають части зримы, — пишет он, — ими же живот наш содержится: колеблющаяся, всех низжайшая к вещи телесней присажденна; чувствительная ж в животных безсловесных вышнее место имеет, их же вождеделение естества ведет ко долу, в человецех же среднее; мысленная же во человецех наивышша и предостоейнаша. Ко всякому же убо животу належит свое свойственное движение. К колеблющему движению растительное. К чувственному по месту движение, рекше, им же бывает с место на место движим. К мысленному же

животу и разумному движению волное и самовластное по естеству, а того ради человек по естеству самовластный и волю имеет по естеству ему приданую».

Эта замечательная в своем роде попытка восточнославянского книжника доказать естественность разума основана на философских дефинициях Аристотеля. 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. Соответственно этим ступеням жизни Аристотель намечает три специфических состояния души: душа питающая, которой наделены растения; душа чувствующая, которой обладают животные; душа разумная, составляющая исключительную принадлежность человека с его способностью к отвлеченному, абстрактному мышлению.

В отличие от античного мыслителя Курбский не обусловливал развитие «мысленного» степенью развития души. Разум у него возникает в процессе самовластного человеческого действия. Кроме того, Курбский 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, определяющих их происхождение. Он не мог принять суждения Аристотеля в «неочищенном» виде, оставаясь на почве христианского верования, наделявшего душой только человека. В то же время внесенная им «поправка» в концепцию Стагирита имела благотворные последствия для восточнославянской философии: она, во-первых, освобождала аристотелизм от мифологических черт, во-вторых, позволяла развить тезис о двух истинах, который сыграл важную роль в становлении отечественного просвещения XVII — начала XVIII в.

Среди других «сказов» Курбского особенно выделяется его «сказ о логике» (логике), заключавший разделы о диалектике и силлогизмах. Он был написан в связи с переводом третьей части «Богословия» Иоанна Дамаскина — «Диалектики». Согласно Курбскому, диалектика подобна клещам в руках кузнеца: она помогает удержать ум на наковальне сердца и сотворить из него «духовное дело». Столь высокое мнение о диалектике у Курбского сложилось после его знакомства с западными логическими курсами, в частности с трактатом Иоанна Спангенберга.

Курбский не был вполне доволен «Диалектикой» Дамаскина, которая «кратко от него написана». Действительно, состоя из ряда глав, выясняющих основные философские понятия: существенно-го 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 диалектики, которое излагалось в западноевропейских учебных пособиях. Прежде всего это касается учения о силлогизмах. У Дамаскина оно раскрывалось очень кратко: давалось определение силлогизма, его состава, говорилось о различном положении логических терминов и различных видах силлогизмов. Курбского это не устраивало, поскольку для него учение о силлогизмах составляло самую суть логики. О последней он писал, что она «учить яко мерами слоги (силлогизмы. — А.З.) складати, чем правду и истину от лжи и потвари разделить». Вместе с тем, подчеркивал Курбский, не все силлогизмы защищают истину; иные и «сопротив правды глаголют». Тем не менее знать их необходимо, чтобы умело бороться с противниками истины, указывая на их логические промахи и упущения. «Сказ» о силлогизме оканчивается словами: «все потреба ведати, да не всему верити, но точию правде и истине»<sup>6</sup>.

В своем сочинении Курбский обстоятельно раскрыл понятие силлогизма, приводя примеры силлогизмов утвердительных и отрицательных. При этом он подробно останавливается на вопросе о фигурах и модусах (по его терминологии, образцах и чинах) силлогизмов и их превращениях.

Суждения Курбского о диалектике и силлогизмах приобщали восточнославянского читателя к духовной культуре Западной Европы, обогащали его знанием новых философских понятий и принципов.

Много занимался Курбский и вопросами школьного образования. Западнорусские братские школы, которые посещали дети православных христиан, обучали только чтению и письму. Кружок Курбского — Острожского, создав в 1580 г. училище в Остроге, заводит в нем преподавание греческого, русского, латинского и польского языков, учреждает классы грамматики, риторики, поэтики, диалектики, богословия. По такому же образцу в конце XVI в. возникают 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. училище было преобразовано в Киево-Могилянскую коллегию, а затем в академию<sup>7</sup>.

Таким образом, литературная и педагогическая деятельность Андрея Курбского стала неотъемлемой частью широкого культурно-просветительского движения в западнорусских землях, начало которому было положено Франциском Скориной.

Заметная роль в духовных процессах Западной Руси принадлежала Артемию Троицкому. Год рождения Артемия неизве-

стен. По всей видимости примерно в конце 30-х — начале 40-х годов XVI в. он принял монашество и первоначально жил в Псковском Печерском монастыре. Оттуда он переселился в заволжские пустыни, где познакомился с учением Нила Сорского. Слава об умном, начитанном монахе и притом человеке строгой жизни дошла до Ивана Грозного, который назначил Артемия игуменом Троицкой обители. Царь часто приглашал его к себе, и они «межи себя говорили есмо, как писано в книгах быти иноком».

Вопрос этот имел для Грозного принципиальное значение, ибо после неудачных военных походов на Казань в 1548 и 1550 гг. правительство вынуждено было искать новые способы земельного обеспечения своих основных военных кадров — дворянства. Выход оставался только один: ограничить непомерно разросшиеся — особенно во время боярского правления — церковные и монастырские владения. С этой целью Иван Грозный обратился к митрополиту Макарию, надеясь воспользоваться частью подмосковных земель митрополичьей кафедры. Однако Макарий решительно воспротивился замыслам царя. Разочаровавшись в своих «богомольцах», т.е. иосифлянах, Грозный идет на союз с заволжскими старцами. Главным его советником становится Артемий, который наставлял царя, что инокам следует «жити своим рукоделием и у мирских не просити».

Для окончательного решения этого вопроса 23 февраля 1551 г. в Москве был созван «освященный собор, получивший позднее название Стоглавого. На нем Иван Грозный выступил с программной речью, которая в письменном виде была роздана участникам собора. Указывая на церковные и земские «неисправления», как-то: «пьянственное питие» духовенства, стрижение бород и усов, ношение иноземной одежды, небрежное писание божественных книг, крестное знамение «не по существу» и т.д., царь спрашивал «отцов собора» и о том, на что употребляются огромные земельные богатства монастырей. «В монастыри, — отмечал он, — боголюбцы дают душам своим и родителем на поминоку вотчины и села и прикупи, а иные вотчины и села собою прикупают в монастыри, а иное угодие у меня припрашивают и поимали много по всем монастырем... где те прибыли и кто там корыстуется... Чернцы по селом живут, да в городе тяжутся о землях. Достоит ли то? А села и именья в монастыри емлют».

Иосифлянское большинство собора во главе с митрополитом Макарием не соглашалось ни на какие ограничения. Не получил царь поддержки и от нестяжателей. Артемий же, судя по всему, на соборе не присутствовал, вынужденный к тому времени оставить Москву и вернуться в Белоозеро. Уход его из Троицкого монастыря, по свидетельству близко знавшего его князя Курбского, состоялся по причине «многаго ради мятежа любостяжательных монахов», обвинивших его в самых различных ересях. Среди них, в частности, были такие: когда ездил в ливонский



город Нейгауз, «тамо веру их восхваляя»; непочтительно отзывался о книге Иосифа Волоцкого «Просветитель»; не признавал справедливым осуждение собором и сожжение Федора Курицына и других новгородских еретиков. В 1553 г. Артемий был сослан на вечное заточение в Соловецкий монастырь<sup>8</sup>, откуда ему, несмотря на все строгости, удалось бежать в Литву. В этот период своей жизни он выступал активным защитником «правoverия» 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.

Артемий Троицкий, пожалуй, более других идеологов нестяжательства занимался проблемами морали, нравственности. В каждом человеке, на его взгляд, изначально присутствует наклонность к добру. Ее видимым образом является любовь к ближнему. Это самая естественная добродетель, под влиянием которой творятся все благие дела в мире. «Злоба же или страсть не суть естественна», она возникает вследствие умаления добродетели, подобно тому как возникает болезнь при оскудении здоровья или наступает тьма при отшествии света. Причина зла — сам человек; «злое убо Бог ни сотвори, ни созда». В отличие от всех живых существ человек — единственный, кого божественное провидение предоставило самому себе. «Бог бо суца человека, — писал Артемий, — по образу своему бессмертна сотвори, и остави его в руце совета его, и пред ним положи живот и смерть, и единословесное существо самовластием почет и никогда же отъемлет, нараскаянна бо дарования и звание Божие». Свобода воли и дает начало либо любви к ближнему, либо человеческой злобе.

Артемий критиковал взгляды тех мыслителей-книжников, которые, исходя из учения о самовластии, признавали естественными все пороки и страсти человека. Он рассматривал страсть как извращение естества, происходящее от нашего небрежения. По его словам, «естеством в нас семя чадородия ради, мы же предложим то на блуд; естественне в нас ярость на змиа, превращаем же ту на ближнего; естеством в нас ревность на добродетели, мы же на зло ревнуем; естествоно души, еже славы желати, но вышняя, а не нынешняя суетныа в нас есть...» Следовательно, по самовластию человека совершается переход естественного в нем в свою противоположность, добра — в блуд. Артемий универсализирует понятие блуда, трактуя его как «всеизлишие или в словесех, или в вещах телесных». Но вместе с тем он не устремляется к ограничению свободы воли, что было характерно для Нила Сорского; с точки зрения Артемия, необходима лишь мера ее претворения, которая дается божественным писанием.

Однако само по себе чтение божественных книг еще не гарантирует меры; они должны быть поняты разумно. В противном случае человек перестает различать меру, и тогда начинается «еретический блуд». «Всяка ересь, — писал Артемий Ивану

Грозному, — и прелесть бесовская и житие растленно привнийде от еже не ведати известно разум божественных писаний». Разбирая вопрос о их правильном разумении, Артемий сформулировал учение об истинном и ложном разуме.

Разум, по Артемию, тричастен. Он включает в себя плотское, душевное и духовное. Соответственно каждый человек «словесно» предстает в трех лицах. «От плотскаго убо лица егда глаголет человек, ничимже разнствует от скота и подобная. И яко от душевнаго глаголет, и ничто есть ино под солнцем благо в всем поспешении человеку, токмо ясти и пити. И яко от лица духовнаго глаголет, лучше есть поити в дом плача, нежели в дома пира». 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 разум духовный», во всем имеющий «свидетельство от божественных писаний» и, следовательно, ни в чем не могущий быть «съпротивен» им. Духовный разум всецело заглушает действие остальных частей ума и благодаря этому приводит человека к «богосыновству».

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 (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, як бы многи языки имети учителем добро. Но не в словеси, рече апостол, Царство Божие, но в силе добрых дел... Се бо обретаем многи научены во всех языцех напротив стоящих правыя веры и в нечестия и хулы и различныя ереси уклонившихся. И ничтоже ползова их многое учение. Наипаче бо таковии прельщают красноречием многим, сами прежде прельстившися... По чистоте бо ума кождо разумевае божественная тайноучение, а не по человеческим наукам. Очищает же ся ум съхранением Христовых заповедей... Может бо истинное слово просветити и умудрити в благое правым сердцем без грамотикиа и риторикиа».

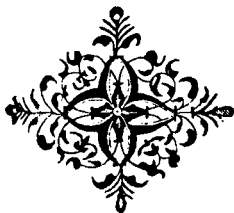
И все же, несмотря на то, что Артемий превыше всего ставил «богодуховенное знание», веру, в его взглядах немало исторически-конкретного, рационального. Как мыслитель он не ограничивался лишь пределами мистической аскезы, но постоянно прорывался в область психологии и этики. Здесь он чувствовал себя не менее уверенно, чем в аскетической теологии. О многом

он рассуждал даже оригинально, хотя опорой ему во всем служил Нил Сорский.

В целом же идеи Артемия Троицкого относятся к течению нестяжательского исихазма. Его влияние на западнорусскую духовную традицию шло в несколько ином русле, нежели влияние Андрея Курбского, усиливая прежде всего православное мирозерцание и подготавливая этим почву для религиозно-аскетических воззрений Ивана Вишенского.

### Примечания

1. *Немировский Е.Л.* Иван Федоров. М., 1985. С. 93.
2. *Опоков З.* Князь А.М.Курбский. Киев, 1872. С. 14–15.
3. *Добролюбов Н.А.* О степени участия народности в развитии русской литературы // Соч.: В 9 т. Т. 2. М.; Л., 1962. С. 247.
4. *Голенищев-Кутузов И.Н.* Славянские литературы: Статьи и исследования. М., 1978. С. 165.
5. Он, например, верит, что ворожен могут вызвать ветер и ливень, что плохое обращение с иконами может наказать всякого, что если великий князь немало лет «царствовал добре», то только потому, что боялся Бога, и т.д. Природное знамение всегда выступает у Курбского предвестием божественной воли — карающей либо милующей.
6. *Харламович К.* Новая библиографическая находка: Переводная статья кн. А.М.Курбского «От другие диалектики Иоанна Спаньбергера о силогизме вытолковано». Киев, 1900. С. 12–14.
7. Подробнее об этом см.: *Хижняк З.И.* Киево-Могилянская академия. Киев, 1988.
8. Иван Грозный даже не попытался помочь своему бывшему «ласкателю». После удачного похода на Казань (1552 г.) острота вопроса об обеспечении дворянства землей отпала сама собой, и царь вернул свое расположение иосифлянам.



# 16

## Поборники и враги унии Петр Скарга Иван Вишенский

*...Бог же не нудит никого со силою, на самовластии проходити век сей оставил...*

Иван Вишенский

- ❖ Подготовка и осуществление унии
- ❖ Петр Скарга — организатор иезуитских коллегий
- ❖ Славянский язык и научное образование
- ❖ Иван Вишенский против идеологии униатства
- ❖ Поддержка направления Максима Грека и Артемия Троицкого
- ❖ Критика социального строя Речи Посполитой
- ❖ Учение о «дьяволе-миродержце» и богомилство
- ❖ Защита национальной культуры, языка, обычаев
- ❖ Сущность мистицизма Ивана Вишенского



После принятия в 1569 г. Люблинской унии Литва и Польша объединились в одно федеративное государство — Речь Посполитую. На повестку дня встал вопрос о церковной унии, без которой политическое единство Речи Посполитой едва ли могло быть прочным. Ее подготовка велась в тайне от широких масс населения Украины и Белоруссии, большей частью сохранявшего во всех отношениях верность своей прежней православной религии.

Римская курия, взявшая на себя инициативу проведения унии, поставила в авангарде движения иезуитов — деятелей новообразованного ордена «Общество Иисуса» (1534 г.). Вначале их планы строились в расчете на подчинение католической церкви всей православной Руси — и восточной, и западной. При этом учитывалось то, что Московская Русь, находившаяся уже около 20 лет в состоянии войны с Ливонией, была крайне истощена и остро нуждалась в перемирии.

В 1576 г. папа Григорий XIII направил в Москву большое посольство во главе с иезуитом Рудольфом Кленхеном. Перед ним была поставлена задача — склонить Ивана Грозного к тому, чтобы он признал первенство святейшего римского папы и соединился с ним в сообществе единой римской церкви. Таким образом, речь по существу шла о навязывании Москве Флорентийской унии 1438 г., отвергнутой еще великим князем Василием II. Понятно, что посольство это успеха не имело, и Кленхен бесславно возвратился в Рим.

Однако положение Московии в Ливонской войне вскоре усугубилось настолько, что царь вынужден был лично просить папу о посредничестве в конфликте с Польшей. Григорий XIII на сей раз с ответом не спешил, выжидая наиболее удобный момент для начала переговоров. И лишь когда войска Стефана Батория, захватив Полоцк и Великие Луки, приступили к осаде Пскова, он направил с посольством в Москву опытного дипломата — иезуита Антонио Поссевино.

Поссевино, как и его предшественник, опять-таки больше хлопотал об унии, нежели решал вопросы, связанные с предложением царя о посредничестве. Он даже втянул Грозного в довольно продолжительный диспут о вселенском значении папства, на который ушло целых 10 встреч. Из сохранившихся материалов видно, что московский самодержец, во-первых, считал католическое вероучение греховным и полным заблуждений. «Наша вера, вера христианская, — заявил он, — с давних пор была сама по себе, а римская церковь — сама по себе». Во-вторых, он решительно осудил стремление пап ставить свою власть выше всякой другой власти. «Святителям всем, апостольским ученикам, — утверждал царь, — должно смирение показывать, а не возноситься превыше царей. Только цари достойны царских почестей, а святители, папы и патриархи довольствоваться должны почестями святительскими». На заявление Поссевино о том, что папа есть наместник Христа, он гневно заметил: «Папе не подобает

Христу подобитися и сопрестольником ему быть, и тот папа, который не по Христову учению, не по апостольскому преданию начнет жить, тот папа волк есть, а не пастырь»<sup>1</sup>.

Таким образом, Поссевино лишний раз убедился в непреклонности московского царя и по возвращении в Рим предложил папе новый план поэтапной католицизации восточных славян — начиная с присоединения к католической церкви Западной Руси. Если бы, писал он в своем отчете, папы Евгений IV, Иннокентий III, Григорий X, Александр VIII, Лев X и Климент VII, бравшиеся за обращение русских, действовали не просто через созовы соборов и разного рода посольства, а позаботились сперва приобрести Юго-Западную Русь, подвластную Польше, тогда римская церковь давно бы уже владела реальным средством к искоренению православия в Москве. «Уния, а вслед за ней и святое вероучение католическое, — доказывал отец-иезуит, — придут на Восток из Львова и Луцка, из Вильно и Полоцка». План Поссевино в конечном итоге получил одобрение Рима и стал основой всей дальнейшей деятельности иезуитов в Речи Посполитой.

Прежде всего «Общество Иисуса» принялось обращать в латинскую веру крупнейших православных феодалов Волыни, Полесья, Холмщины и Галиции. В принципе это оказалось не столь сложным, так что довольно скоро католиками объявили себя князья Слуцкие, Заславские, Вишневецкие, Збаражские, Чарторыжские, Бужинские, Лукомские и др. Вслед за ними, как писал митрополит Исайя Копинский, «оскудел род и иных благородных вельмож — все от восточного православия на Запад уклонишася... А при благочестии и православной вере остались лишь кое-кто из худых и неславных»<sup>2</sup>.

«Оскудению» западнорусского православия во многом способствовали также учреждаемые повсеместно иезуитами школы и коллегии, в которых могли бесплатно обучаться все желающие. Преподавание в них велось на самом высоком уровне и вполне соответствовало общеевропейским критериям. В то время как немногочисленные православные школы обязаны были учить детей только «божественному и священному писанию», в иезуитских коллегиях наряду с богословием воспитанники приобретали широчайшие познания в самых различных светских науках и музыке, овладевали языками. Естественно, что к иезуитам толпами стекались любители просвещения, в том числе из православных фамилий, для которых пребывание в коллегиях обычно завершалось переходом в католичество и разрывом со своей нацией<sup>3</sup>.

Не удовлетворяясь этим, иезуиты устраивали где только можно публичные диспуты, стараясь дискредитировать в глазах православных их «старожитную» религию. Эти диспуты, собиравшие многочисленных слушателей и вызывавшие отчаяние православного духовенства, производились со всем блеском красноречия и ораторского искусства. «Им есть обычай, — писал

Курбский, — zelo искусными силлогизмами поганских философов, смешавши их с упорностию своею, истине евангельской софистицкими сопротивлятися и проповедь апостольскую разоряти, а паче же на таковых нападают и против тех возмогают, которые зброи оружия от Священнаго писания аще и имеют, а действовать ими не умеют и сопротивлятися врагам неискусни». Князь Андрей советовал православным не поддаваться иезуитской «елокуцыи» и всячески избегать споров с ними о «пребезначальной Троице» — «zelo бо сварливы и упрямы».

В рядах польских иезуитов было немало деятелей, искренне преданных идее великой Речи Посполитой, и первое место среди них занимает Петр Скарга (1536–1612) — организатор иезуитских коллегий.

Скарга происходил из рода Павенских, имевших богатые поместья под Варшавой. После окончания Краковской академии он сперва служил директором одной из варшавских гимназий, а затем в качестве домашнего учителя семьи краковского каштеляна Темчинского некоторое время жил в Вене. В 1564 г. Скарга уже в сане священника и носит звание львовского каноника. Талант блестящего проповедника открывает ему самые широкие возможности, помогает сблизиться с польскими иезуитами. В 1566 г. Скарга отправляется в Рим для представления генералу ордена Франциску Боргиашу. Там он вступает в «Общество Иисуса» и в течение пяти лет проходит необходимый в таких случаях «искус». Лишь в 1571 г. ему было разрешено вернуться на родину, и с этого момента началась его бурная деятельность за претворение унии.

Скарга считал причиной всех бед Польши разное верие, которое, на его взгляд, шло прежде всего от глубоко презираемой им шляхты. К разное верию он относил и православие, признавая его простой сектой, образовавшейся вследствие выхода греков из под власти римского первосвященника. И вот, как он пишет, «сжалившись над русским народом, обманутым со стороны греков», Скарга создает свое сочинение «O jedności kościola Bozego» (1577), в котором на основе громадной эрудиции и безупречной диалектики пытается «разрушить все злословие и клеветы, вредящие единству Божьей церкви». Это сочинение не только определило содержание и направленность идейной борьбы между католиками и православными в период подготовки и проведения унии, но и стало своего рода колыбелью рождения западнорусской полемической литературы.

Трактат Скарги хотя и представлял собой чисто теологический опус, тем не менее значительное место в нем отводилось вопросам философско-социологическим, гуманитарным. Исходный тезис его гласил, что «греческая и русская церковь не имеют в себе ни собора святых, ни науки, ни истинных пастырей и что все в ней испорчено благодаря отделению от римского престола». Скарга находил несколько причин «отступления» восточной цер-

кви: в частности, это были, на его взгляд, гордость и высокомерие константинопольских патриархов, домогавшихся первенства в христианском мире, а также тирания и превышение власти византийских императоров, отторгшихся от римской церкви. И далее, изображая последствия греческого «отщепенства», Скарга изображал такую картину: «Византия пала вследствие схизмы, и греческая церковь подпала самому позорному рабству! Турок возводит и низводит патриархов! Какие же патриархи и какой клир возводятся ими? Самый необразованный, грубый и развратный... Какова же может быть чистота веры и жизни в той рабской церкви, которая служит больше султанам и султаншам, чем Христу?» Ничуть не привлекательней и положение русской церкви: она стонет в рабстве у московского царя, который по своей прихоти низлагает митрополитов и распоряжается церковью, как рабыней. Оттого духовенство пребывает в варварстве и невежестве, а русские не считают грехом убивать латинян. «Москва и нашу Русь, — восклицал Скарга, — заразила схизмой: и у нас теперь русская церковь — в рабстве, но не у турецкого султана, а у каждого пана, который что хочет, то и делает с нею; у нас рукополагают священниками хлопов и невежд, которые сами не понимают того, что они читают в церкви».

Скарге нельзя отказать в основательности и глубине подхода к анализу состояния восточнохристианской церкви. Он обнаруживает верное понимание сущности взаимоотношений светской и духовной власти в Византии и на Руси, справедливо обуславливая падение авторитета церкви усилением самодержавия. Но для него несомненным остается одно: чтобы поправить положение, изгнать навсегда варварство и невежество, русское православие должно вернуться в лоно католицизма, слиться с ним в одно целостное и неразделимое вероучение. Как все это напоминает позднейшие позиции Петра Чаадаева и Владимира Соловьева!

Обращаясь к русскому народу, Скарга со всей настойчивостью убеждал, что православных и католиков разделяет не вера, а только обряды, церемонии. Вера же сама по себе остается чистой и неповрежденной. «Дело не в пении аллилуйи, — пишет Скарга, — не в установившихся обычаях, не в коротких или продолжительных постах и, наконец, не в бороде, которая может быть короткой или длинной, но вся суть в вере, какая ведет нас к спасению». Скарга допускал разнообразие обрядов и ритуалов в рамках единой веры, что свидетельствовало о его определенной веротерпимости, не свойственной православным ортодоксам.

Вместе с тем Скарга был принципиально убежден в превосходстве латинского языка над славянским. Более того, само возникновение славянской письменности он рассматривал как проявление козней и хитростей византийцев. «Как жестоко обманут греками русский народ! — возмущался польский иезуит. — Почему они, давая им св. веру, не дали им своего греческого языка?

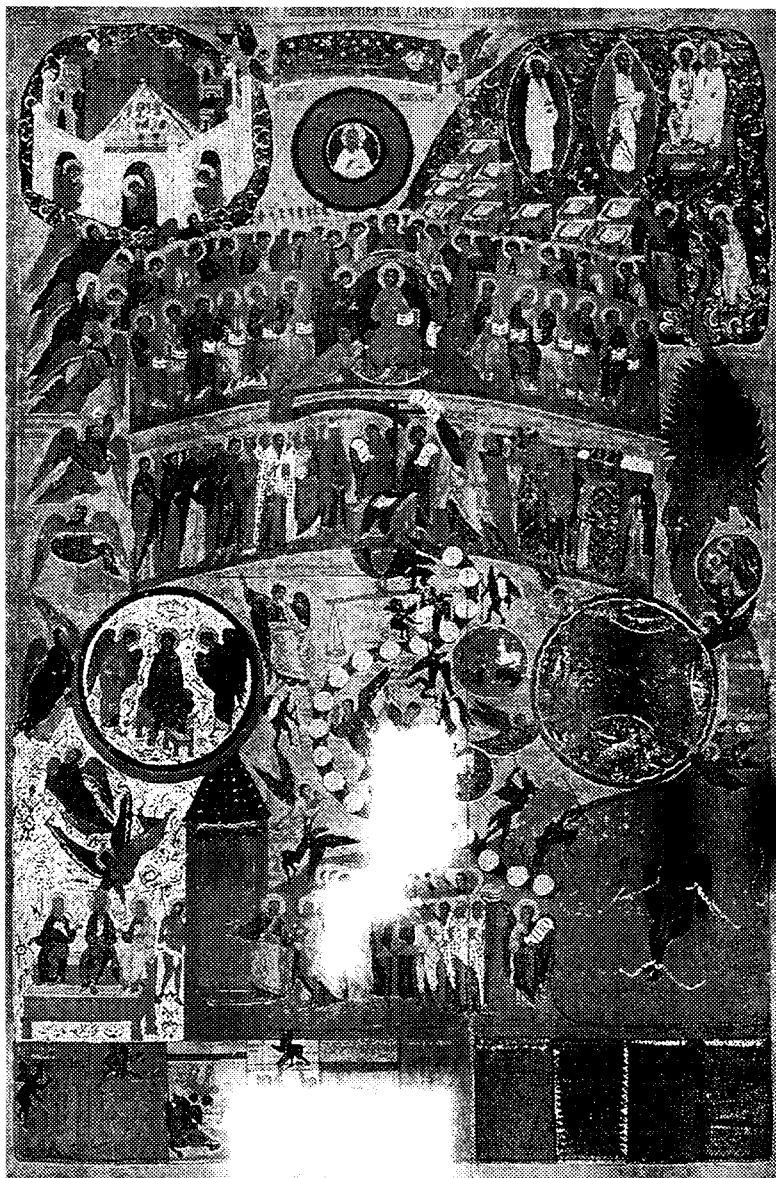


Это понятно. Они оставили их на славянском языке с той мыслью, чтобы истинное разумение никогда не давалось им... Ведь в мире всего два языка, на которых вера проповедана по всей Вселенной, — это греческий и латинский. Вне этих языков не может быть никакой науки, а тем более духовной... Вся наука основана на этих двух языках, и переложить ее на другие невозможно... Поэтому человек, говорящий только одним славянским языком, никогда не может быть ученым...»

Конечно, не все так просто, хотя мнение Скарги принимали даже такие историки отечественной духовности, как Г.П.Федотов и Г.Г.Шпет<sup>4</sup>. Однако в одном пункте он, всего вероятнее, был прав, и потому остановимся на нем несколько подробнее.

Действительно, если отвлечься от сугубо национальных эмоций, то нельзя не признать, что создание Кириллом и Мефодием славянской письменности, совпавшее по времени с христианизацией южных и восточных славян, сыграло до некоторой степени негативную роль в их культурной эволюции. Сама по себе славянская книжность, при органичном, естественном развитии восточных и южных славян, могла стать величайшим духовным благом; но поскольку она послужила очень ограниченной задаче — распространению только церковной, богослужебной литературы, — то, к сожалению, с самого начала превратилась в преграду на пути освоения действительно общечеловеческой культуры. Неудивительно, что славянский язык — в силу вполне конкретных исторических условий — явился на Руси синонимом языка церковного, богослужебного; поэтому возвеличение его отвечало тогда исключительно национальной идее, православию, воспитывая чувство эгоистического тщеславия, нелюбви ко всему чужому, иноземному. Он не только не мог стать языком науки, воспитывать ученых, но и вообще приводил к духовной изоляции, самоограничению славян восточнохристианского вероисповедания. Именно в этом смысле, как нам представляется, и обретают свою доказательность рассуждения Петра Скарги, объясняя в то же время истоки многих споров о славянском языке в позднесредневековой Руси.

Завершается сочинение Скарги пространным призывом к западнорусскому народу принять унию с римско-католической церковью. Все данные к союзу, замечает автор, налицо: язык у нас общий, и милое соседство, и, наконец, политическое единство. Я знаю, продолжал он, что этому союзу будет мешать Москва, но пора вам оглянуться и на себя, пора заметить, до каких злых обычаев доходит Московское царство, как оно, зараженное грубостью и невежеством, стоит, подобно сироте, в стороне от наук, как эта московская церковь, оставаясь без всякого высшего надзора и без союза с прочими церквями, покорила окончательно самодержавной власти. Поэтому, заключал польский поборник униатства, медлить нельзя, надо срочно «отвалить от себя этот негодный пень».



*Страшный суд. XVI век. Эрмитаж.*

Призывы Скарги, вызывавшие гнев простых мирян, все более и более закабалявшихся польско-католической шляхтой, нашли самый живой отклик в среде православных иереев. Это было связано с тем, что братства, повсеместно возникавшие тогда на украинских и белорусских землях, настойчиво добивались подчинения мирянам всей церковной жизни, в чем их поддерживали восточные патриархи<sup>5</sup>. Распространение братств вызывало острое недовольство высших церковных чинов, привыкших бесконтрольно распоряжаться собственностью православных епископий. Луцкий епископ Кирилл Терлецкий, выступая перед своими собратьями-владыками, нисколько не вуалируя своего раздражения, говорил: «Теперь восточные патриархи, имея свободный путь в землю Московскую, станут часто ездить туда для сбора милостыни и, едучи в Москву и назад, не будут миновать и нас; имея же королевские разрешительные грамоты на право чинить суд и распоряжения в нашей церкви, не преминут всякий раз пользоваться своим правом и станут снова мутить между нами. Ведь вот Иеремия низложил уже одного митрополита<sup>6</sup> ...патриарх по пустым оговорам может каждого из нас обесчестить лишением сана. Посудите же сами, какая это тяжкая неволя!» Терлецкого поддержали митрополит Михаил Рагоза, епископы Кирилл Луцкий, Геден Львовский, Леонтий Пинский и Дионисий Холмский. Вскоре к ним присоединился владимирский епископ Ипатий Поцей, бывший до того каштеляном брестским<sup>7</sup>.

Таким образом, идея унии, наконец, обрела своих непосредственных исполнителей, и дело пошло вперед семимильными шагами, чего, вероятно, не ожидали и сами иезуиты. Во всяком случае, в одной из своих рекомендаций Михаилу Рагозе, призывая благоразумно относиться к мирянам, особенно простому народу, они наставляли: «Вам нужно, как только возможно, беречься, чтобы не подать ни малейшего повода догадаться о ваших намерениях и целях. Так как от мирян можно опасаться открытого воинского восстания, то не советуем прямо идти против них... Слово “уния” должно быть распространено в народе, чтобы заранее подготовить его к тому»<sup>8</sup>.

Тем временем Терлецкий и Поцей усиленно готовили унию, войдя в ближайшие сношения с активно поддерживавшим иезуитов польским королем Сигизмундом III. Ускорению дела способствовали и события в Константинополе. В 1594 г. умер вселенский патриарх Иеремия, строго контролировавший действия западнорусских епископов. Его преемник Матвей был на престоле только 19 дней; другой, Гавриил, — не более пяти месяцев; третий, Феофан, умер через семь месяцев. Эти быстрые перемены на патриаршем престоле по существу полностью развязывали руки Поцею и Терлецкому. В конце 1595 г. они поехали в Рим, и здесь, по их ходатайству, в Константиновом зале Ватиканского дворца, за два дня до рождества Христова папа Климент VIII объявил о воссоединении восточной церкви с римской. А в ок-

тябре следующего года уния официально утверждается церковным собором в Бресте, в память о котором в Риме была выбита специальная медаль.

Уния вызвала целое движение протеста среди западнорусского селянства, оказавшегося в сетях жесточайшего социального угнетения. Его идейным отражением становится полемическая литература конца XVI — первой трети XVII в., сыгравшая громадную роль в формировании национального самосознания украинского и белорусского народов. Вместе с тем она была далеко не однородна по своей мировоззренческой направленности. В ней уже с самого начала сложились две самостоятельные, во многом противоборствующие линии: мистико-аскетическая (исихастская), представленная главным образом Иваном Вишенским, и просветительно-критическая, рационалистическая, развивавшаяся прежде всего мыслителями-братчиками.

Творчество Ивана Вишенского (ок. 1550 — ок. 1620) составило целую эпоху в истории восточнославянской мыслительности, впервые со всей определенностью выразив народный взгляд на сущность классово-антагонистической системы, основанной на социальной несправедливости и эксплуатации.

Сведения о жизни Вишенского весьма скудны. Известно лишь, что он родился в галицком местечке Судова Вишня, под Перемышлем, и начальное образование получил в основанной князем Константином Острожским «академии». Вероятно, в дни своей юности он некоторое время проживал в Луцке, где мог встречаться с находившимися там в эмиграции Артемием Троицким и его учениками. Во всяком случае, только их влиянием можно объяснить его глубокое знание сочинений московских книжников и в первую очередь Максима Грека<sup>9</sup>. В конце XVI в. Вишенский переселился на Афон — тогдашнюю столицу православного иночества, принял здесь постриг и затворился в пещере. Иван Франко очень правдиво передает в своей поэме «Иван Вишенский» мистические чувства, обуревавшие святогорским затворником:

Хрест — мое добро едине,  
хрест — одна моя надія,  
хрест — одно мое страждання,  
одинока вітчизна.  
Все, що поза ним, — омана  
і чортячая спокуса;  
лиш один тут шлях правдивий  
і спасенний — шлях хреста.

Оставив мир, Вишенский, однако, никогда не забывал о своей поработанной родине, внимательно следя за ходом событий в Речи Посполитой. Брестская уния, наконец, вывела его из состояния аскетической отрешенности, направив всю его неумную энергию в русло активной литературной деятельности.

Уже с первых своих выступлений Иван Вишенский с гневом обрушился на «звержные» слои «Лядской земли», обвиняя их в том, что они довели страну до полного упадка и разорения. «Ознаймую вам, — писал святогорский инок, — як земля, по которой ногами вашими ходите и в ней же в жизнь сию рождением произведени есте и ныне обитаете, на вас перед Господом Богом плачет, стогнет и вопиет, просячи Сотворителя, яко да пошлет серп смертный, серп казни погибельное, яко же древле на содомляны, и всемирнаго потопу, который бы вас выгубити и искоренити... могл...»

Вишенский был совершенно убежден, что именно они, господа светские и духовные, все те, которые ведут «безфрасунливую» (беззаботную) жизнь, являются главными виновниками общественного зла, господствующего в стране. Такого «плода нечистаго», отмечал он, нет больше нигде в мире, кроме Речи Посполитой; даже «прелщенные от диавола слуги и лжепророка Магомета турки честнейшие ест пред Богом в суде и правде якой-такой, нежели крещенные ляхи». Таким образом, Вишенский обуславливал социальную справедливость судом и правдой, т.е. законными гарантиями. Подобно тому как это делал ранее Пересветов с Московской Русью, он в полемических целях противопоставлял Речь Посполитую Турции, желая тем самым еще резче подчеркнуть царящие в ней мерзости и обиды.

Особенно ненавистным было Вишенскому духовное сословие. «Да прокляти будут, — заявил он, — владыки, архимандрити и игумены, которые монастыре позапустевали и фолварки (имения. — А.З.) собе з мест святых починили, и сами толко з слуговинами и приателми ся в них телесне и скотски переховывают, на местох святых лежачи, гроше збирают, с тых доходов, на богомольца Христови наданных, девкам своим вено (приданое. — А.З.) готуют, сыны одевают, жоны украшают, слуги умножают, барвы справуют (справляют красивые одежды. — А.З.), приателе обогачуют, кариты зиждут, възники сытые и единообразные спрягают, роскош свою погански исполняют». Именно в моральном разложении духовенства Вишенский видел свидетельство погибельного возвышения над людьми «дьявола-миродержца».

Учение о «дьяволе-миродержце», на наш взгляд, позволяет сблизить Ивана Вишенского с богомилами. Как и болгарские еретики, он проповедовал воззрение, согласно которому настоящий мир — это только лживое царство дьявола, а мир будущий, вечный есть мир неземной, мир сопребывания «в духе Господне». Царство дьявола многоцветно и наполнено «прелестями», а мир небесный — узок, и вход в него невозможен без очищения.

Вишенский полагал, что Христос, придя в мир, не стал побеждать дьявола, а лишь «показал и научил и сам собою изобразил», как достичь Царства Божия. «Прелести же моего лживого царства, — вкладывая свои слова в уста «дьявола-миродержца», рассуждал он, — мне не отнял и не погубил, ато для того учи-

нил, абы самовластие человеческое в том искусе, борбе и пробе века того настоящего досведчалося, очищалося и на живот вечный исполеровало». Только что-то мало таких, иронически продолжал дьявол, кто бы предпочел «тесный гостинец» Христа «славе, царству, красоте и любви века того настоящего, мною владомого». От начальных и до подвластных, от духовных и до мирских — все поклоняются «дьяволу-миродержцу», и «только смерть, от Бога посланная, от любви моего царства разлучити может, а другое ничтоже».

Каковы же, собственно, те «прелести мира», которые позволяют дьяволу подчинять себе людей? Вишенский на это (опять-таки устами «князя мира сего») отвечал так: «Дам ти нынешнего века славу, роскош и богатство... Если хочеш бискупом (епископом. — А.З.) быти, пад, поклони ми ся, я тебе дам. Если хочеш арцибискупом быти, пад, поклони ми ся, я тебе дам. Если хочеш кардиналом быти, пад, поклони ми ся, я тебе дам. Если хочеш папешем быти, пад, поклони ми ся, я тебе дам. И другим всем, меншим предложениям, пробощствам и поповствам в приходех и наданях, не так гойных (не столь изрядных. — А.З.) и богатых, прагнучии, падши, поклонете ми ся, я вам дам. И до вас, мирское власти и титулу земного моего царства прагнучим, тое ж мовлю, аще, падши, поклоните ми ся, я вам вся сия прагненнаа вами подам. Если хочеш войским подкоморим или судиею быти, пад, поклони ми ся, я тебе дам. Если хочеш старостою быти, пад, поклони ми ся, я тебе дам. Если хочеш гетманом или канцлером быти, пад, поклони ми ся, я тебе дам, буди досконалый угодник мой, я тебе дам. Если хочеш королем быти, обещаеши мне на аферу в геенну вечную, я тебе и королевство дам... Тако ж и до вас, простых и неславных во моем царстве, мовлю: аще, падши, поклоните ми ся, знайду я по вашей мере и простоте чим вас обогачу и в прелест моего века уплутаю». Таким образом, дьявол один полновластно распоряжается миром, и его печатью отмечено всякое человеческое деяние. И богатства, и власть, и чины, и все мирские прелести суть дары дьявола, и лишь поборов в себе любовь к миру, можно победить миродержца.

Отсюда ясно, что Вишенский прокламирует принцип глобального отрицания мира, которое по своей сути иерархично и для каждого человека, каждого сословия имеет свое специфическое содержание. Одно дело — любовь к миру простолюдина, заключающаяся в желании семьи, дома, земли и иных столь же простых «прелестей», и совсем другое — мечта стать королем, властвовать над себе подобными. Поэтому чем бо́льшая страсть овладевает человеком, тем больше степеней очищения ему предстоит пройти, чтобы доискаться истинного богопознания.

Всего же таких степеней очищения, согласно Вишенскому, пять. Первая ступень — это вера в божественную Троицу; вторая — исполнение узаконенных верой заповедей; третья — крестное отречение души от мира; четвертая — «дом, села, имения, срод-

ство и мирское дружество оставити»; наконец, пятая — обретение «конечной нищеты», приводящей к священству. Ссылаясь на Дионисия Ареопагита, у которого он заимствует учение о степенях самосовершенствования, Вишенский вместе с тем замечает, что ни один человек, даже если бы он и все «тые пять степеней исполнил», без просвещения свыше «истинным законным священником и знателем достаточным таинства веры быти не может». Следовательно, истинная вера действует только силою Святого Духа, и в этом состоит ее «конечная нищета», упраздняющая всякое мирское знание, всякое разумное постижение.

Тезис о «конечной нищете» как раз и служил Вишенскому мерилом его отношения к католической теологии, к системе просвещения и образования в «Лядской земле». «Вместо зас евангелское проповеди, — писал он, — апостолское науки, и святых закона, и ограничена цноты, и учтивости сумненья христианского ныне поганские учителя Аристотели, Платоны и другие тым подобные мошкарники и комидийники в дворех Христа Бога владеют».

Но, отрицая античные науки, философию, Вишенский отнюдь не отвергал знаний вообще. Он лишь считал, что «евангелские науки», приводящие «в палацу небесного Иерусалима», затмевают всякое «прелестное мудрование». С таких позиций он опровергает «Скаржино лживое и потварное злепление» — воззрения Петра Скарги, посвятив ему сочинение под названием «Зачапка мудрого латынника з глупым русином».

В нем он, помимо защиты славянского языка, решительно ополчается против упреков польского иезуита в том, что людям русской веры неведомо «святоплодие», т.е. рождение собственных святых. Как на самый положительный пример Вишенский указывает на Великую Россию, подчеркивая общность происхождения, веры и обычаев русского и украинского народов. «Пойди, Скарго, — писал он, — в Великую Россию и прочитай истории житий оных святых мужей, чудотворцев великих... А навет, если не хочеш плодоносия спасительнаго языка словенскаго от Великой России доведоватися, доступи в Киеве в монастырь Печерский, а ту же у тебе дома, в державе короны Польской, не ленися и выспрашивай о святых оных, чудотворством мало не равно великороссийским от Бога почтенных святым мужем». Для Вишенского «Москва и наша Русь» — едины, и в этом единстве — залог великой будущности всего восточного славянства.

В лице Ивана Вишенского мы видим православно-христианского просветителя, ставившего дело образования и воспитания своего народа в тесную связь с его политическим и национальным возрождением. Антилатинство Вишенского не имело ничего общего с антилатинством официальной церкви, которая в своей критике католицизма шла от противопоставления религиозных обрядов и законоположений. Вишенский выступал против латинства прежде всего с позиций социального мыслителя, глу-

боко проникшегося сознанием того, что только под флагом общей православной веры возможно сохранение целостности восточнославянского этноса, тогда как католицизм со своей рациональностью приводил лишь к разрушению, к денационализации. В этом была бесспорная историческая правота Вишенского. И не его вина, что он не сумел в обстановке сложнейших политических отношений понять необходимость светских наук и просвещения для всей Руси — Великой, Малой и Белой.

Это сделали его ближайшие современники — мыслители-братчики; поэтому образованность и ученость в Южной Руси пошли другим путем, нежели тем, которым желал повести их афонский инок. Так, во всяком случае, считал знаменитый исследователь украинской духовности Ивана Франко.

В этом состоит главный парадокс отечественной мысли. Ее сущность определялась ориентацией на противоборство, конфронтацию. Восточнославянские книжники не умели, да и не желали искать истину посредине, сочетая и связывая противоположности. Они всегда доходили до предела отрицания, надеясь в отвержении найти опору для действительного познания. И в этом был свой смысл; по крайней мере такая методология воспитывала строгость мышления, внушала гордую уверенность в изначальной правильности принятых на веру догматических посылок. Именно вера задавала тон и направление духовных исканий. Все, что противоречило ей, отвергалось решительно и бесповоротно. Полнотой веры измерялось человеческое совершенство. Но вместе с тем восточнославянские мыслители не любили уклоняться от реалий. Даже в своей мистике они сохраняли приверженность традиционным формам. Вот почему так много общего между Вишенским и мыслителями-братчиками — несмотря на все различие их теологических воззрений. Главным для них было сохранение «старожитной веры», хотя они по-разному воспринимали светскую, мирскую мудрость. Это, естественно, обернулось страстной борьбой мнений, столкновением характеров, что отразилось на судьбах восточнославянской цивилизации.

## Примечания

1. *Бантыш-Каменский Н.* Историческое известие о возникшей в Польше унии. М., 1805. С. 22.
2. *Ефименко А.Я.* История украинского народа. СПб., 1906. С. 177.
3. *Грушевський М.* Культурно-національний рух на Україні в XVI—XVII віці. Киев, 1912. С. 76—77.
4. «Нас крестили по-гречески, — писал Г.Г.Шпет, — но язык нам дали болгарский... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке?.. И какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы наша интеллигенция московского периода так же знала греческий, как Запад — латинский язык, если бы наши московские и киевские предки чи-



тали хотя бы то, что христианство не успело спрятать и уничтожить из наследия Платона, Фукидида и Софокла...» — Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. С. 12.

5. Так, в 1583 г. антиохийский патриарх Иоаким с согласия константинопольского патриарха Иеремии благословил учреждение Львовского братства, а через пять лет его благословения удостоилось Виленское братство.
6. Речь идет об Онисифоре Дивочке, низложенном с киевской митрополии за двоеженство и нарушение православных обрядов.
7. *Левцкий О.* Внутреннее состояние западнорусской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI века и уния. Киев, 1884. С. 80–81.
8. *Лилов А.* О зловердных действиях иезуитов в отношении к православной церкви в России в конце XVI и начале XVII века. Казань, 1856. С. 161–162.
9. *Шолом Ф.Я.* Иван Вишенский и Максим Грек (Из истории русско-украинских литературных связей XVI — начала XVII в.) // Славянская филология: Сб. статей. М., 1958. Вып. 3. С. 294–315.



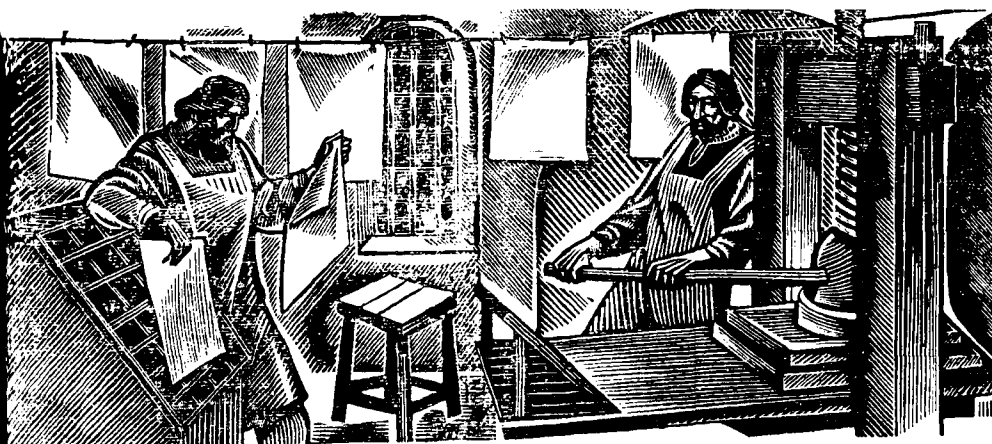
# 17

## Мыслители-полемисты Мелетий Смотрицкий Братья Зизани

*...Мудрость превышает все... вещи, и нет в мире ничего, что могло бы с ней сравниться.*

Мелетий Смотрицкий

- ❖ Польское философско-просветительское влияние и второе крыло полемистов
- ❖ «Мать-церковь» Мелетия Смотрицкого
- ❖ Проблема народного самопознания
- ❖ Мытарства и «куколи» Стефана Зизани
- ❖ Катехизис Лаврентия Зизани
- ❖ Московское «прение» о догматах православия
- ❖ Идея равенства народов и вер



Второе крыло полемистов, как отмечалось выше, отразило потребность западнорусского общества в действительном просвещении, светских науках, которые представлялись совершенно бесполезными Артемию Троицкому, Ивану Вишенскому и их последователям. Для успешной борьбы с унией одной жесткой ортодоксальности было явно недостаточно. Необходимо было считаться с тем, что благодаря включению Западной Руси в состав Речи Посполитой она оказалась ввергнутой в сферу польского культурного влияния, давшего ей не одни только «прохлады и танцы», но и громадный объем переводной литературы по самым различным отраслям знаний. Восточнославянскому читателю сделались доступными сборники новелл Средневековья и Возрождения — «Великое зеркало», «Римские деяния», «Апофегмата», авантурные романы и повести — «История о Петре Златых Ключей», «Повесть о кесаре Оттоне», «Семь мудрецов», «Повесть об Атыле, короле угорском», «Метаморфозы» Овидия, басни Эзопа и др. В круг его чтения вошли и переведенные с польского исторические сочинения, хроники, космографии — такие как «Хроника света» Мартина Бельского, «Хроника польская, литовская, жмудская и всей Руси» Мацея Стрыйковского, «Двор турецкого султана» Шимона Старовольского, «Хроника Сарматии» Гваньини, «История короля Владислава» Горчина, «Театрум света» Яна Ботера, «Путешествие в Землю Святую» Николая Радзивилла, церковные летописи кардинала Барония, «История Иудейской войны» Иосифа Флавия и т.д. «Переводились законодательные установления, воинские руководства, практические руководства по сельскому хозяйству (раннее из которых — «Назиратель»), псовой охоте, коннозаводству, «экономики», поваренные книги. Читались и многократно переписывались переведенные с польского лечебники и травники, астрологические сочинения»<sup>1</sup>.

Словом, в XVI—XVII вв. второе южнославянское влияние на Русь, вводящее в мир византийской аскезы и мистики, сменилось влиянием западнославянским, прежде всего польским, давшим толчок первым шагам «европеизации» восточнославянского общества. Идущие из Польши философско-просветительские веяния в первую очередь захватили братские школы, из которых вышли наиболее яркие писатели-полемисты.

Так, в Острожской школе получил первоначальное образование Мелетий Смотрицкий (1577—1633), создатель знаменитой «Грамматики словенской» и не менее знаменитого «Треноса» («Плача»), в котором со всей страстью и высоким талантом обосновывалась мысль о верности прошлому своего народа, его культуре и традициям.

Во вступлении к «Треносу», воспевая славу великих предков, Смотрицкий писал:

Ее теперь наследуют мужественные потомки,  
Служа верно милой Отчизне так же, как и предки.

Ради нее жертвуют и имуществом и здоровьем.  
Как сокровище охраняют веру отцов...

В «Треносе» Смотрицкий создал величественный, чистый образ матери-церкви, по существу тождественный образу матери-родины. Плачущая, страдающая мать, повергнутая в бедствие своими же сыновьями, восклицает: «Горе мне бедной, горе несчастной. О, со всех сторон ограбленной... руки в оковах, ярмо на шее, пути на ногах, цепь на бедрах, меч над головой обоюдоострый, глубокая вода под ногами, по сторонам неугасимый огонь... отовсюду страх, со всех сторон преследования». Имея в виду унию, она горестно сокрушается, что дети забыли ласку и внимание матери, которая оскудела добром, и пошли за мачехой, богатой изобилием, но не болевшей ими.

Смотрицкий обращался к различным сословиям современного ему общества — князьям и избранным, простому люду и священникам, предьявляя им соответствующие требования. Князьям он предостерегал от чрезмерных насилий над подданными<sup>2</sup>, народ же призывал к покорности, христианскому терпению и благочестию, обещая ему благо на том свете за все гонения и обиды в настоящей жизни.

С гневным сарказмом Смотрицкий обрушивался на духовное сословие. Называя православных пастырей «ослепшими вожжами», он яростно разоблачал их мздоимство, жадность. «О преступники, — восклицал мыслитель-полемист, — а не учителя, о кроты, а не лампы, развратники, а не пастыри, епискоты, а не епископы». Беспощадная сила обличительных слов Смотрицкого в равной мере пугала и православных, и католических, и униатских церковнослужителей.

Автор «Треноса» не ограничивался простой критикой общественных порядков. Будучи просветителем, он своеобразно интерпретировал древний принцип «познай самого себя». Смотрицкий разумел под ним не личностное самопознание, а социальное, т.е. народное. «Познайте самих себя, — обращался он к соотечественникам, — кем вы являетесь, а познав, что является вашим призванием, один другого испытывайте, и так все будете наказаны без порицания». Для самопознания же необходимы науки, философия. Поэтому мыслитель от имени матери-церкви просил свой народ: «Возьмись лучше за науку, а не за серебро, стремись к мудрости, а не к золоту, ищи Божьей благодати, а не жемчуг и дорогие камения, ибо мудрость превышает все эти вещи, и нет в мире ничего, что могло бы с ней сравниться».

Изданный в Вильно в 1610 г. под псевдонимом Теофила Ортолога, «Тренос» Мелетия Смотрицкого моментально привлек внимание вездесущего Петра Скарги. Он легко разгадал авторство Смотрицкого, отметив идейное и стилистическое совпадение этого трактата с его более ранним сочинением — «Антиграфо». Но самое главное — он увидел в нем не просто представите-

ля православной веры, а выразителя идей мятежных «наливайковцев», с чем связывал возможность самого широкого воздействия идей «Треноса» на православное население всей Руси, в том числе Московской.

По признанию Скарги, Московское государство, и так враждебное католическому миру, после знакомства с сочинением Мелетия Смотрицкого не только не пойдет на соединение церквей, а придет к еще большему упорству, боясь нарушения своего православного богослужения.

Среди братских школ, наиболее активно влиявших на формирование западнорусского просвещения, особенно выделялась Львовская, созданная в 1586 г. по благословению антиохийского патриарха Иоакима. В своей окружной грамоте от 15 января того же года он писал: «Ознаймуем сим нашим листом, иж в Лвове месте... хотят с помощью Божиею панове мещане лвовские школы закладати для наученья детем христианским всякого стану, которые бы умели учиться писма святого, греческого и словенского, да не будет род их христианский аки безсловесен ненаучения ради». Возникнув как школа греко-славянского типа, где все обучение, в противоположность латинским школам, сводилось к усвоению «божественного и священного писания», Львовская школа и вслед за ней другие братские школы довольно скоро сблизилась по своей программе с латино-польскими, что положительно сказалось на общей подготовке учащихся.

Выдающимися дидасками Львовской школы в начальный период ее существования были Арсений, архиепископ элассонский и димоникский, составитель «Грамматики доброглаголивого еллино-словенского языка» (1591 г.), Кирилл Транквиллион-Ставровецкий, автор «Зеркала богословия» (1618 г.), неоднократно переиздававшегося на Украине и Белоруссии и осужденного позднее как еретическое на Московском соборе 1690 г.

Почти в одно время с ними начали свою педагогическую деятельность в Львовской школе братья Зизании — Стефан и Лаврентий, талантливые проповедники, неустрашимые борцы против католицизма и унии.

На долю старшего из них, Стефана, выпало немало трудностей, которые он переносил мужественно, с честью. Еще в львовский период за проповеди в защиту православной церкви на него воздвиг гонения местный епископ Геден Балабан, вынудив его в 1592 г. перебраться в Вильно. Здесь от имени виленского братства он с новой силой начал разоблачать политические притязания королевской власти и католического духовенства, клеймил измену владык православной церкви, подготавливавших втайне от народа унию. Это вызвало гнев самого митрополита Михаила Рагозы. В присланной им Стефану Зизанию грамоте от 30 сентября 1595 г. говорилось: «Ты... возгордился, неистовствуешь против всех нас, своих пастырей... Ты не вправе никого судить и обличать, не имея духовного сана, а между тем безстыдно (бес-

стыдно. — А.З.) порицаешь с амвона всех духовных, от высших до низших; ты в Вильне возмущаешь церкви, раздвоил народ и, особенно в последнее время, яришься и клеветешь на пастырей и на наше церковное управление. Все епископы, архимандриты, игумены и все духовенство жалуются на твою гордость и своеволие нам и самому королю и единогласно положили составить на тебя собор. Но как для созвания собора нужно предварительно испросить королевское позволение, то мы, еще до того собора, не благословляем тебя, как противника церкви нашей, и отлучаем от проповеди, да не дерзнешь делать ничего, что прилично крылошанам, даже петь и читать»<sup>3</sup>.

Свои проповеди в Вильно Стефан Зизаний смог возобновить лишь со смертью Михаила Рагозы; однако новый митрополит Ипатий Поцей отнесся к ним не менее враждебно и первым же своим пастырским словом предал полемиста проклятию. Затем последовал королевский указ от 28 мая 1596 г., которым он изгонялся из всех государств короны Польской; жителям городов, местечек, поместий приказывалось не входить с ним ни в какие сношения, в домах своих не укрывать, никакой помощи и защиты не оказывать. В «Перестороге», анонимном сочинении XVI в., так описываются бедствия, каким он подвергся со стороны униатов: «И Стефана Зизания, дидаскала школьного и казнодею, который на вас вола и книжки свои явне друковал, обезчестили есте и на его здоровье так есте ся важали, аж через комин вытиснувшись, утек из Вильна»<sup>4</sup>. Дальнейшая судьба его неизвестна.

Из полемических сочинений Стефана Зизания важнейшими были «Катехизис» (1595 г.) и «Казанье святого Кирилла» (1596 г.), напечатанные на западнорусском и польском языках.

Первое сочинение, к сожалению, до нас не дошло, и судить о нем можно лишь на основании католической брошюры М. Жебровского «Куколь, который сеет Стефан Зизаний в русских церквах в Вильно» (1595 г.). Сочинитель брошюры, обыгрывая фамилию полемиста, в частности, отмечал: «Сам автор Зизаний и книга его полна зизания, или куколя, фальшивой и богохульной науки, и не по мелким вопросам, а по самому основному таинству нашей веры, т.е. о Боге в Троице едином». Он выделял у него десять куколей, или ересей, связанных с богохульством.

Прежде всего это утверждение Стефана Зизания, что Христос не есть наш ходатай пред Богом. Доказательство его состояло в следующем: «Мы верим, что Христос восседает одесную Бога Отца и имеет одинаковую с ним честь и славу, а не меньшие. А потому он и не ходатай, ибо кто ходатайствует пред кем за других, тот не может восседать рядом с тем, пред кем ходатайствует, и не имеет равного с ним могущества». Признание же Христа ходатаем, по мнению полемиста, есть ересь, отнимающая у Сына Божия честь и славу.

Вторая, третья и четвертая ереси состояли в том, что Стефан Зизаний не признавал Святой Дух дыханием, даром и пер-



*Преображение. Икона XVI века*

стом Божиим. В подтверждение этого Жебровский приводит выдержку из «Катехизиса»: «Святой Дух является совершенным лицом Святой Троицы, а не дыханием, ибо сам дышит, где желает. Не является даром, ибо сам жалует дары; ни перстом, ибо не является членом Божества».

Пятая ересь — Святой Дух происходит не от Сына, а только от самого Отца. Шестая, седьмая и восьмая ереси заключались в тезисе о том, что «ни добрые не восходят на небо, ни злые не идут в ад до самого Судного дня». По этому поводу Стефан Зизаний писал: «Мы исправляем ошибку тех, которые говорят, будто бы суд происходит уже сейчас и души грешных осуждаются на муки, а справедливые получают прекрасную награду, а это противоречит Писанию и самому разуму».

Наконец, девятая и десятая ереси заключались в осуждении тех, которые не совершают таинства евхаристии на квасном хлебе и не допускают малолетних детей до причастия тела Господня<sup>5</sup>.

Были ли действительно ересями все перечисленные Жебровским «куколи» Стефана Зизания?

Отвечая на этот вопрос, еще В.З.Завитневич констатировал, что «пункты, составляющие у Жебровского пятую, девятую и десятую ереси, могут быть названы таковыми только с точки зрения римско-католической церкви, так как исхождение Св. Духа от Отца, совершение евхаристии на квасном хлебе и причащение малолетних детей признается православной церковью»<sup>6</sup>. Далее, нельзя, очевидно, считать ересями ни с православной, ни с католической точки зрения вторую, третью и четвертую «куколи» западнорусского полемиста, поскольку, не признавая Святой Дух дыханием, даром и перстом, он тем не менее не забывал провозгласить его «совершенным лицом Святой Троицы». Поэтому можно вполне согласиться с В.З.Завитневым и относительно данных пунктов: они могли быть направлены Стефаном Зизанием против тех современных ему вольнодумцев, которые подобно антиринитариям-динамистам видели в Святом Духе не отдельное, самостоятельное лицо Троицы, как учила православная церковь, а лишь особое свойство, частную принадлежность Божества.

Аналогичным образом, на наш взгляд, обстоит дело и с первой ересью. В самом деле, учение о Христе как ходатае за людей перед Богом распространяли в Московской Руси и Литве Феодосий Косой и его последователи. Создатель «нового учения» прямо утверждал, что Бог един и един же «ходатай Богу и человеком» Иисус Христос. Но отсюда он приходил к выводу о человеческой, а не божественной сущности Сына Божия. С учением данного обстоятельства допустимо предположить, что Стефан Зизаний не отвергал мысль об Иисусовом ходатайстве вообще, а лишь выступал против сведения значения Христа к этой роли.



Сложнее выглядит ситуация с «куколами» шестым, седьмым и восьмым, заключающими, по мнению Жебровского, еретическое учение о состоянии душ до Страшного суда. Стефан Зизаний полагал, что умершие получают свое воздаяние не сразу после смерти, а только в день Страшного суда. Об этом он писал и в своем «Казанье»: «Немаш поединком суду, але всем заровно... А тот суд и декрет Божий не самым душам без тела, яко учат еретицы, мает быти, але где душа с телом по воскресении на суд повстанет, тогда и заплату за учинки приємати мает». Другими словами, никакого единичного суда Божия над умершими не существует, а есть суд общий, равный, суд над живыми людьми, воскресшими во плоти и духе.

Как легко заметить, западнорусский полемист существенно расходился с учением православной церкви о загробном воздаянии, на что неоднократно указывали церковные авторы. Однако критерий соответствия официальной религиозности едва ли является решающим в оценке мировоззрения Стефана Зизания; ведь он шел не от запросов теологии, а от политики, реальной жизни, и потому православие выступало у него не объектом простой нерассуждающей веры, а мощным средством противодействия католицизму, борьбы с ним.

Именно это мы и видим в случае с рассматриваемой ересью. Стефан Зизаний, вопреки православной традиции настаивая на том, что суд Божий действует не постоянно и ежечасно, а совершится сразу во второе пришествие Христа, тем самым объявлял недействительным всякий церковный суд, всякое пастырское попечение о душах. Более того, согласно Стефану Зизанию, само существование церковной иерархии, погрязшей в разврате и мздоимстве, служит непосредственным признаком приближения конца света. Применительно же к католицизму у него выходило, что своими деяниями римская церковь свидетельствует о том, что предтеча судного дня — Антихрист — уже пришел и царствует на земле в лице римского папы.

Таким образом, в интерпретации Стефана Зизания христианский догмат о посмертном состоянии душ полностью утрачивал свое религиозно-мистическое содержание, превращаясь в идеологический лозунг антиуниатского движения. И на этот счет не заблуждались ни иезуиты, ни униаты. «Подстрекаешь Русь к бунтам и раздорам» — так вкратце оценивал «Катехизис» иезуит Жебровский.

Вблизи к своему старшему брату по убеждениям стоял Лаврентий Зизаний, один из просвещеннейших деятелей восточнославянской культуры доакадемической эпохи. Несмотря на многие мытарства, выпавшие ему на долю, он настойчиво занимался литературным трудом, развивая свежие, неортодоксальные взгляды. Широкую известность Лаврентий приобрел прежде всего благодаря книге «Грамматика словенска», которая была напечатана в 1596 г. в Виленской братской типографии. После введения унии

он по существу лишается возможности печатать свои произведения и занимается в основном проповеднической деятельностью, снискавшей ему громкую славу ученого-полемиста, ревностного борца за православие.

В самом начале 30-х годов XVII в. Лаврентий Зизаний составляет свой знаменитый Катехизис и с целью его издания едет в Москву. Патриарх Филарет принял «литовского протопopa» самым радушным образом, однако не все в его книге пришлось святейшему по душе, и он потребовал «справок» по некоторым тезисам. Получив ответы, патриарх назначил Лаврентию Зизанию «прение» с богоявленским игуменом Ильей и «книжным справщиком» Григорием Анисимовым, считавшимися крупными знатоками Священного писания. «Прение» состоялось 18 февраля 1627 г. в присутствии боярина князя Ивана Борисовича Черкасского и думского дьяка Федора Лихачева.

«Илья да Гришка», как видно из сохранившихся материалов диспута, построили его в основном вокруг вопроса о Троице. «Писано у тебя в ответе, — говорили они, — Отец Сына и Духа Святаго равных себе собра, от котораго богословия взято?» Прекрасно понимая уязвимость такого толкования Троицы с позиций православия, признающего «единокушность» Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа, Лаврентий Зизаний пытался разъяснить дело погрешностью переводчика: «Я де писал: Отец Сына и Духа Святаго изведе, а не собра». Но и эта поправка не могла устроить его оппонентов: «А хотя и изведе, ино и то о Святей единосущней Троице не богословно, понеже купно Святая Троица, а не один, ни единого, ни последи, ни прежде, ни изведе, ни собра».

Вторым пунктом, вызывавшим принципиальное возражение патриарших книжников, был подход Лаврентия Зизания к пониманию «разнства» божественных ипостасей. В своем ответе он писал: «Отец разделен есть от Сына и Духа Святаго изволением». Иначе говоря, выходило, что из всех лиц Троицы волей обладает один только Бог-Отец, с чем, разумеется, не могли согласиться московские ортодоксы. И уж совершенно неприемлемым для них являлось утверждение Лаврентия о том, что, воочеловечившись, Божество претерпело страдание плотское, телесное. («Тако глаголю: понеже по соединению состава страдала плоть, страдало и Божество») «Илья да Гришка» на это резонно заметили: «Не глаголи убо сего, Лаврентий, еже с плотию страдати Божеству; сие убо Арий и прочии еретици глаголют...»

«Московское прение» со всей отчетливостью выявило арианскую, антиринитарную сущность воззрений Лаврентия Зизания. Критика церковно-канонической трактовки троичности Бога позволила ему не только существенно релятивизировать, лишить авторитарности само христианское вероучение, но и развить концепцию толерантности и равенства всех религий.

У разных народов, рассуждал он, существо Божие носит разные названия: у русских Бог означает богатство, у греков —

ὁ θεός, слово, указывающее на «бегание или скорее смотрение», т.е. всеведение, у латинян — deus — боязнь, у немцев — Gott, также имеет значение богатства, благостыни. Следовательно, название Богу дается в каждом народе свое, так что имен Божьих бесчисленное множество, но сам он «в своем естестве и в своем величестве ни умом домыслим, ниже словом изречен». Поэтому не бывает вер худших или лучших, истинных или ложных; все религии одинаково равны между собой, и каждая из них по своему ведет к общему благу.

Эти суждения Лаврентия Зизания обнаруживают поразительное родство со взглядами беглого холопа Феодосия Косого. Поэтому неудивительно, что его Катехизис был столь решительно отвергнут московскими ревнителями благочестия, а напечатанные экземпляры книги сожжены по указанию самого святейшего патриарха Филарета Никитича.

...А игумена Илью уже ждало новое дело — «Евангелие учительное» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, которое около 1627 г. было привезено в Москву. Сперва патриарх отдал его на «рассмотрение» игумену Никитского монастыря Афанасию, родом киевлянину. Тот без труда обнаружил в нем «ереси и погрешения», однако не стал входить в богословские тонкости и ограничился заключением, что «тое книги Кирилова... всякому верному христианину и в домех держати и чести недостойно». Филарету этого показалось мало, и он снова призвал своего испытанного наперсника — игумена Илью, назначив ему в помощь соборного ключаря священника Иоанна Шевеля (Наседку).

Ревнители святой старины в самое короткое время составили целый перечень еретических «уклонений» киевского полемиста. Прежде всего их возмутило то, что Транквиллион назвал свое сочинение светом правды, источником живой воды, светильником разумного света, благовонным цветком, вынесенным «из раю небеснаго видения». Они обвинили его в том, что он «зломудрствует», равняя себя с апостолами и извращая их истину. В частности, игумен Илья и священник Иоанн приводили следующие примеры. В Евангелии от Матфея сказано: «Егда придет Сын человеческий во славе своей» (25, 31). У Транквиллиона же вместо «придет» написано «приде». Тем самым, по мнению рецензентов, отрицалось второе пришествие Христа и будущее воскресение мертвых.

Или вот еще одно «искажение» Евангелия от Матфея. В нем Христос обращается к праведным с такими словами: «Приидите, благословении Отца моего, наследуйте уготованное вам царство от сложения мира» (25, 34). Транквиллион в этой фразе выпустил слово «царство», а фразу «от сложения мира» заменил словами «пред сложением мира». Отсюда следовало, что уготованное праведным сотворено раньше мира и предшествует ему. Оно не имеет отношения ни к тварному бытию, ни к небесному царству. Гнев Ильи и Иоанна был неподдельным. Столь

свободное отношение к Священному писанию они признавали кощунством.

Окончательно поразил московских «боголюбцев» тезис Транквиллиона о том, что при конце мира «небеса и земля и все элемента, преполжоровавшись огнем чистительным, яко злато светлейши покажутся». Указав, что никто из отцов церкви не называл огонь чистительным, они наставительно разъясняли: «Будет бо, рекоша, небо ново и земля нова, и земленая вся обновятся Божиим повелением, а не огнем чистительным...»<sup>7</sup> Таким образом, рецензенты сознательно ставили жесткую богословскую препону на пути еще только нарождавшейся светской мысли, жертвуя во имя незыблемости церковных догматов мирским разумом, знанием.

Отзыв Ильи и Иоанна предрешил исход суда над «Евангелием учительным». В конце того же 1627 г. от имени царя Михаила Федоровича всем воеводам были разосланы грамоты, где говорилось, что в «тех Кириловых книгах, в его слоге ссыкались многия ереси и супротивства древним учительным Евангелиям и иным святых отец божественным книгам». А посему предписывалось сочинение Транквиллиона «собрати и на пожарех сжечь, чтоб та ересь и смута в мире не была». В самой Москве было сожжено 60 экземпляров, «а жег их пристав Григорей Иванов сын Горихвостов».

Таковы основные черты идеологии братского движения. Хотя она ставила своей целью сохранить и укрепить «старожитную веру», православие, все же по своей внутренней сути была сугубо мирской и больше тяготела не к вере, а к разуму. Мыслители-братчики в полной мере восстановили авторитет античной философии, провозгласив «своими» Платона и Аристотеля. Так, Захария Копыстенский, осмеивая в «Палинодии» католиков за то, что они высокомерно гордятся мирскими науками, писал: «А што ся римляне хвалят наукою тогосветною — “чужим перьем хвалятся”, “в чуждом плащу напинаются”! Грецкии то суть мудрости — Платоновы и Аристотелевы и иных философов грецких мудрость, отчасти им уделена!.. И мы, россове, если для наук в край немецкие удаемоя, не по латинский, але по грецкий розум удаемоя, где, як свое власное, знаходим от греков на час короткий повереное, отбираемо, з росторопностью еднак сметье отнеуемо, а зерно беремо, уголе зоставуемо, а золото выймуемо»<sup>8</sup>.

В этом стремлении к творческому освоению античности воплотился высокий гуманизм западнорусских мыслителей. Они вывели Русь из средневековых тенет церковного догматизма и ортодоксии, возвысив ее до уровня общеевропейской цивилизации.

## Примечания

1. Бахтурина Р.В. К вопросу о ранних восточнославянских переводах с польского // История русского языка: Исслед. и тексты: Сб. статей. М., 1982. С. 76–77.

2. «Вы, князья и вожди, — писал М.Смотрицкий, — Божьим судом судите вверенных вам подданных, опасаясь, чтобы тем же самым судом осуждены не были. Не возлагайте на них тяжелую дань, зная, что и вам Всевышний весь ваш долг простил и дань за вас запла-тил».
3. *Завитневич В.З.* Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883. С. 113–114.
4. *Трипольский Н.* Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность. Киев, 1878. С. 24–25.
5. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избр. произв. XVI — начала XIX в. Минск, 1962. С. 133–134.
6. *Завитневич В.З.* Палинодия Захарии Копыстенского. С. 121.
7. *Маслов С.И.* Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Киев, 1984. С. 172–174.
8. *Копыстенский З.* Палинодия, или Книга Обороны // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Стб. 900–901.



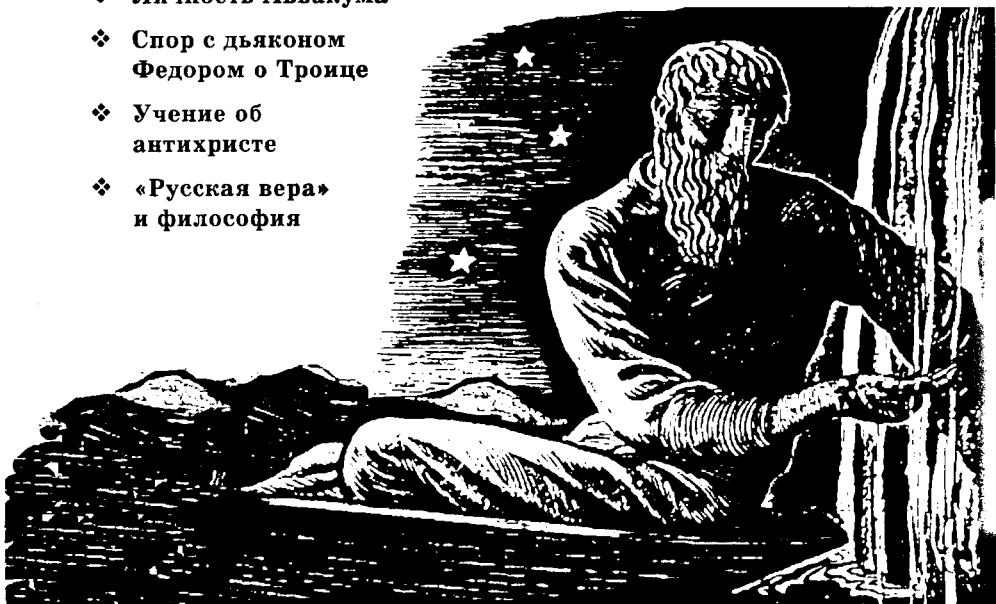
# 18

## Последнее противостояние Патриарх Никон Протопоп Аввакум

*Антихрист бо есть диавол, ангел и бес, свет и тма, денница и прелестная звезда, лев и агнец, царь и мучитель, лжепророк и святитель, благ и гонитель, очиститель и сквернитель, пристанище и потопление, безбожным бог, христианою же враг, миролюбец святитель, боголюбцею же мучитель, нечестующим прибежище, благочестивым же пужалище, велик злобою и высок гордостию, страшен мучительством, пестр видением, осязанием же тма, сатана и человек, дух и плоть. И паки: змий и зверь и лжепророк, ихже виде Богослов.*

Дьякон Федор

- ❖ Состояние старомосковской церкви
- ❖ Никон и «ревнители благочестия»
- ❖ Личность Аввакума
- ❖ Спор с дьяконом Федором о Троице
- ❖ Учение об антихристе
- ❖ «Русская вера» и философия



После присоединения Украины к России (1654 г.) явственно обозначилась потребность в церковной реформе. За столетия разрозненного существования между московским и западнорусским православием сложилось немало различий в обрядах и исповедании. Однако формальное «превосходство» было на стороне западнорусской церкви: она всегда оставалась под юрисдикцией константинопольского патриарха. Это служило как бы гарантом ее вселенской значительности. Напротив, московская церковь, достигшая с падением Византии полной автономии, все более трансформировалась в поместное образование, пронизанное «новинами» и «уклонениями» от общеправославных традиций. Еще в послании восточных иерархов первому московскому патриарху Иову отмечалось: «...Праведно есть нам истреблять всякую новизну ради церковных ограждений, ибо мы видим, что новины всегда были виною смятений и разлучений в церкви; надлежит последовать уставам святых отец и принимать то, чему мы от них научились без всякого приложения или умаления. Все святые озарились от единого духа и уставили полезное; что они анафеме предают, то и мы проклинаяем; что они подвергли низложению, то и мы низлагаем; что они отлучили, то и мы отлучаем. Пусть православная великая Россия во всем будет согласна со вселенскими патриархами»<sup>1</sup>. Воссоединение с Украиной позволяло реализовать это пожелание, и Москва решительно принялась за церковные преобразования. Так было положено начало религиозному расколу, легшему глубокой травмой на российской ментальности. На одном полюсе выступили воинствующие реформаторы во главе с патриархом Никоном, на другом — суровые апологеты «древле-отеческих преданий», предводительствуемые буйим протопопом Аввакумом.

Они были земляки — Никон и Аввакум; оба происходили из нижегородских пределов. Разными путями судьба их свела в Москве, где один из них стал архимандритом Новоспасского монастыря, а другой — протопопом при Казанском соборе. Им удалось заручиться поддержкой царского духовника Стефана Вонифатьева, который ввел их в кружок ревнителей благочестия. Члены этого кружка составляли своеобразную духовную элиту и пользовались расположением со стороны самого «тишайшего и благовернейшего» царя Алексея Михайловича. Они ратовали за оздоровление церковного быта, исправление богослужебных книг по древним рукописям, искоренение языческих обычаев в русском обществе. Наибольшего успеха добился Никон, сумевший войти в полное доверие к московскому самодержцу. В 1649 г. он принял сан митрополита новгородского, а через три года, после смерти патриарха Иосифа, к огромной радости ревнителей возшел на святительскую кафедру.

Наследство досталось Никону самое тяжелое. Константинопольский патриарх Паисий в 1652 г. с озабоченностью писал ему: «До нас дошло, что в ваших церковных чинах есть еще кое-ка-

кие различия, не согласные с нашей восточной церковью; удивляемся, что ты о них не спрашиваешь. Желаем, чтобы все это исправилось»<sup>2</sup>. Никон решил разобраться с ситуацией сам и направил своего келаря Арсения Суханова в Константинополь и другие восточные патриархии для ознакомления с православными исповеданиями.

Из всех «нестроений» русской церкви особенно бросались в глаза беспорядочность и небрежность богослужения. По словам И.Т.Посошкова, русского публициста конца XVII в., духовенство отправляло службу «с безстрашием», уклоняясь в еретическое «многогласие»<sup>3</sup>. Все делалось одновременно: священник читал свое, дьячок — свое, хор пел свое. При этом каждый старался заглушить другого, и в церкви «шум и козлогласование... бывае страшно зело». Зато служба становилась непродолжительной, а между тем все, положенное уставом, вычитывалось и произносилось без пропусков.

В первой половине XVII в. многогласие распространилось повсеместно, что вызвало недовольство со стороны ортодоксального духовенства. Для устранения этого ненормального явления при патриархе Иосифе в 1651 г. созывается собор, на котором было постановлено «пети во святых Божиих церквах чинно и безмятежно, на Москве и по всем градам, единогласно, на вечернях и на павечерницах, и на заутренях, псалмы и псалтырь говорить в один голос»<sup>4</sup>. Но видимых результатов это не дало, ибо прихожане просто переставали ходить в те церкви, где вводилось единогласие<sup>5</sup>.

Кроме того, московиты крестились двумя перстами вместо трех, Сына Божия именовали *Исусом*, полагая, что дополнительное «и» отторгает его от Господа, поясным поклонам предпочитали коленные, аллилуйю пели сугубую, а не трегубую и т.д.

Все это и начал «исправлять» Никон. Первым делом он разослал по всем московским церквам и монастырям «память», в которой указывалось, что «не подобает метания творити на колени, но в пояс бы вам класть поклоны, еще же и трема перьсты бы есте крестились»<sup>6</sup>. Затем последовало истребление икон, отличавшихся от старинных греческих образов «отческаго предания». Самое печальное состояло в том, что «иконную новинку», выполненную в реалистической манере западноевропейской живописи, осуждали и ревнители. «...Пишут Спасов образ Еммануила, — возмущался Аввакум, — лице одутловато, уста червленая, власы кудрявыя, руки и мышцы толстыя, персты надутые, тако же и у ног бедра и лыста толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лише сабли той при бедре не написано»<sup>7</sup>. Все иконы нового письма, собранные повсюду, в том числе и в знатных домах, подверглись по распоряжению Никона надругательству; после этого стрельцы, исполнявшие обязанности царских глашатаев, носили их по городу, крича: «Кто отныне будет пи-



Свѣдѣніи патриарха  
Никона .

Царь Алексѣи Михайловича .



*Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович.  
Прорись из Сийского иконописного подлинника.  
Конец XVII века*

сать иконы по этому образцу, того постигнет примерное наказание»<sup>8</sup>. Действия патриарха вызывали открытое недовольство не только у духовенства; брожение умов захватывало и народные массы. Тем не менее реформы продолжались: было введено церковное «единогласие»; отменено написание имени «Исус»; вместо «трисоставного» (восьмиконечного) креста с изображением распятия введен «двучастный» — четырехконечный. За Никоном прочно устанавливается слава «шиша антихристов», веротступника.

Уже «память» вызвала настоящий переполох в стане ревнителей. По словам Аввакума, «мы, сошедъшеся со отцы, задумались; видим, яко зима хочет быти: сердце озябло и ноги задрожали». Полагая, что Никон самочинствует, они решили искать управы на него у царя Алексея Михайловича, которому и передали подготовленные Аввакумом вместе с Даниилом Костромским выписки из божественных книг о перстосложении и поклонах. В «Житии» Аввакума по этому поводу сказано: «Много писано было, он же не вем, где скрыл их, мнит ми ся — Никону отдал»<sup>9</sup>. И действительно, ревнители сразу почувствовали жесткую руку «собинного друга» царя. Прежде всего лишился своей должности Стефан Вонифатьев. Вслед за ним был расстрижен и сослан в Кольский острог Иван Неронов. «Посем меня взяли от всеобщаго Борис Нелединской со стрельцами, — пишет Аввакум. — Человек со мною шестьдесят взяли; их в тюрьму отвели, а меня на патриархове дворе на чеп посадили ночью»<sup>10</sup>. Так началась почти тридцатилетняя эпопея невообразимых мук и мытарств неукротимого протопопа, взошедшего на костер в страстную пятницу 14 апреля 1682 г.

Как-то Чаадаев заметил: «Нет ничего важнее первых испытанных нами впечатлений». Это особенно верно по отношению к Аввакуму. Еще в детстве его поразила смерть. Даже много лет спустя он почти физически ощущал охвативший его тогда ужас: «и в той ноци воставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть». С тех пор Аввакум воспринимал жизнь под знаком смерти, и ничто для него не обладало истинной реальностью, кроме самой смерти. Все мирское отошло на второй план: «Аз же вся сия Христа ради вмених, яко уметы, поминая смерть, яко вся сия мимо идет». В самом христианстве только воскресение Христа он принял всем сердцем: в этом было его единственное утешение. «Надежда моя Христос!» — говаривал Аввакум любопытствовавшим о его вере.

С годами вера в Христа трансформировалась у него в апостольское служение. Аввакум выработал непоколебимое убеждение, что ему даровано свыше наставлять и исцелять людей — духовно и телесно. Он сравнивал себя с Иоанном Златоустом, уподоблял апостолу Павлу. Ему часто бывало «Божие присещение», и свои «видения» Аввакум описывал ярко, натуралистично. Он и сам «являлся» другим во сне. Ему ни при каких обсто-

ательствах не могло прийти в голову, что он может ошибаться, учить вовсе не тому, что необходимо для спасения.

Поэтому Аввакум не терпел никакого ослушания и подавлял любую искру непокорства и вольномыслия в своих ближних. «...Ты, бытто патриарх, — писал он “чаду драгому” — боярыне Морозовой из далекого Пустозерска, — указываешь мне, как вас, детей духовных, управлять ко Царству небесному. Ох, увы, горе! бедная, бедная моя духовная власть! Уж мне баба указывает, как мне пасти Христово стадо! Сама в грязи, а иных очищает; сама слепа, а зрячим путь указывает! Образумься! Вет ты не ведаешь, что клусишь!»<sup>11</sup>

Особенно доставалось от него дьякону Федору, с которым он расходился по многим богословским вопросам, в частности в толковании Троицы. «Федка, а Федка, — негодовал протопоп на своего духовного сына, — по твоему кучею надобе, едино лице и един состав и образ! Ох! блядин сын, собака косая, дурак стражник! Коли не знаешь в книгах силы, и ты вопроси бабы поселянки: заблудил-де от гордости, государыня-матушка, на водах пустыни и не знаю праваго пути к Богу, а со отцем духовным дьявол спроситца претит ми, и от него-де за воровство учинился проклят... Скажи де, государыня, о святой Троице, Троица-де что есть»<sup>12</sup>. За иронией Аввакума сквозил ригоризм, не приемлющий никакой иной логики, кроме своей, собственной.

В характере Аввакума была ярая неуступчивость; он во всем жаждал первенства — не физического, нет, а морального, духовного, и добивался этого хотя бы ценой новых мук, ценой опрощения, «дурачества». Его влекло «играть с человеки», испытывать их гордость. «Благохитрый» Аввакум был начисто лишен добросердечия.

В написанном им «Житии» рассыпано множество эпизодов, подтверждающих сказанное. Вот, например, история с одной его челобитной. Отправил он ее царю Алексею Михайловичу с юрдивым Федором. Царь за такую дерзость поначалу велел юрдивого посадить «под Красное крыльцо», но потом челобитную принял и отпустил его обратно. Наутро он призвал к себе Аввакума. «Я пред царем стою, — рассказывает Аввакум, — поклонясь, на него гляжу, ничего не говорю. А царь, мне поклонясь, на меня стоя глядит, ничего ж не говорит. Да так и разошлись; с тех мест и дружбы только: он на меня за письмо кручинен стал, а я осердился же за то, что Феодора моего под начал послал»<sup>13</sup>. И здесь нет никакой натянутости, все серьезно! Аввакум даже не чувствует всей трагикомедии своего соперничества с самодержцем.

Или вот другой эпизод. Поставили Аввакума перед его судьями — вселенскими патриархами Паисием и Макарием. Протопоп опять в своем амплуа: «Много от Писания говорил с патриархами: Бог отверъз уста мое грешные, и посрамил их Христос устами моими... Так оне сели. И я отшел ко дверям да на бок повалился, а сам говорю: “Посидите вы, а я полежу”. Так оне

смеются: «Дурак-де протопоп-от: и патриархов не почитает»<sup>14</sup>. А Аввакуму это и надо: он поучил патриархов; ну, а дурачество — что ж, сам Господь призвал буйих во Христе.

При таких свойствах своей природы Аввакум, естественно, не мог тяготеть ни к чему нормальному, естественному. Его в буквальном смысле страшила возможность благоустроенной, немятежной жизни. Так, по возвращении из даурской ссылки, когда все решили, что царь примирился с ним, он оказался в центре всеобщего внимания: отовсюду последовали приглашения, милости. Даже «с Симонова дни на Печатной двор хотели посадить». Тут-то, как признавался Аввакум, он вдруг ясно осознал, что «неладно колесница течет»: его втягивают в дела мира, в «никонианскую ересь». В нем с новой силой пробудился дух противоречия, и он в один миг разорвал все свои еще только затеплившиеся связи. Мир — тлен, мир — прах, и ради него Аввакум не желал поступаться индивидуальной свободой. Это и дало Вл. Соловьеву основание рассуждать о протестантской сущности русского раскола<sup>15</sup>.

Аввакум и сам понимал, сколь труден он в человеческом общении. О своем мучителе воеводе Пашкове он говорил: «Десять лет он меня мучил или я его, — не знаю, Бог разберет»<sup>16</sup>. Возможно, будь он иным, движение старообрядчества приняло бы более гуманные, толерантные формы; во всяком случае, оно в меньшей степени уклонилось бы в обскурантизм, обрядоверие. Но Аввакум, ненавидя никониан, взывал к мести, яростно предвкушая истребление своих противников. «А что, государь-царь, — обращался протопоп к царю Федору Алексеевичу, — как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех перепластал во один час. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю»<sup>17</sup>. Его сердце томилось по временам Иосифа Волоцкого — гонителя новгородских еретиков. И можно не сомневаться: победы он, худо пришлось бы «новолюбцам», гораздо хуже, чем самим ревнителям благочестия.

Казалось бы, подобные черты характера Аввакума должны были отталкивать от него людей. Однако за ним стояло реальное дело: защита «старой веры», с которой был связан весь уклад русской жизни, ее обычаи и традиции. Реформы Никона в одночасье отчуждали народ от прошлого, превращали его в безродную и слепую массу. «И учат нас ныне новой вере, — жаловались соловецкие монахи, — якоже неведущих Богу мордву или черемису, истинные православные веры»<sup>18</sup>. Безысходность рождала отчаяние, а отчаяние толкало на бунт. Отчаявшимся бунтарем и был Аввакум. Он поднял знамя старообрядчества — самого мощного движения религиозного протеста в России на исходе Средних веков.

В учении Аввакума доминируют преимущественно негативные константы. Это было обусловлено не столько склонностью Аввакума к отрицательной рефлексии, сколько выбором в каче-

стве главного мыслительного сюжета проблемы страдания, проблемы «многогрешного» человеческого бытия.

Согласно представлениям Аввакума, в бытии обретаются два «места»: одно на небесах, где пребывает Бог со своими святыми, другое — «во аде» — обиталище дьявола с грешниками. Каждый человек «по своему произволению» устремляется к цели: либо к Царству Божьему, либо к царству дьявольскому. Большинство избирает второй путь. Поэтому спасение обретает лишь «малое стадо Христово»; все же остальные погибнут, предавшись делам и суете мира.

В принципе Аввакум не отрицал, что мир как творение Божие не тождествен «аду». В нем все «наделано человека ради, чтоб, упокаяся, хвалу Богу воздавал». Однако мир открыт дьяволу, который насыляет в него бесов, всячески досаждающих человеку<sup>19</sup>. От них он перенимает гордый ум, «любление телесных радостей», самовеличание. «А человек, — писал Аввакум — суете которой уподобится, дни его, яко сень, преходят; скачет, яко козел, раздувается, яко пузырь, гневается, яко рысь, съестъ хочет, яко змия, ржет, зря чужую красоту, яко жребя, лукавствует, яко бес; насыщаяся невоздержно, без правила спит, Бога не молит; покаяние отлагает на старость, и потом исчезает, и не вем, камо отходит; или во свет, или во тьму, — день судный явит коегождо»<sup>20</sup>. Отсюда следовало, что если дьявол действует через мирские соблазны, то человек должен отринуть мир и все мирское, чтобы прийти к Богу.

Но отрицание мира означает обретение страдания, которое Аввакум осмысливал эсхатологически — как в плане индивидуального бытия, так и бытия космического: это поминовение смерти и «скончания века». Страдание возрастает в последние времена, подобно болезням в старости. Иван Неронов провозгласил: «Время страдания приспе, подобает вам неослабно страдати». Аввакум с присущей ему экспрессией возвел тезис своего наставника-протопопа до идеи богосыновства: «Аще ли без наказания приобщаетеся ему, то выблядки, а не сынове есте»<sup>21</sup>. В страдании человек уподобляется Христу.

В данной связи чрезвычайный интерес представляет выступление Аввакума против дьякона Федора, отвергавшего плотское бытие Христа. На его взгляд, «Бог-Слово» ни в чем не изменил своей сущности и всегда оставался Божеством; даже рождение его было иное: «ухом-де девы... во чрево вниде и боком изыде». В своих «тетратках» Федор утверждал: «Самым-де существом Сын-Слово на землю сниде во чрево девы; и егда пострада, во гробе с плотию, Божество существом бе; в то же время, егда во гробе лежа, яко спя, во аде Божество с душою нагою без плоти существом бе; и на престоле со Отцем существом»<sup>22</sup>. Именно из сущностного тождества Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа Федор выводил свое понимание Троицы как «единицы». Он уподоблял Троицу некоему «драгому камню», который невозможно

рассечь («не пресеком»), но который «имый в себе три цвета, или три блистания»: лучи разные, а «образ» всегда один и тот же. Это напоминало монофизитство — ересь раннехристианской эпохи. На Руси нечто подобное проповедовал князь-инок Вассиан Патрикеев, осужденный на церковном соборе 1531 г.

Аввакума в учении Федора особенно задевало то, что он называл слепцами тех, которые «мят бо-де... Божество плотски быти и качество и количество имети; коейждо ипостаси разсечно-де непщуют быти»<sup>23</sup>. В первую очередь это касалось его самого, и он, естественно, тотчас бросился в бой, дав не менее сомнительное толкование троичного догмата.

Главный упор Аввакум сделал на принцип самобытности, соравенства всех трех ипостасей Божества. «Равнообразная Троица, — писал он, — равносильная, равноумная, и равнословесная, и равноестественная, или, рещи, соестественная единица трисоставная». Из равенства ипостасей следовало учение о «трех царях небесных», которое Аввакум обосновал в послании к Игнатию Соловецкому: «Не препадает бо Отец в Сына, ниже Сын во Отца, тажде и Дух Святой, соловянин Игнатий. И веруй трисущую Троицу, несекуюю секи по равенству, небось, едина на три существа, тажде естества, и образы три равны»<sup>24</sup>. Таким образом, Аввакум, согласно определению П.А.Флоренского, погружался в «трифизм» — «чудовищное лжеучение», заключавшее в себе «бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу»<sup>25</sup>. Если снять оттенок уничижительности, присущий суждениям православного философа, можно согласиться, что ни Аввакум, ни дьякон Федор, ни тем более позднейшие расколоучители действительно не чурались логики, дискурса, хотя неоднозначно относились к философии в целом.

«Рассечение» Троицы позволяло Аввакуму наделить Христа плотью. С этой точки зрения его стремление не противоречило православию. Но он перебирал в акцентах: вочеловечение превращал в очеловечение. Христос — Бог по существу и человек по воплощению. Он, «плотоносец», родился человеческим образом, только при этом «неизреченно дверью пройде, а не разрушил печати». «Федор, веть ты дурак! как того не смыслишь!» — потешал протопоп над его «ухом» и «боком». Сам он с невероятной наивностью (а может, житейским реализмом!) подтверждение своей правоты усматривал в «млеке» Богородицы: «Не бывает у дев млеко, дондеже с мужем во чреве не зачнет». «У Пречистыя Матери Господни и у Девы, — писал Аввакум, — млеко бысть. Егда родила Бога-человека без болезни, на руках ея возлежаша, сосал титечки Свет наш. Потом и хлебец стал есть, и мед, и мясца, и рыбку, да и все ел за спасение наше. И винцо пияше, да не как, веть, мы — объядением и пьянством, — нет, но благоискусно дая потребная плоти. Больши же в посте пребывая»<sup>26</sup>. Он и умер, как все люди, приняв крестное страдание, завещав тем самым образ жизни для всего человечества.

Итак, совершенно очевидно, что «материализация» боговоплощения служила вполне определенной идеологической задаче — провозглашению неизменности человеческого страдания на земле. Оно, как учил Аввакум, возрастает в «последние времена», знаменем коих выступает пришествие антихриста.

В раннем старообрядчестве утвердилась теория чувственного антихриста. Ее создателями были западнорусские полемисты, в частности Стефан Зизаний, который, защищая православие от нападок католической церкви, провозгласил папу римского живым антихристом. Учение Стефана Зизания проникло в Московскую Русь, найдя в раскольнической среде самых ярких приверженцев. Однако применение его к действительности вызвало серьезные расхождения между старообрядцами. Так, дьякон Федор, наиболее последовательно выразивший этот взгляд, прямо заявлял: «Во время се — ни царя, ни святителя. Един бысть православный царь на земли остался, да и того, не внимающего себе, западнии еретицы... угасили... и свели во тьму многия прелести»<sup>27</sup>. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович — это два «рога антихристов». Федор призывал чуждаться священников никонианского рукоположения («то ест часть антихристова»), а священников доникианского поставления принимать лишь в том случае, если они отверщаются нововведений и исповедуют «старую веру».

Аввакум не был столь решителен в понимании чувственного антихриста. Прежде всего, на его взгляд, антихрист явится не из Руси, не из русского рода. Он даже выгораживал Никона — своего злейшего врага: «А Никон, веть, не последней антихрист, так, шиш антихристов, бабо... б, плутишко, изник в земли нашей. А которые, в зодийстем крузе увязше, по книгам смотрят, и дни, седмицы разделяюще, толкуют, антихристом последним Никона называют, то все плутня, а не Святым Духом рассуждение. Афанасий Великий пишет: идеже нозе Спасителя нашего Христа походиша, оттоле от Галилеи и антихрист изникнет; а не от нашея Руси. Я Никона знаю: недалеко от мене родины родился, между Мурашкина и Лыскова, в деревне; отец у него черемисин, а мати русалка, Мина да Манька, а он Никитка колдун учинился, да баб блудить научился, да в Желтоводие с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы, а ныне, яко кинопс волхвуя, уже пропадет скоро и память его с шумом погибнет. Потрясы церковью тою не хуже последнего черта антихриста, и часть его с ним в огни негасимом»<sup>28</sup>. Следовательно, Аввакум рассуждал о пришествии антихриста с учетом национального контекста, и это отличало его от других расколуучителей.

Кроме того, он полагал, что «антихрист будет царь, а не патриарх»<sup>29</sup>. Естественно, сразу возникла аналогия с царем Алексеем Михайловичем, и многие сторонники «старой веры» склонны были считать ее истинной. Аввакум же опять-таки не разде-

лял подобного мнения. Царя Алексея Михайловича он называл «пособителем» Никона («Никон побеждать учал, а Алексей пособлять испотиха»), упрекал в мучительствах, казнях, однако всегда смиренно прощал его и призывал благословение. «Аще и мучит мя, — говорил протопоп, — но царь бо то есть... Не от царя нам мука сия, но грех ради наших от Бога дьяволу поупущено озлобити нас...»<sup>30</sup> Последняя челобитная Аввакума к царю заканчивается всепрощающей фразой: «Не хотелось боло мне в тебе некрепкодушия тово: веть то всячески будем вместе, не ныне, ино тамо увидимся, Бог изволит»<sup>31</sup>. Не мог он ославить печатью антихриста царя русского, государя Святой Руси!

Зато в каждом «костельнике», прибывавшем «из Рима», в каждом «прелагатае», являвшемся «от грек», Аввакуму чудились «шиши антихристовы», богоборцы. Это они «надувают аспидовым ядом» своего развращенного ума князей русских, бояр и прочих «еретик и убийц». Поэтому чувственный антихрист представлялся ему еще не отдельным лицом, а целым классом, сословием, враждебным народу, его духовности. Аввакум как бы предчувствовал зарождение европеизации России и предрекал апокалипсические страдания. Поэтому для него защита «старой веры» была не просто религиозной задачей; он ставил вопрос шире, имея в виду вообще «отеческие предания», *русскость*, с которой он связывал бытие самого православия.

Обращаясь к царю Алексею Михайловичу, протопоп взывал: «Вздохни-тко по старому, как при Стефане бывало, добренько, и рцы по рускому языку: “Господи, помилуй мя, грешнаго!” А киръелейсон-от оставь: так ельlenia говорят, плюнь на них! Ты веть, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Как нас Христос научил, так подобает говорить. Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чего же нам еще хочется лутше тово? Разве языка ангельскова? Да нет, ныне не дадут, до общаго воскресения»<sup>32</sup>.

Как видно из приведенной цитаты, вера народа и язык его, согласно учению Аввакума, неотделимы. Каждому народу Бог дал свой язык, свою грамоту, чтобы они, не смешивая молитвы, славословили Господа. Поэтому «ни латинским, ни греческим, ни еврейским, ни же иным коим ищет от нас говоры Господь», писал Аввакум, а своим природным языком, русским. И не надо, подражая «римской вере», украшать его «философскими виршами», красноречием. Это губительно для православия, приемлющего «невежество... наипаче, нежели премудрость внешних философов»<sup>33</sup>. В результате Аввакум и его единомышленники приходили к полному отрицанию всякой науки и философии: отвергались «Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин», ибо «все сии мудри быша и во ад угодиша»<sup>34</sup>. Основоположники раскола противились распространению светского обра-



зования, с презрением отзывались о естествоиспытателях и «зодейщиках» — астрономах. «Ищитати беги небесныя любят погибающие», — заявлял со всей решительностью Аввакум.

Однако было бы неверно думать, будто неприятие философии присуще исключительно идеологии старообрядчества; это в известном смысле отличительная черта всей древнерусской духовности. В ней усматривали источник «мысленных прегрешений», ересей. У всех на устах были знаменитые слова апостола Павла: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...» (Кол. 2, 8). При этом под философией разумелась преимущественно диалектика — искусство силлогистической аргументации и риторического витийства. На Руси даже выработался определенный стереотип покаянного отречения от философии. Вот, например, старец Филофей Псковский: «... аз селской человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читал, ни с мудрыми философы в беседе не бывах, учюся книгам благодатнаго закона...»<sup>35</sup> Но если первоначально философия ассоциировалась на Руси с античностью, эллинизмом, то позднее, в XVII в., она по существу синонимизируется с латинством. «...Сии вси, — говорил о философах Спиридон Потемкин, один из видных деятелей раннего раскола, — учатся в римских училищах, яже суть школы латинския, а за учение не дают ничесоже, кроме душ своих»<sup>36</sup>. По его мнению, при кончине века сего многие прельстятся философией, и это будет знамением пришествия антихриста.

Аналогичное понимание философии было свойственно также и Аввакуму. В своем «Нравоучении», опираясь на апостола Павла («понеже Павлова уста — Христова уста, Христова же уста — Павлова уста»), он наставлял «верных»: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите, понеже ритор и философ не может быти христианин»<sup>37</sup>. Аввакум строго следил за тем, чтобы «стадо Христово» сохраняло «простоту ума» и «чистоту сердца». «Евдокея, Евдокея, — строжил он некую провинившуюся деву, — почто гордаго беса не отринешь от себя? Высокие науки исчешь, от нея же падают Богом неокормлени, аки листвие... Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Грамматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасьев разум (т. е. разум Василия Великого, Иоанна Златоуста и Афанасия Александрийского. — А.З.) обдержал. К тому же и диалектику, и философию, и что потребно, — то в церковь взяли, а что непотребно, — то под гору лопатую сбросили. А ты кто, чадь немощная?.. Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе близко, я бы тебе ощипал волосье за грамматику ту»<sup>38</sup>. Само собой разумеется, подобные запреты не служили благому делу. Во имя «отеческих преданий» водружалась непроницаемая стена отчуждения между разумом и верой, наукой и тео-

логией, которая заслоняла от старообрядцев горизонты человеческого прогресса.

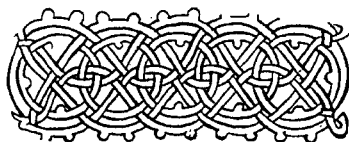
Аввакум своим примером подтвердил, что защита национальной культуры, без осмысления ее в контексте общечеловеческой традиции, чревата не только духовным консерватизмом, но и застоем, стагнацией социальной жизни. Этот вывод, возможно, и является для нас главным «поучением» огненпального протопопа.

## Примечания

1. *Быков А.А.* Патриарх Никон, его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1891. С. 44.
2. Там же. С. 51.
3. Еще в 1636 г. нижегородские священники писали в челобитной патриарху Иосифу, что в церквах «зело поскорю пение, не по правилам святых отец... говорят голосов в пять и в шесть и более со всяким небрежением». — Цит. по: Русское православие. Вехи истории. М., 1989. С. 186.
4. *Голосов А.* Церковная жизнь на Руси в половине XVII века и изображение ее в записках Павла Алеппского. Житомир, 1916. С. 159.
5. В 1651 г. некий гавриловский поп Иван извещал царя Алексея Михайловича: «Говорил-де ему никольский поп Прокофей, где с ним не сойдетца: заводите-де вы, ханжи, ересь новую — единогласное пение и людей в церкви учите, а мы-де людей прежде сего в церкви сего не учивали, а учивали их в тайне. И говаривал-де поп Прокофей: беса-де в себе имате и вы все ханжи». — Цит. по: *Каптерев П.Ф.* История русской педагогики. 2-е изд. Пг., 1915. С. 96.
6. Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С. 23.
7. Памятники истории старообрядчества XVII в. / Русская историческая библиотека. Т. 39. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927. Стб. 282-283.
8. *Румянцева В.С.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1985. С. 100.
9. Пустозерский сборник. С. 23.
10. Там же. С. 24.
11. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990. С. 153-154.
12. Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 630.
13. Пустозерский сборник. С. 45.
14. Там же. С. 52-53.
15. *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 184.
16. Пустозерский сборник. С. 41.
17. Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 768.
18. Список с челобитной Соловецкого монастыря // *Барсков Я.Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С. 22.
19. Сам Аввакум бился с ними, «что с собаками», многократно изгонял их из «бешаных». Бесы у него везде — в домах, на улице, в церквх; их полчища. В своем «ухищрении к человеком» они действуют изобретательно, с веселием и хитроумными вывертами. Они

то прячутся на паперти, то проникают в алтарь; двигают столами, по воздуху переносят стихирьы и ризы. Однажды Аввакуму по нечаянности попалась «никонианская» просфора. Ночью было нашествие бесов: «Вскочиша бесов полък в келью мою з домрами и з гутками, а один сел на месте, идеже просфора лежала, и начаша играти; а я у них слушаю лежа; меня уж не тронули и исчезоша». Разумеется, не всегда встреча с бесами заканчивалась столь мирно. В другую ночь они так «умучиша» Аввакума, что он «насилу жив» остался и, «моля Бога и каясь о своем безумии, проклял отступника Никона и никониан, и книги их еретическия, и жертву их, и всю службу их, и благодать Божия паки прииде на мя, и здрав бысть» (см.: Пустозерский сборник. С. 71).

20. Там же. С. 42.
21. Там же. С. 31.
22. Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 618.
23. Там же. Стб. 588.
24. Там же. Стб. 625.
25. *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицей в двенадцати письмах. М., 1914. С. 636.
26. Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 620–621.
27. *Поньрко Н.В.* Узники Пустозерской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Л., 1985. С. 247.
28. *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк по истории умственной жизни русского общества в XVII веке. 2-е изд. СПб., 1900. Приложение. С. 23.
29. Там же. С. 37.
30. Пустозерский сборник. С. 53.
31. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 440.
32. Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 475.
33. *Демкова Н.С.* Из истории ранней старообрядческой литературы // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 388.
34. Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 289.
35. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Приложение. С. 37–38.
36. *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. С. 101.
37. Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 547.
38. Житие протопопа Аввакума. С. 231.

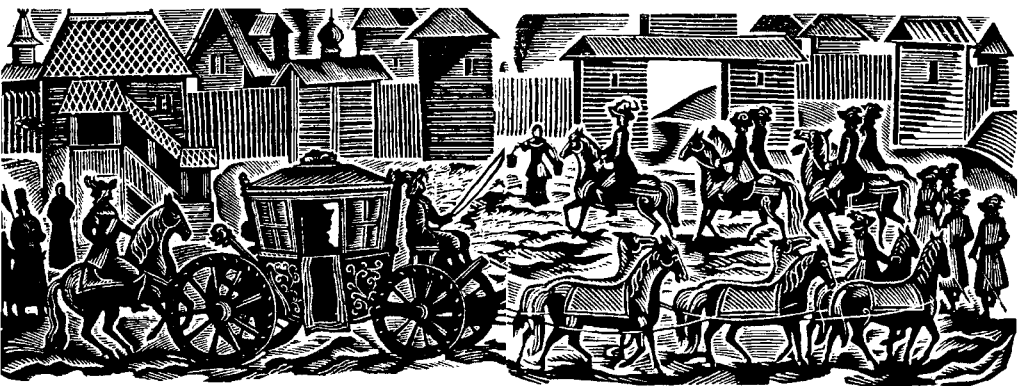


# 19 В преддверии Петровских реформ Симеон Полоцкий Сильвестр Медведев

*Истинна есть трегуба: ума, уст и дела,  
сия же не вреждена бывает и цела.  
Аще ум самой вещи уравнился право,  
уста же уму точно словят, не лукаво.  
Дела паки закону аще отвещают,  
истинна пред Господом Богом ся вменяют.*

Симеон Полоцкий

- ❖ **Философия Киево-Могилянской академии**
- ❖ **Мудрость и благо в учении Симеона Полоцкого**
- ❖ **«Мир-книга»**
- ❖ **Царь и тиран**
- ❖ **Борьба с «мудроборцами»**
- ❖ **Трагедия Сильвестра Медведева**
- ❖ **Карион Истомин**



Хоть и ненавидел Аввакум патриарха Никона, но он был для него свой, понятный — «блудяга, блядивый сын, бабоблудиска», по выражению самого протопопа.

Иное дело — Симеон Полоцкий, муж многоученный, мудрый. С ним часто приходилось состязаться Аввакуму по настоянию самого царя Алексея Михайловича. Спорили до изнеможения и расходились, «яко пьяны». Аввакум с великим негодованием в душе, Симеон — с сожалением и печалью. «Острота, острота телеснаго ума! — восклицал он. — Да лихо упрямство; а се не умеет науки».

Симеон Полоцкий был воспитанником Киево-Могилянской академии. Она возникла на гребне братского движения, увенчав духовные и интеллектуальные запросы западнорусского общества. После присоединения Украины к России Киево-Могилянская академия надолго стала главной кузницей идеологических кадров эпохи становления российского абсолютизма. Ее питомцами были такие выдающиеся восточнославянские мыслители, как Иннокентий Гизель (1600–1683), Стефан Яворский (1658–1722), Феофан Прокопович (1681–1736), Георгий Конисский (1717–1795). В настоящее время обнаружено более 170 курсов философии и 120 курсов риторики, прочитанных на латинском языке в академии<sup>1</sup>.

Киевские профессора разрабатывали в основном проблемы этики и теории познания, опираясь на наследие Аристотеля. В подходе к проблемам морали многие из них следовали идеалу свободной, секуляризованной личности. Никто из них не сомневался в праве человека на автономное, светское существование. «Спрашивается, однако, — рассуждал Г. Конисский, — так ли движет Бог волю человека, чтобы она не могла противостоять своему движению, или только так, что могла бы противостоять. Теологи-реформаторы, или кальвинисты, и в секте латинистов томисты защищают первую, все остальные — вторую часть. Нам же неприлично опускать серп в чужую рожь. Между тем, однако, кратко скажу: второе мнение вообще справедливо и потому его нужно принять, противоположное же, как несправедливое и еретическое, необходимо отбросить. И здесь помогает все, что свидетельствует, что человек свободен в действии; а каким образом он был бы свободен, если бы, когда движется Богом, не мог бы ему противостоять?»<sup>2</sup> Таким образом, выходило, что воля Бога не есть абсолютное благо, и человек обязывался действовать по собственному разумению и совести.

В вопросах теории познания профессора Киево-Могилянской академии также делали акцент на человеческих качествах. По их представлениям, душа проявляет себя с помощью пяти сил, или потенций: вегетативной, чувственной, разумной, потенции стремления и пространственного перемещения. Исходная потенция — вегетативная, она приводится в действие врожденным организму теплом — источником движения. Чувственная потен-

ция «многовидна», поскольку является «отражением», уподоблением и изображением чувственных объектов. Она лежит в основе всех остальных потенций души, в том числе разумной. Эта сенсуалистическая схема открывала перспективу широкой секуляризации мышления, развития просветительской философии.

На высоте киево-могилянской учености в полной мере находился Симеон Полоцкий (1629–1680). После окончания академии он несколько лет состоял учителем монастырской братской школы в Полоцке. В 1664 г. его пригласили в Москву на должность наставника царских детей. Благодаря высокому положению ему удается учредить в Заиконоспасском монастыре училище, в котором молодые подьячие Тайного приказа обучались латыни, грамматике, риторике и философии.

Симеон Полоцкий тяготел к западной образованности, всячески противодействуя старообрядческой пропаганде. Критике «старой веры» он посвятил один из первых своих трактатов «Жезл правления». Среди других его сочинений особенно выделяются «Рифмологион» и «Вертоград многоцветный», написанные в поэтическом жанре. Это подлинные энциклопедии по всем отраслям тогдашних знаний.

Все творчество Симеона Полоцкого проникнуто просветительскими идеалами. В соответствии с духом своего времени он наивысшим выражением разума признавал Священное писание, подчеркивая прежде всего его роль в нравственном формировании личности. Вместе с тем, с его точки зрения, для всякого человека необходимы «свободные» науки, наставляющие в житейских делах и нуждах. Лишь в единстве с ними вера способна привести к мудрости.

Мудрость же добродетельна: «Елма же мудрость в ум некий вселится, ко правым делом муж Богом строится». Ее нравственной константой всегда выступает «правость», благо. Симеон осуждал тех образованных людей, которые не делятся с другими своими знаниями. По его мнению, человек, «мудрость имеяй, аще утаят, чистое злато во землю копает». Только приобщая других к наукам, он умножает собственные познания.

Мудрому противостоит невежда, ибо он — «книг неискусный» и подобен сове, рассуждающей о солнце. Невежда к тому же еще обязательно злой человек. В вирше «Слова неслушание» Симеон писал, что у безобразного слона и горбатого верблюда есть привычка при входе в чистую воду, до того как они начнут пить, «первее ногами ону возмутити». Делают они это, чтобы не видеть в воде своего «нелепия». И далее заключал: «Подобне людие злие препинати слова обыкоша и книг не читати».

Книга не только учит благородству и мудрости; она открывает глаза на мир, делает осмысленным само существование. Образ «книга-мир», восходящий к теологии Августина, постоянно вдохновлял Симеона Полоцкого, позволяя ему всесторонне разрабатывать свою просветительскую программу.



*Симеон Полоцкий. С гравюры начала XIX века*

Мир сей преукрашенный — книга есть Велика,  
еже словом написа всяческих Владыка.  
Пять листов препространных в ней ся обретают,  
яже чудна писмена в себе заключают.  
Первый же лист есть небо, на нем же светила,  
яко писмена, Божия крепость положила.  
Вторый лист огонь стихийный под небом высоко,  
в нем яко писание, силу да зрит око.  
Третий лист преширокий аер мощно звати,  
на нем дождь, снег, облаки и птицы читати.  
Четвертый лист — сонм водный в ней ся обретают,  
в том животных множество убожь ся читает.  
Последний лист есть земля с дресесы, с травами,  
с крушцы и с животными, яко с писменами.  
В сей книзе есть возможно комуждо читати,  
коль велик, иже ону изволи создати.  
И коль силен есть, могий ону утвердити,  
ни на чем же основу ея положити;  
И колико премудр есть, иже управляет  
вся сущая, и тайны всяческа знает.  
Ту книгу читающе, рцем вси: слава тебе,  
о Человеколюбче, царствуй на небе.

Так он писал в «Вертограде многоцветном». Учение Симеона о мире-книге вело к всесторонней реабилитации внецерковных знаний. Его сочинения были насыщены самыми разнообразными сведениями по географии, зоологии, астрономии, в них разъяснялись научные термины и пропагандировались идеи античных мыслителей.

Осмысление мудрости имело для Симеона и практическое значение. Он пристально следил за московской политикой, стремясь внести свою лепту в управление государством.

Идеал книжника — просвещенный монарх, персонифицированный в образе московского государя. Этот монарх во всем противоположен «тирану» — правителю жесткому и несправедливому. От него «вера права исходит», оттого церковь должна всецело подчиняться ему и видеть в нем своего первого повелителя и заступника. С верой просвещенный монарх соединяет мудрость, он равно велик в философии и богословии.

Симеон не забывал, что мудрость без «правды» может обернуться злом и свергнуть людей в пучину бедствий. Поэтому истинно мудрый царь должен охранять правду, опираясь на силу закона:

...есть добродетель властей:  
правду хранити, блюсти от напастей  
Подчиненныя и чести даяти  
достойным, а не на злато смотряти.



Из рассуждений Симеона Полоцкого видно, что он примыкал к той линии русской политической философии, которая была представлена раннедворянскими идеологами Федором Карповым и Иваном Пересветовым. Конечно, он мог и не знать своих предшественников, но, как и они, ратовал за правовое ограничение самодержавной власти, о чем свидетельствует его приверженность к теории просвещенного монарха.

Царь, с его точки зрения, должен править «праведно, свято, щедро, божественно», ибо ему подражают остальные, а «через святость царя и людие святи». Принцип подражания царю, несмотря на содержащееся в нем требование полного подчинения самодержавной власти, выражал надежду Симеона Полоцкого на признание равенства между «людьми» и «начальными», подданными и правителями. Правомерность такого обобщения несомненна, ибо для него самодержавная власть сохраняла право на существование лишь постольку, поскольку исключала возможность тирании и деспотизма.

«Кто есть царь и кто тиран, хочещи ли знати?» — спрашивал Симеон в одном из своих сочинений и отвечал: «Аристотеля книги потщися читати». Это был совет просветителя, убежденного в действенности слова, могуществе и силе человеческого разума.

Вот почему Симеон Полоцкий проявлял так много заботы об открытии в Москве академии. Только широкая просвещенность и образованность общества представлялись ему гарантией от всякого произвола и порабощения личности. В подготовленном им уставе академии обосновывалась необходимость изучения всех наук — «гражданских и духовных». Саму академию он мыслил как всесословное учебное заведение, выпускники которого могли вступать как в гражданскую службу, так и посвящать себя духовным занятиям. Но ему не суждено было дожидаться осуществления своих замыслов: слишком краткой оказалась жизнь выдающегося просветителя.

Ближайшим его учеником и сподвижником был Сильвестр Медведев (1641–1691), человек «великого ума и остроты ученой». Он происходил из семьи курского подьячего. В Москву попал в юном возрасте и поначалу служил в Приказе тайных дел в качестве писца, а затем подьячего. В 1665 г. его отправили учиться «по латыням и грамматики» в Заиконоспасскую школу Симеона Полоцкого. Здесь он в течение трех лет изучил латинский, греческий, польский языки, риторику и пиитику, прочел множество книг по истории, богословию и философии. После окончания школы Сильвестр три года провел в Курляндии в составе посольской делегации. Вернувшись в Москву, он принял монашество и некоторое время состоял личным секретарем Симеона Полоцкого. В 1678 г. его назначили на должность справщика Печатного двора, которую он занимал около одиннадцати лет. Именно в эти годы он создал себе почетную репутацию ученого и мужественного челове-

ка, бесстрашно отстаивающего идеалы просвещения и свободомыслия.

Согласно учению Сильвестра Медведева, главное в человеке — это душа, которая заключает в себе «три благодати» Святого Духа: ум, волю и память.

Ум умудряет, что есть благо, знати,  
волю же движет — благаго желати.  
А память нудит, еже совершити  
дело благое, дабы ползе быти.

Сильвестр Медведев самым решительным образом боролся за искоренение «в Москве невежества темности». Как и его учитель, он мечтал о создании национальной академии, настойчиво взывая к властям «свет наук явити», дабы «России... век жити». Однако его ждало глубокое разочарование. Хотя Славяно-греко-латинская академия была открыта в 1686 г., она не стала центром образованности и просвещения. Во главе ее стали «мудроборцы» («грекофилы»), пользовавшиеся всемерной поддержкой патриарха Иоакима.

Правила академии обязывали ректора и преподавателей «в простоте Богу угождати». От них требовалось прежде всего, чтобы они стояли на страже православия и церкви. Предпочтение отдавалось преимущественно русским профессорам. Из греков в учителя допускались лишь те, которые, подобно братьям Лихудам, имели свидетельство от православных патриархов о «крепком утверждении их в вере» и притом прошли новое основательное испытание в самой России. Таково же было отношение к православным, жившим в Западной Руси и Литве.

Особым пунктом выделялись новообращенные из католиков, лютеран и кальвинистов, которые вообще лишались права преподавать в академии. Более того, им даже возбранялось без санкции академического начальства обучать иностранным языкам в домах богатых московитов; опасались, что они могут внести «противности» в православную веру. Нарушителей ожидала конфискация имущества.

На академию было возложено и наблюдение за умами приезжавших в Россию ученых иностранцев. Им разрешалось жить в Москве лишь после соответствующего освидетельствования блюстителем. А если обнаруживалось что-либо противное духу православия, они высылались из «царствующего града за пределы нашего царствия». Иноверцев, принимавших православие, записывали в особые академические журналы, и специально назначенные преподаватели академии должны были следить за тем, «кто из них како житие свое препровождает и крепко ли и цело ону (веру. — А.З.) и церковныя предания содержит». За малейшее нарушение канона или обрядов их ссылали «в дальние... грады, на Терек и в Сибирь». Если оказывалось, что они к тому

же придерживаются своей прежней веры или ереси, их сжигали «без всякого милосердия». Той же участи подлежал всякий православный, прибывший в Россию из другой страны и переходивший в иную религию.

Таким образом, вместо академии Россия получила фактически подразделение Преображенского приказа — новый карательный орган по делам инакомыслия.

Сильвестр Медведев стал едва ли не первой жертвой академического надзора. Его вольнодумство, едкая критика «грекофильства» слишком резко выделялись на сером фоне «мудроброческой» ортодоксии. В своей «Книге о манне хлеба небесного» — огромном, более чем на 700 страниц, фолианте — он осмеивал «академиков», во всем подчинившихся «греческим учителям», словно на Руси не существовало уже нескольких столетий истинное православие. «Ныне увы! — восклицал Сильвестр Медведев. — Нашему такому неразумию вся Вселенная смеется... и сами тии нововыезжие греки (т.е. братья Лихуды. — А.З.) смеются и глаголють: “Русь глупая, ничтоже сведущая!”». Как и следовало ожидать, на него посыпались доносы. «Оный боритель церкви Христовы, — сообщалось в одном из них, — хочет наступити и пократи всю власть, царскую же и духовную, того ради и к людем пишет.»

Одновременно по Москве распространился слух, будто Сильвестр Медведев готовит покушение на самого Иоакима и членов освященного собора. За ним была установлена слежка. Вскоре Сильвестра схватили и подвергли монастырскому заточению. Целый год он провел в самых нечеловеческих условиях, «в яковых можно пребывати», изолированный от всех людей, лишенный специальным указом бумаги и чернил. От него ждали отречения от своих идей, но не смогли добиться этого никакими пытками. Тогда его казнили как черно книжника. Такова страшная ирония судьбы: мыслитель-рационалист, мужественный борец за просвещение стал жертвой самого нелепого обвинения в средневековом «чародейнии» — колдовстве.

Казнь Сильвестра Медведева потрясла московских просветителей. «199 (1691) года, месяца февраля в 11 день прият кончину жизни своя монах Сильвестр Медведев... — записал в своей тетради его современник и поэт Карион Истомина. — Отсечеса глава его... на Красной площади, противу Спасских ворот. Тело его погребено в убогом доме со странными в яме близ Покровского убогого монастыря»<sup>3</sup>.

Так закончил свои дни этот блестящий представитель русской интеллигенции конца XVII в., о котором его киевские почитатели писали москвичам, что Медведев «не Сильвестр, а Solvester — солнце ваше».

Более счастливой оказалась судьба самого Кариона Истомина (ум. 1717). Он также происходил из Курска и доводился дальним родственником Сильвестру Медведеву. Приняв монашество,

он долгое время состоял справщиком Печатного двора, служил у патриархов Иоакима и Адриана.

Истомин, как и его учителя, неустанно полемизировал с «мудроборцами», призывавшими во имя «греко-кафолической веры» немедленно и навсегда «угасить» в России «пламень западного зломысленного мудрования». Своим первостепенным долгом он считал защиту научного знания. Для него мудрость была основой добродетели народа:

Мудрости бо несть подобие кое,  
яко гонит лесть и всякое злое...  
Прежеланно есть где мудрость пасется,  
зане чрез тую все добро лиется.

Науки, по мнению Истомина, способствуют укреплению государства, приумножению его славы. Поэтому необходимо заботиться не только о распространении европейских «свободных мудростей», но и о развитии своей национальной науки, которая позволит России встать наравне с западными державами.

Возвеличивая учение, светское образование, Истомин писал:

В нем спасение и полза народа,  
гражданская же в разуме свобода.  
Охранство царству и краса наука,  
иноверный нань не востыгнет лука.  
Злобжнии бо ею победятся  
и в веру святу чрез ню обратятся.  
В судилах мудрость место заседает,  
неправды и лести всяки истребляет.  
Всех невозможно тоя известити,  
добродетелей ныне исчислити.  
Боже, утверди науку zde в веки,  
да пребывает в россах с человеки!

Для Кариона Истомина мир представлялся своеобразными листами книги: первый лист — небо, второй — земля, третий — человек. Но человек вместе с тем объемлет весь мир, ибо если он «по телу — земен», то «по душе — небесный». Благодаря существованию двух природ человек равно познает мирское и божественное. Поэтому теология и философия не противоречат друг другу, обе они необходимы для существования человека. Следовательно, Истомин по существу отстаивал теорию двойственной истины, сыгравшую важную роль в развитии научных знаний. Он уже не был православным в ортодоксальном понимании, хотя и состоял личным секретарем патриарха Иоакима.

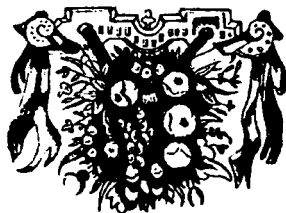
А ведь святейший так радел о торжестве «правой веры». Незадолго до смерти он написал завещание, в котором наставлял

царей Ивана и Петра Алексеевичей, призывая их «веру... в Бога вседушне любовью имети, церковь святую... яко мать, чествовати и пребывати в ея правом учении непоколебимо». Только тогда, утверждал он, «может целость государства в лепоте содержатися», когда «все люди... содержат благие и постоянные нравы и да не навькнут иностранных обычаев непотребных и неутвержденных в вере». Поэтому патриарх требовал от русских государей всячески пресекать влияние «иноземцев»: «...да никакже они, государи, попустят кому христианом православным в своей державе с еретиками иноверцами, с латины, лютеры, калвины, безбожными татары... общения в содружестве творити, но яко врагов Божиих и ругателей церковных тех удалятися; да повелевают царским своим указом, отнюдь бы иноверцы... обычаев своих иностранных на прелесть христианом не вносили бы, и сие бы им запретить под казнию накрепко»<sup>4</sup>.

Но труды его оказались тщетными. Россия жаждала новой правды, правды мирской, истинной. Она стояла на пороге Просвещения.

### Примечания

1. См.: Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.
2. Конисский Г. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — пер. пол. XVIII столетия. Киев, 1987. С. 463.
3. Медведев Сильвестр. Известие истинное // Чтение в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 4. Приложения. 1885. С. 83.
4. Устрялов Н. История царствования Петра Великого. Т. 2. СПб., 1858. С. 467–477.



## Заключение

Три темы определили общее содержание средневековой восточнославянской философии.

Первая тема — это проблема «устроения человека», *антропологии*, которая была воспринята от христианского неоплатонизма. Это было особое направление святоотеческой мысли. У его истоков стояли капподокийцы. На Западе оно было заглушено оцерковленным перипатетизмом. Христианский неоплатонизм характеризовало прежде всего неприятие всякого дуализма, разрывающего божественное и мирское. Человек принимался в единстве «вещества» и «формы», уподобляясь в этом отношении своему «первообразу». Он наделялся не только «благом», но и красотой, выступавшей опорой нравственного совершенства. Это давало ему «старшинство» над всем сущим, позволяя сотворчествовать Богу в деле сохранения и упрочения добра<sup>1</sup>. Такое сочетание антропологизма и панморализма стало неотъемлемой чертой восточнославянской духовности, наследия наших средневековых мыслителей-книжников.

Другой отличительной особенностью восточнославянской философии была установка на разработку *словологии*. Она мало интересовалась теорией познания в аспекте гносеологии. Это преимущественно традиция западноевропейского любомудрия. Только там философия рассматривалась как некая методологема разума, вне связи его с личностью, моралью<sup>2</sup>. Древнерусская словология проявлялась в двух измерениях: онтологическом и антропологическом. Этот ориентир был задан Евангелием от Иоанна. В нем, как известно, провозглашается изначальность, а стало быть, вечность слова («искони бе слово»), подчеркивается не только его божественное происхождение, но и сущностное тождество Богу («слово бе от Бога, и Бог бе слово»). Кроме того, отмечается креационная функция слова («всье тем быша»), оно даже приравнивается жизни («в томъ живот бе»). Наконец, слово служит формой материализации духа, воплощения Богочеловека — Иисуса Христа: «И слово плоть бысть. И вселися в ны. И видехом славу его»<sup>3</sup>. Как видно, слово в своей онтологической константе есть Бог, творец и зиждитель бытия. Но слово способно к ипостасной трансформации, обретению антропологического статуса.

Благодаря этому оно срастается с каждой отдельной личностью, с каждым отдельным народом, сохраняя их богообразность и богopodobие. Первыми славянскими последователями иоанновской словологии стали солунские братья Кирилл и Мефодий. Их идеи отразились и в «Повести временных лет», и в словах и поучениях Кирилла Туровского, Епифания Премудрого, Стефана Пермского, протопопа Аввакума, Симеона Полоцкого и др. Восточнославянская словология обусловила развитие всех позднейших направлений философии языка в русской, украинской и белорусской мысли.

Третья важнейшая тема восточнославянской философии — это проблема *социальности, власти*. Отечественных философов Средневековья всегда волновала судьба России, будущее ее цивилизации. Их идеалом было единое, централизованное государство, воплощающее мечты и стремления мирового славянства. Идеологическим выражением восточнославянской духовности стала теория «Москва — третий Рим», открывшая ясную перспективу для развития национального самосознания.

Итак, восточнославянская философия представляет собой самобытное ответвление мировой, прежде всего антично-эллинистической, христианской философии. Бертран Рассел назвал как-то философию «Ничьей Землей». И действительно, она есть творение всего человечества. Это и делает ее бесконечно разнообразной в своих национальных проявлениях. В ее многогранной палитре собственным оригинальным оттенком сияет и восточнославянская философия — живая колыбель духовной культуры трех братских народов — русского, украинского и белорусского.

## Примечания

1. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С.13–15.
2. Замалеев А.Ф. О русской философии // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып.10. СПб., 1997. С.18–22.
3. Верещагин Е.М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997. С.37.

## Список основных источников

- Аввакум Петров*. Книга толкований и поучений // Древлехра-  
нилище Пушкинского Дома. Материалы и исследования. Л.,  
1990.
- Аввакум Петров*. Послания и челобитные. СПб., 1995.
- Артемий Троицкий*. Послания старца Артемия, XVI века // Рус-  
ская историческая библиотека. Т.4. СПб., 1878.
- Будный Симон*. Катехизис, то ест наука стародавняя христиань-  
ская от светого писма, для простых людей языка рускаго, в  
пытаниях и отказах собрана. Несвиж, 1562.
- Вишенский И.* Сочинения / Подг. текста И.П.Еремина. М.; Л.,  
1955.
- Владимир Мономах*. Поучение Владимира Мономаха / Библио-  
тека литературы Древней Руси: В 20 т. Т.1. СПб., 1997.
- Выголексинский сборник* / Изд. подг. В.Ф.Дубровина, Р.В.Бах-  
турина, В.С.Гольштенко. М., 1977.
- Гизель И.* Мир с Богом человеку, или Покаяние святое, прими-  
ряющее Богу человека. Киев, 1669.
- Даниил*. Поучение Даниила, митрополита всея Руси // Памятни-  
ки литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина  
XVI века. М., 1984.
- Даниил Заточник*. Слово Даниила Заточника // Библиотека ли-  
тературы Древней Руси: В 20 т. Т.4. СПб., 1997.
- Зиновий Отенский*. Истины показание к вопросившим о новом  
учении. Казань, 1863.
- Зиновий Отенский*. Послание многословное. М., 1880.
- Зизаний Лаврентий*. Прение литовского протопопа Лаврентия  
Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по по-  
воду исправления составленного Лаврентием Катехизиса //  
Летописи русской литературы и древности, издаваемые Ни-  
колаем Тихонравовым. Т.2. М., 1859.
- Зизаний Стефан*. Казанье святого Кирилла, патриарха Иеруса-  
лимского, об антихристе и знаках его // Пам'ятки україн-  
сько-руської мови і літератури. Т.5. Львів, 1906.
- Иван Грозный*. Духовная грамота царя Ивана Васильевича IV //  
Духовные и договорные грамоты великих и удельных кня-  
зей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950.
- Иван Грозный*. Послания Ивана Грозного / Подг. текста Д.С.Ли-  
хачева и Я.С.Лурье. М.; Л., 1951.
- Изборник 1076 г.* / Изд. подг. В.С.Глушенко, В.Ф.Дубровина,  
В.Г.Демьянов, Г.Ф.Нефедов. М., 1965.
- Иларион*. Слово о Законе и Благодати // Библиотека литературы  
Древней Руси: В 20 т. Т.1. СПб., 1997.



- Йоан Екзарх*. Шестоднев / Превод от старобългарски, послеслов и коментар Н.Ц.Кочев. София, 1981.
- Иосиф Волоцкий*. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1904.
- Иосиф Волоцкий*. Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А.А.Зими́на и Я.С.Лурье. М.; Л., 1959.
- Иоанн Дамаскин*. Диалектика. М., 1862.
- Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1992.
- Карпов Ф.И.* Сочинения Федора Карпова // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984.
- Истомин К.* Букварь / Вступ. статьи В.И.Лукияненко, М.А.Алексеевой. Л., 1981.
- Истомин К.* Книга любви знак в честен брак. М., 1989.
- Киево-Печерский патерик* // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т.4. СПб., 1997.
- Киприан*. Послания митрополита Киприана // Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.
- Киприан*. Ответ Киприана игумену Афанасию о неких потребных вещах // Русская историческая библиотека. Т.6. СПб., 1908.
- Кирилл Туровский*. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. Т.11. М.; Л., 1955; Т.12. М.; Л., 1956; Т.13. М.; Л., 1957; Т.15. М.; Л., 1958.
- Климент Смолятич*. Послание пресвитеру Фоме // Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.
- Книга Степенная* царского родословия, содержащая историю Российскую с начала оных до времен государя и великого князя Иоанна Васильевича, сочиненная трудами преосвященных митрополитов Киприана и Макария, а напечатанная под смотрением Г.Ф.Миллера. Ч.1-2. М., 1775.
- Козма Пресвитер*. Беседа на новоявившуюся ересь Богумила // Бегунов Ю.К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.
- Курбский А.М.* От другіе діалектики Иона Спанинъберъгера о силогизме вытолковано // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI — початок XVII ст. Тексти і дослідження. Київ, 1988.
- Курбский А.М.* Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. текста Я.С.Лурье и Ю.Д.Рыкова. М., 1981.
- Курбский А.М.* Сочинения князя Курбского // Русская историческая библиотека. Т.31. СПб., 1914.
- Лихуды И. и С.* Мечец духовный: Памятник русской духовной письменности XVII в. Казань, 1866.
- Максим Грек*. Сочинения. В 3 ч. Казань, 1859–1862.

- Медведев С.* Вручение благородной и христолюбивой великой государыне... Софии Алексиевне привилея на академию // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн.3. М., 1994.
- Медведев С.* Письма // Памятники древнейшей письменности и искусства. Т.144. СПб., 1901.
- Назиратель* / Изд. подг. В.С.Голышенко, Р.В.Бахтурина, И.С.Филиппова. М., 1973.
- Никифор.* Послания митрополита Никифора // Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.
- Нил Сорский.* Предание и устав // Памятники древней письменности и искусства. Вып. 179. М., 1912.
- Нил Сорский.* Послания Нила Сорского // Труды отдела древнерусской литературы. Т.29. Л., 1974.
- Новгородская первая летопись* старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
- Патрикеев Вассиан.* Тексты сочинений Вассиана Патрикеева // Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960.
- Пересветов И.С.* Сочинения И.Пересветова / Подг. текст А.А.Зимин. М.; Л., 1956.
- Повесть временных лет* / Подг. текста, перевод Д.С.Лихачева. 2-е изд. СПб., 1996.
- Полоцкий С.* Вертоград многоцветный; Псалтырь рифмотворная // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн.3. М., 1994.
- Полоцкий С.* Вирши / Сост., подг. текстов, вступ. ст. и комм. В.Г.Былинкина, Л.У.Звонаревой. Минск, 1990.
- Пустозерский сборник.* Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подг. Н.С.Демкова, Н.Ф.Дробленкова, Л.И.Саконова. Л., 1975.
- Синайский патерик* / Изд. подг. В.С.Голышенко, В.Ф.Дубровина. М., 1967.
- Скарга П.* О единстве церкви Божией // Русская историческая библиотека. Т.7. СПб., 1882.
- Скорина Ф.* Предисловия и послесловия // Франциск Скорина и его время. Энциклопедический справочник. Минск, 1990.
- Слово о полку Игореве:* Древнерусский текст и переводы / Сост., вступ. статья, подг. древнерус. текста и ком. В.И.Стеллецкого. М., 1981.
- Слово о погибели Русской земли.* М., 1997.
- Транквіліон-Ставровецький К.* Уривки з прозових та віршованих творів філософського змісту // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI — початок XVII ст. Тексти і дослідження. Київ, 1988.
- Успенский сборник XII–XIII вв.* / Изд. подг. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971.

- Федор*. Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода. Материалы. Новосибирск, 1989.
- Федор*. Письмо дьякона Федора к семье протопопа Аввакума; О познании антихристовой прелести // Пустозерская проза. Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор. М., 1989.
- Филофей Псковский*. Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.
- Черноризец Храбр*. Сказание Черноризца Храбра «О письменах» // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981.
- Цамблак Григорий*. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. София, 1971.

# Содержание

От автора .....	3
Предисловие .....	4
<b>1 Христианизация Руси и духовная культура восточных славян .....</b>	<b>7</b>
<b>2 Ярославовы книжники. Лука Жидята. Иларион .....</b>	<b>23</b>
<b>3 Монастырская идеология. Феодосий Печерский. Нестор Летописец. ....</b>	<b>37</b>
<b>4 Становление раннегуманистической традиции. Иоанн Грешный. Владимир Мономах .....</b>	<b>59</b>
<b>5 «Слово о полку Игореве»: мировоззрение и идеалы автора .....</b>	<b>73</b>
<b>6 Человек в древнерусской книжности. Даниил Заточник .....</b>	<b>83</b>
<b>7 У истоков рационализма. Климент Смолятич .....</b>	<b>93</b>
<b>8 Разум и вера. Кирилл Туровский .....</b>	<b>109</b>
<b>9 Идеиные движения Куликовской эпохи. Митрополит Киприан. Григорий Цамблак .....</b>	<b>123</b>
<b>10 От фронды к коалиции. Иосиф Волоцкий. Иван Грозный .....</b>	<b>135</b>
<b>11 Идеалы нестяжательского исихазма. Нил Сорский. Вассиан Патрикеев .....</b>	<b>153</b>
<b>12 «По стремнинам новая науки» Максим Грек и его окружение .....</b>	<b>165</b>
<b>13 «Людем посполитым рускаго языка» Франциск Скорина. Симон Будный .....</b>	<b>175</b>
<b>14 Ревнители истины Феодосий Косой .....</b>	<b>191</b>
<b>15 Московские эмигранты. Андрей Курбский. Артемий Троицкий .....</b>	<b>199</b>
<b>16 Поборники и враги унии. Петр Скарга. Иван Вишенский .....</b>	<b>211</b>
<b>17 Мыслители-полемисты. Мелетий Смотрицкий. Братья Физании .....</b>	<b>225</b>
<b>18 Последнее противостояние. Патриарх Никон. Протопоп Аввакум .....</b>	<b>237</b>
<b>19 В преддверии Петровских реформ. Симеон Полоцкий. Сильвестр Медведев .....</b>	<b>253</b>
Заключение .....	265
Список основных источников .....	267

*Александр Фазлаевич Замалеев*  
Восточнославянские мыслители.  
Эпоха Средневековья

Редактор Д.Р.Есипович

Компьютерный набор и верстка:  
Н.А.Виноградова, С.А.Ломакина,  
С.В.Стремилев

Лицензия ЛР № 040050 от 15.08.96

Подписано в печать 07.01.98. Формат 60×90 1/16. Гарнитура школьная.  
Бумага офсетная. Усл.печ.л. 17.6. Усл.кр.-отт. 17,0. Уч.-изд.л. 22,0.  
Тираж 3000. Заказ № 557.

Издательство СПбГУ. 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9.

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9 линия, д.12



**Александр Фазлаевич Замалеев** (р. 1943) — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета. Основные научные работы: *Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.)*. Л., 1987; *Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности*. Л., 1991; *Лекции по истории русской философии*. СПб., 1995; *Лепты: Исследования по русской философии*. СПб., 1996. Редактор-издатель альманаха русской философии и культуры «Вече». Награжден медалью «В память 1500-летия Киева» (1982).

**Иларион Киевский и Нестор Летописец,  
Климент Смолятич и Кирилл Туровский,  
Серапион Владимирский и Владимир Мономах,  
Нил Сорский и Иосиф Волоцкий,  
Аввакум Петров и Симеон Полоцкий —  
таков неполный перечень восточнославянских  
мыслителей, чье творчество исследуется в настоящей  
монографии. Их духовное наследие составило основу  
современной русской, украинской и белорусской  
философии.**