

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНИК ДЛЯ АКАДЕМИЧЕСКОГО БАКАЛАВРИАТА

Под общей редакцией **А. Ф. Замалеева**

2-е издание, исправленное и дополненное

Рекомендовано Учебно–методическим отделом высшего образования в качестве учебника для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям

Рекомендован учебно–методическим отделом философского факультета СПбГУ в качестве учебника для гуманитарных вузов

Книга доступна в электронной библиотечной системе
biblio-online.ru

Москва ■ Юрайт ■ 2017

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3я73

И90

Ответственный редактор:

Замалеев Александр Фазлаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Рецензенты:

Емельянов Б. В. — доктор философских наук, профессор Уральского государственного университета;

Шапошников Л. Е. — доктор философских наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина.

История русской философии : учебник для академического бакалавриата / А. В. Малинов, И. Д. Осипов, Н. И. Безлепкин [и др.] ; под общ. ред. А. Ф. Замалеева. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2017. — 361 с. — Серия : Бакалавр. Академический курс.

ISBN 978-5-534-00885-2

Учебник содержит концептуальный обзор основных направлений отечественной мысли и трудов их главных представителей. Охватывает период с XI по XX в.

Соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования.

Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям, а также широкого круга читателей, интересующихся русской философией.

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3я73



Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Правовую поддержку издательства обеспечивает юридическая компания «Дельфи».

© Коллектив авторов, 2012

© Коллектив авторов, 2016, с изменениями

© ООО «Издательство Юрайт», 2017

ISBN 978-5-534-00885-2

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

Замалеев Александр Фазлаевич — ответственный редактор; доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Введение; Разд. 1; Разд. 2, § 1; Разд. 3, § 1—3; Разд. 4, § 1; Заключение);

Малинов Алексей Валерьевич — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Разд. 2, § 2—5);

Осипов Игорь Дмитриевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Разд. 4, § 6);

Безлепкин Николай Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Северо-Западного открытого технического университета (Разд. 3, § 6);

Бродский Александр Иосифович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Разд. 3, § 4);

Евлампиев Игорь Иванович — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Разд. 3, § 7);

Рыбас Александр Евгеньевич — доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Разд. 3, § 5; Разд. 4, § 2—5);

Троицкий Сергей Александрович — кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Разд. 4, § 5, п. 1).

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий учебник предназначен прежде всего для студентов гуманитарного профиля, хотя при этом вовсе не исключается и более широкий круг читателей, интересующихся русской философией.

Свою главную задачу авторы видели в том, чтобы дать целостный обзор состояния отечественного любомудрия за тысячелетний период его развития, с учетом влияния двух важнейших идейно-духовных традиций: *византинизма* и *европеизма*. Последнее обстоятельство обусловило то, что в русской философии выявились два разных вполне самостоятельных направления — *религиозное*, восходящее к восточному христианству, православию, и *сциентистское*, сложившееся на почве «научнообразного просвещения» Запада.

Несмотря на различие направлений, русскую философию характеризует одна общая черта: *онтологизм*. На это обращали внимание многие исследователи. «В русской философии, — писал В. В. Зеньковский, — есть некоторые своеобразные особенности, которые вообще *отодвигают теорию познания на второстепенное место*. За исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому *онтологизму* при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке. Иными словами, познание признается лишь частью или функцией нашего действия в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, — а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру... Русский онтологизм выражает не примат реальности над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше действие в нем»¹.

Онтологическая константа определила три типа философствования в России: *экзистенциальный*, *историософский* и *социально-политический*. Каждый из этих типов, в свою очередь, разделяется на соответствующие течения: экзистенциальный тип представлен художествен-

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. — Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 15—16.

ной антропологией и этикой, историософский — философией истории, философией религии и философским руссиеведением, социально-политический — либерализмом, радикализмом и консерватизмом. Все эти течения русской мысли самым тесным образом связаны между собой и образуют единое, целостное духовно-интеллектуальное пространство отечественного любомудрия.

В то же время восприятие русской философии во все времена характеризовалось определенным идеологизмом, отразившимся в историографии в трех основных формах: *аксиологизме*, *негативизме* и *партократизме*.

Сущность аксиологизма состоит в осмыслении национального историко-философского процесса в контексте новейших представлений о предмете и сущности философии.

Это можно пояснить на примере исследования *Г. Г. Шпета*. Для него, как сторонника гуссерлианства, понимание философии «как мудрости и морали непременно утилитарно», поэтому он, в соответствии с установками феноменологии, предлагает «углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее... перестало быть утилитарным и выразилось... в чистом, “незаинтересованном” эросе»¹. Как раз этого-то он не видит в русской философии. Оттого, на его взгляд, «история русской философии, как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли, — история философии, которая не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию чистую, философию-знание, философию как искусство»². Неудивительно, что сквозь это феноменологическое покрывало русская философия предстает в одних только искажениях и осуждениях. Красноречив сам перечень названий глав исследования Шпета: «Невегласие», «Около школь», «По прописям», «По линейкам», «Первые испытания», «Первые ученики». И это — за восемь столетий, с XI по XVIII век...

К числу таких же идеологизированных стереотипов относится *негативизм*, т. е. ложно-критическое восприятие общего состояния и тенденций развития национальной философии.

Примером может служить позиция *С. А. Левицкого*. «В Древней Руси — как Киевской, так и Московской, — пишет он, — мы видим лишь бледные намеки на мысль: Древняя Русь не знала ни богословия, ни философии, ей была чужда стихия отвлеченной ищущей мысли». И хотя там встречаются «удивительные духовные прозрения, но мудрость была нема, бессловесна»: «русский Логос немотствовал». По его мнению, две причины способствовали этому: одна «была угадана еще Чаадаевым: ... мы приняли христианство от Византии, где

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1. — Пг., 1922. С. 34.

² Там же. С. 35—36.

риторика и благолепие обряда часто заслоняли мысль»; другая причина заключалась «в том факте, что Библия и благая весть Евангелия были получены нами в македонском наречии древнеболгарского языка, понятного тогда народу»¹. Этот «аргумент» он заимствовал у Шпета, который также считал, что «солунские братья (т. е. первоучители славянства Кирилл и Мефодий. — *Авт.*) сыграли для России фатальную роль»², способствовав благодаря созданной ими азбуке усвоению русскими христианства на родном языке. Тем самым они оторвались от античных истоков. Как и Шпет, Левицкий утверждает, что именно это обстоятельство привело Россию к «многовековому умственному застою», породившему «известный комплекс неполноценности... по отношению к Западу». Способом же компенсации данного комплекса, с точки зрения Левицкого, стала «идея избранничества русского народа»³, которая представлялась ему признаком нравственного вырождения.

Наконец, в историографии проявляется и такой методологический стереотип, как *партократизм*, или *принцип партийности*, в соответствии с которым национальная философская мысль исследуется под углом зрения тех или иных приоритетов господствующей идеологии.

В этом отношении особенно типична позиция *Н. О. Лосского*. Согласно его представлениям, вся русская философия (а он начинает ее историю со славянофильства) «была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства»⁴, которое и является собственно русской философией. Схожей тенденцией отмечено и исследование *А. А. Галактионова* и *П. Ф. Никандрова*. На их взгляд, в средние века Россия «не могла опереться на наследие античного мира», сокрытого от нее пришлым вероучением христианства, и это обусловило то, что «возникновение светской культуры, естествознания и философии, свободной от религии, запоздало у нас на 200—300 лет в сравнении с более развитыми европейскими странами». Когда же Россия стала на путь петровских преобразований, то «из неизбежного сопоставления условий русской жизни с жизнью передовых европейских стран выросла у нас одна из самых острых проблем общественной жизни — проблема России и Запада». В русле решения данной проблемы, отмечают авторы, и началось движение русской философской мысли в направлении к марксизму, в свете которого «старые доктрины обнаружили свою архаичность» и утратили всякое историческое значение. Поэтому из прошлого русской мысли они берут только то, что, на их взгляд, так или иначе ведет «к диалектическому

¹ *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии // Соч. В 2 т. Т. 2. — М., 1996. С. 9—11.

² *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. Ч. 1. — С. 12.

³ *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. — С. 13, 14.

⁴ *Лосский Н. О.* История русской философии. — М., 1991. С. 25.

материализму, материалистическому объяснению истории и пролетарскому социализму»¹, оставляя за рамками своего исследования все течения идеализма и религиозной философии.

Сказанное в полной мере актуализирует вопрос об историко-философской методологии. Авторы данного учебника считают наиболее продуктивным *компаративистский* метод изучения истории русской философии, получивший широкое распространение в современной исследовательской литературе.

Суть этого метода может быть представлена в следующих тезисах.

Во-первых, компаративистский метод имеет универсальный характер, поскольку может в равной мере использоваться как для изучения, так и для преподавания истории философии. Однако изучение историко-философского материала и его преподавание не тождественны друг другу и имеют свою специфику, которую необходимо учитывать в педагогической практике. Использование компаративистского метода для преподавания истории философии так или иначе связано с пониманием компаративистики как особой стратегии историко-философского исследования.

Во-вторых, выделяются разные формы компаративистского исследования: а) сравнительно-сопоставительный метод, предназначенный для «горизонтального» изучения философии, поскольку он нацелен на выявление общего содержания различных концепций, которые относятся к одной и той же исторической эпохе; б) историко-генетический, дающий «вертикальный» срез и позволяющий зафиксировать сходства философских систем как результат их родства по происхождению.

В-третьих, существуют несколько схем объяснения общих элементов в историко-философском процессе. Прежде всего, это теория заимствования, предполагающая, что разные народы, культуры, эпохи могут заимствовать друг у друга различные философские идеи, концепции как готовые продукты и затем творчески развивать их. Одним из самых авторитетных вариантов этой теории выступает теория странствующих сказаний, или сюжетов, которые заимствуются культурами друг у друга без осознания самого факта заимствования, в результате чего в разных культурах актуализируются сходные проблемы и предлагаются одинаковые способы их решения. Другой схемой выступает теория общих корней, объясняющая сходства указанием на единство источника развития. Наконец, можно указать и на теорию сходных условий, утверждающую, что единство философской проблематики обусловлено одинаковостью внешних условий, которые полагаются объективными и способными определять содержание идей и их развитие.

¹ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX—XIX вв. — Л., 1989. С. 9, 10, 706, 707.

В-четвертых, компаративистский метод основан на выявлении так называемых «архетипов», «образцов» или «единиц» философского мышления, или же «отрефлексированных полифонических знаков бытия», позволяющих обрести знание о космосе, социуме и человеке. Выступая в роли инструмента историко-философского познания, они являются в то же время и его последним предметом. Исходным положением здесь служит доказательство первичности интеркультурных коммуникативных оснований философского диалога. Особенностью «единиц» философского мышления является то, что они не статичны, а динамичны, поэтому единицами их можно называть только условно. Первичным всегда является диалог, и лишь постольку, поскольку он состоялся, можно говорить о «единицах» мышления, которые сделали его возможным. Таким образом, философская компаративистика избегает грубого различения и противопоставления части и целого, причины и следствия, различия и сходства. Тематизируя сходства как предмет исследования, она не стирает различия и не редуцирует их к изначальному тождеству, а, наоборот, проясняет их. Тем самым компаративистика претендует на то, чтобы в условиях «теоретической слабости» метафизики и «эпистемологической неуверенности» современной философии предложить совершенно новую парадигму философского мышления, способную восстановить утерянное представление о единстве мира и обосновать возможность универсальной философской проблематики и истории всемирной философии.

В-пятых, компаративистский метод является наиболее эффективным для преподавания истории русской философии, которая преимущественно развивалась в работе над «чужим идейным материалом» (В. О. Ключевский), т. е. в большей мере ориентировалась на заимствование как идей, так и практики их истолкования. В исследовательской литературе давно закрепилось положение о двухэтапности истории русской философии, которая получает сначала мощный стимул своего развития благодаря заимствованию византизма, а потом не менее сильное влияние испытывает со стороны европеизма. Однако заимствованный характер русской философии никак не свидетельствует о ее несамостоятельности, или эпигонстве. Напротив, особенностью отечественной мысли выступает как раз осознанная ориентация на самобытное мудрствование, в результате чего идейный материал западного производства всегда подвергался тщательной критической рефлексии и чаще всего служил почвой для продуктивного диалога традиций, выступая условием дальнейшего творческого развития русской философии.

Составители настоящего учебника исходили из того, что философия возникает вместе с культурой и существует в культуре, рядясь в ее разнообразные одежды, пока не достигнет свойственной ей национальной

формы. Чаадаев был прав, когда говорил, что «космополитическое будущее философии — пустая мечта»¹. Отсюда проистекает важность периодизации историко-философского процесса. Для русской философии это означает следующее. Начальный этап ее формирования относится к эпохе средневековья, охватывающего семь столетий — с XI по XVII вв. Тогда она еще всецело находится в ведении религии, представляя собой разновидность богословско-экзегетического творчества, основанного на признании безусловного приоритета Священного Писания. Но в ней одновременно просматривается секуляризирующая тенденция, оставляющая место разуму, мышлению. На этой почве развивается просветительская традиция, которая выходит на уровень обсуждения проблем натурфилософии, антропологии и политики. В русской философии это в полной мере реализуется в XVIII в., когда она все более сближается с западноевропейской философией, воспринимая ее новаторские идеи. Расцвет русской философии, ее классический период — это уже XIX — начало XX в.; именно в этот период она принимает совершенно самостоятельный характер, не только открыто соперничая с западноевропейской философией, но и создавая собственные духовно-интеллектуальные ценности, входящие в разряд общемировых достижений. Последний, четвертый, этап приходится на советский период. Несмотря на засилье официальной идеологии марксизма-ленинизма, русская философия в этот период срастается с наукой и продолжает свое существование в форме философского сциентизма, подготавливая тем самым теоретические предпосылки для дальнейшего свободного развития.

В результате изучения курса истории русской философии студент должен:

знать

- основные этапы формирования философской мысли в России, основную проблематику и ее особенности, определяя место русской философии в общем философском процессе;
- роль историко-философских учений в системе философии и гуманитарных наук, а также в культурном контексте в целом;
- соответствующий философский категориально-понятийный аппарат, основные историко-философские понятия, ключевые понятия отдельных мыслителей, школ и направлений русской философии;

уметь

- понимать значение философской культуры как формы человеческого бытия и руководствоваться в своей деятельности принципами толерантности, диалога и сотрудничества, уважительно и бережно относиться к историческому наследию и культурным традициям;

¹ Чаадаев П. Я. Философические письма // Соч. — М., 1989. С. 95.

- проводить историко-философские исследования и осуществлять теоретический анализ философских систем на основе знаний об особенностях формирования духовно-интеллектуальных традиций русского народа;

- применять соответствующий философский категориально-понятийный аппарат, владеть методами и приемами логического анализа, работать с философскими текстами и содержащимися в них смысловыми конструкциями;

- использовать методы и процедуры историко-философского и логико-теоретического анализа в профессиональной деятельности;

- использовать основные технологии формирования научно-философского мировоззрения и применять их при решении значимых социально-культурных и политических проблем;

владеть

- культурой философского мышления, способностью к восприятию, обобщению, анализу историко-философской информации, ее мировоззренческих, социальных и лично значимых проблем;

- навыками компаративистского анализа русской философии в контексте ее связей с западноевропейской и восточной типами философствования, выявления их специфики и возможности диалога между ними в условиях глобального мира;

- основными стратегиями историко-философского и историко-культурного анализа, герменевтическими и экзегетическими процедурами;

- навыками работы с философскими текстами и исследовательской литературой;

- способностью аргументированно и обоснованно представлять результаты историко-философских исследований в области русской философии в виде докладов, презентаций, публикаций и т. д.;

- приемами и методами поиска, анализа историко-философской информации, ее изложения, реферирования и аннотирования.

Раздел первый

ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

§ 1. Крещение Руси и византийское духовное наследие

1. Пробуждение философских стремлений в средневековой Руси началось с принятием христианства; до этого она пребывала в язычестве, погруженная в стихию поклонения бесчисленным богам и богиням. У славян не было ни письменности, ни сколько-нибудь оформленной культурной традиции. В Начальной летописи сказано: «Имяху бо обычаи свои, и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав»¹. Захватившие власть в Киеве варяги сознавали необходимость религиозной реформы для сплочения разрозненных славянских племен. Это и пытался сделать князь Владимир Святославич, установив культ своего дружинного бога войны Перуна (980). Однако слишком скоро стала очевидна бесперспективность данной инициативы. Во-первых, возвышение Перуна ничего не меняло в общем раскладе межплеменных отношений; просто сама власть превращалась в одно из соперничающих этно-политических образований. Во-вторых, языческая реформа обособляла Русь не только от таких великих держав средневекового мира, как Византия и Рим, но также и от других славянских стран, ставших к тому времени христианскими. Все это в конечном счете убедило Владимира Святославича в необходимости разрыва с традиционным язычеством и проведении новой религиозной реформы – крещения Руси (988).

Христианство было принято по византийскому обряду, в форме православия, существенно отличавшегося от западного католицизма. В особенности это касалось трех моментов. Во-первых, Византия разрешала богослужение на национальных языках, тогда как Рим придерживался теории «трехъязычия», в соответствии с кото-

¹ Повесть временных лет. В 2 ч. Ч. 1. – М.; Л., 1950. С. 14.

рой церковная литургия могла совершаться только на трех языках – латинском, еврейском и греческом, поскольку именно на этих языках, согласно Евангелию, были начертаны на голгофском кресте Сына Божия слова: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19. 19). Во-вторых, различие касалось прерогатив светской и духовной власти: константинопольский патриарх всецело находился в зависимости от императора (базилевса), в то время как римский папа сам назначал императоров и прочих мирских правителей западного мира. Наконец, в связи с этими полномочиями папы в католицизме утвердился догмат о *filioque*, устанавливавший исхождение Святого Духа не только от Отца (как это признается в православии), но и от Сына. Византия решительно воспротивилась против этого догмата, но ничего поделать не могла. Итог богословских конфронтаций между Римом и Константинополем известен: взаимное анафематствование друг друга и окончательный раскол христианства на православие и католицизм (1054).

Таким образом, византийский выбор Владимира Святославича был оправдан как в политическом, так и культурно-историческом отношении. С одной стороны, православие способствовало укреплению «самовластия» киевских князей, а с другой – оно несло с собой, по словам русского историка М. К. Любавского, «стройное религиозное мировоззрение с обобщающим философским началом, с определенными ответами на коренные запросы ума и сердца»¹. На Руси появляются переводы самых разнообразных сочинений – от текстов Евангелий до хронографов и житий святых. Большая заслуга в этом принадлежала болгарским книжникам, продолжившим просветительскую миссию первоучителей славянства – братьев Кирилла и Мефодия.

2. В ряду этих переводов особо выделяется *патристика* – наследие отцов и учителей церкви эпохи Вселенских соборов (IV–VIII вв.). Содержание ее составляла богословская экзегеза, в которой доминировала установка на апофатику, т. е. непознаваемость Божества. Оно мыслилось как стоящее превыше любого слова и любого знания, и вообще по ту сторону бытия и мышления. Соответственно, в патристике утверждался приоритет веры над разумом, «богооткровенной истины» над «внешней мудростью», что вело к абсолютизации Священного Писания. «Мы даже и не дерзаем, –

¹ Цит. по: Ланно И.И. Держава Владимира Святого // Святой Креститель. Из наследия русской эмиграции. – М., 2000. С. 158.

сказано у Дионисия Ареопагита, анонимного автора конца IV – начала V в., – не только сказать, но и помыслить что-либо о пресущественно-сокровенном Божестве вопреки тому, что нам возведено в Священном Писании»¹. Вследствие этого богословие в Византии сводилось преимущественно к аллегорическому истолкованию поэтического смысла библейских вероучительных текстов.

Так, например, *Григорий Нисский* (IV в.) в своем трактате «Об устройении человека», опираясь на слова Писания: «*В руке Его вси концы земли*» (Пс. 94; 4) и «*раститесь и множитесь и наполните землю*» (Быт. 1; 28), рассуждает: «Бог... предусмотрел для человеческого устройства соразмерное время – так, чтобы продолжительность времени хватило для рождения определенного числа душ, и текучее движение времени остановилось бы тогда, когда оно (время) уже бы не рождало из себя ничего человеческого. А когда кончится рождение людей, тогда же получит конец и время, и так произойдет разложение всего на элементы (стихии), и при преложении целого соизменится и человеческое из тленного и землистого в бесстрастное и вечное»². Таким образом, для византийского богослова держать «все концы земли» означает, что все сотворенное Богом будет иметь свой конец, свое завершение. Время не вечно, а стало быть, во всякий момент может прозвучать «глас трубы» и для человечества. Однако, предупреждает он, не следует «любопытствовать», «изыскивать всякими рассуждениями» начало «изменения»; надо просто укреплять в себе «веру в ожидаемое», чтобы «благим жительством закупить нам будущую благодать»³.

Конечно, сказанное не означает, что в византийском богословии полностью упраздняется вопрос о философии. Отцы церкви признавали полезность «внешней мудрости», в особенности тех ее разделов, которые «занимаются логическими выводами и противоположениями, а также состязаниями, и называется диалектикою»⁴, поскольку это было необходимо для борьбы с еретиками, опиравшимися в большинстве своем на учения Платона и Аристотеля.

Достаточно сослаться на ересь Аэтия, вызвавшую резкую отповедь со стороны богослова-каппадокийца *Василия Великого* (IV в.). Этот ересиарх, истолковывая сущность Христа, исходил из логического посту-

¹ Corpus Areopagiticum. О божественных именах // Общественная мысль: Исследования и публикации. Вып. 2. – М., 1990. С. 157.

² *Григорий Нисский*. Об устройении человека / Пер., прим. и предисл. В. М. Лурье. – М., 1995. С. 71.

³ Там же. С. 73.

⁴ *Григорий Назианзин* (Богослов). Слово надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Творения Григория Богослова. Ч. 4. – М., 1844. С. 78–79.

лата Аристотеля, согласно которому «не одинаковое по естеству выражается неодинаково; и наоборот, не одинаково выражаемое не одинаково по естеству». Аэтий, воспользовавшись словами апостола Павла: «Един Бог Отец, из Него же вся; и един Господь Иисус Христос, Им же вся» (1 Кор. 8; 6), пришел к заключению: «Посему как относятся между собою сии речения, так должны относиться и обозначаемые ими естества. Но речение: *Им же* не одинаково с речением: из *Него же*; следовательно, и Сын не одинаков с Отцом»¹. А это значит, продолжал Аэтий, что тот, о ком говорится «из Него», является Зиждителем, Творцом, а тот, о ком сказано «Им же», выступает всего лишь в роли служителя, или орудия. Василий Великий, указывая, что «в этот обман вела их разборчивость писателей внешних, у которых речения: из Него и Им усвоились предметам отдельным по естеству», с возмущением констатирует: «Сим-то наблюдением суесловия и тщетной лести научась и дивясь, еретики переносят их в простое и нехитрое учение Духа»². Следовательно, если одной веры достаточно для «простецов», то с еретиками надо бороться во всеоружии мирских знаний.

3. С учетом воззрений античной философии развивает свою систему богословия *Иоанн Дамаскин* (675–750), один из крупнейших систематизаторов христианского вероучения. Хотя он также полагает, что «все относящееся к Богу выше естества, слова и разумения»³, тем не менее отказывался сводить учение о Божестве к одному только «отрицанию», ибо Бог, на его взгляд, не просто внетелесная сущность, но и существо воплотившееся, обретшее телесное бытие. И это нашло отражение в Священном Писании, где «весьма многое символически сказано о Боге телесным образом»⁴. Все же телесное входит в орбиту изучения философии. Поэтому и определение философии не может быть однозначным; оно должно включать самые различные роды познания и действия, как-то: 1) познание сущего как такового, т. е. природы сущего; 2) познание божественных и человеческих вещей; 3) помышление о смерти; 4) уподобление Богу в возможной для человека степени; 5) начало всякого искусства и всякой науки; 5) любовь к мудрости. В последнем случае *Иоанн Дамаскин* добавляет: «а истинная премудрость есть Бог»⁵, отличая тем самым христианское понимание мудрости от античного, языческого. Таким образом, философия вводилась в со-

¹ *Василий Великий*. Слово о Святом Духе // Творения Василия Великого. Ч. 3. – М., 1993. С. 236.

² Там же. С. 237, 238.

³ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. – М., 1992. С. 130.

⁴ Там же. С. 20.

⁵ *Иоанн Дамаскин*. Диалектика, или Философские главы. – М., 1999. С. 107–108.

став богословия на правах ее «служанки» – *ancilla theologiae*. Если царица пользуется услугами своих рабынь, умозаключал отец церкви, то и евангельское учение может обращаться к внешней мудрости для поддержания своих истин.

Но парадокс состоял в том, что линия философского богословия, наметившаяся в учении Иоанна Дамаскина, в самой Византии не прижилась и по существу заглохла. Свое продолжение она получила на западной почве, дав начало развитию католической схоластики. Византия же с IX в. все более погружается в мистику духовного аскетизма, уклоняясь в начетничество и обрядовере.

Афонский монах Симеон Новый Богослов (922–1022) так описывает новую «технику» постижения Божества: «Заперши двери твоей кельи, сядь в углу ее, отвлеки мысль свою от всего земного, телесного и скоропреходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устрями чувственное и душевное око свое 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»¹.

Платон и Аристотель изгоняются из церковного обихода, а их последователи предаются осуждению. Весьма красноречивое подтверждение тому – анафематствование *Иоанна Итала*, византийского мыслителя XI в. В учении этого «ипата философов» были обнаружены следующие «вины»: 1) обсуждение вопроса о том, каким образом Бог-Слово «человеческому смешению соединился»; 2) введение эллинских мнений о душах человеческих, о небе и земле и прочих творениях; 3) принятие платоновских идей и отрицание творения мира из ничего. Анафематствование Итала включается во все православные Синодики, в том числе и древнерусские, в результате чего закреплялось отрицательное отношение ко всякому «умствованию» – как вероисповедному, так и просто человеческому, мирскому.

§ 2. Богословская экзегеза древнекиевской эпохи

Духовная атмосфера, сложившаяся в Византии, вместе с «евангельским благовестием» переносится на Русь, определяя общие тен-

¹ Цит. по: История Византии. В 3 т. Т. 3. – М., 1967. С. 246.

денции развития идейно-философского творчества. На первый план выдвигается прежде всего богословская экзегеза, сочетающая апофатику с риторическим истолкованием Священного Писания. Считаться философом признается зазорным, и многие с усердием отрещиваются от изучения «афинейских премудростей». Но тем существеннее оказывается пример тех мыслителей-книжников, которые не только борются за «чистоту веры», но и помнят о высоком предназначении человеческого разума.

1. Плеяду древнерусских мыслителей-книжников возглавляет митрополит *Иларион Киевский*, создатель знаменитого «Слова о Законе и Благодати».

Точные сведения о годах его жизни отсутствуют. В Повести временных лет под 1051 г. сказано: «Постави Ярослав Лариона митрополитом, русина, в святой Софьи, собрав епископы»¹. Сообщается также, что был он «муж благ, книжен и постник»². До этого он был священником при княжеской церкви в селе Берестове под Киевом. Его возведение на святительскую кафедру состоялось без санкции константинопольского патриарха. Видимо, Ярослав Мудрый намеревался таким образом избавиться от обременительной византийской опеки. Однако, из-за последовавшей вскоре смерти, довести ему дело до конца не удалось; да и Иларион, судя по всему, ушел из жизни еще раньше своего всесильного покровителя. Киевская митрополия вновь оказалась в руках пришлого грека. Кроме «Слова о Законе и Благодати» сохранились еще два его сочинения – «Молитва» и «Исповедание веры».

«Слово о Законе и Благодати» принадлежит к числу гениальных памятников письменности отечественного средневековья. Составление его было приурочено к окончанию строительства нового центра древнерусской митрополии – собора св. Софии в Киеве. Назначение произведения обуславливалось стремлением Илариона осмыслить крещение Руси как равноапостольное деяние князя Владимира Святославича. Возможно, это было связано с предполагавшейся канонизацией этого «великого кагана», который, как сказано на языке оригинала, «не в худе бо и неведоме земли владычествоваша, нъ в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли»³.

¹ Повесть временных лет. – С. 104.

² Там же. С. 105.

³ *Иларион*. Слово о Законе и Благодати // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. – СПб., 1997. С. 44.

Суть своих богословско-философских воззрений киевский митрополит изложил в следующих тезисах:

а) «Благословен Господь Бог... прежде скрижалями и законом оправдал род Аврамов, затем же Сыном своим спас все народы, Евангелием и крещением»;

б) «Прежде дан был закон, затем же – благодать, прежде – тень, затем же – истина»;

в) «Закон предтечей был и служителем благодати и истины, истина же и благодать – служитель будущего века, жизни нетленной»;

г) «Прообраз же закона и благодати – Агарь и Сарра, рабыня Агарь и свободная Сарра: прежде – рабыня, а потом – свободная»¹.

В связи с последней фразой Иларион замечает: «Да разумеет читающий!». И действительно, в ней – корень всей его историсофско-богословской экзегезы. Она основана на библейском рассказе о появлении на свет двух сыновей Авраама – Измаила и Исаака. Авраам от юности своей имел женою себе Сарру, свободную, а не рабу. Однако она оказалась неплодной, вернее – Богом было предустановленно так, что она должна была родить только в старости. Сарра, не зная об этом божественном промысле, упросила Авраама войти к служанке своей Агари, чтобы иметь потомство. Авраам так и поступил, и родила Агарь сына, которого Авраам нарек Измаилом. По прошествии же определенного времени Бог отверз ложесна Саррины и, зачав, она родила Исаака: свободная – свободного. Тогда Сарра возненавидела Агарь с сыном ее Измаилом и велела Аврааму изгнать их из своего дома. Для Илариона это событие явилось прообразом будущего изгнания иудеев из Иерусалима и рассеяния их среди языческих народов. Агарь выступает у него прообразом иудейства, т. е. узко-национального закона, а Сарра – христианства, т. е. вселенской благодатной истины. Религия Благодати упраздняет религию Закона, и вот уже все человечество пребывает в истине и свободе. Таким представлялось Илариону движение истории.

Свое истолкование библейского текста киевский митрополит завершает словами:

«Иудеи ведь соделывали оправдание свое в мерцании свечи закона, христиане же созидают спасение свое в сиянии солнца благодати. Ибо иудейство посредством тени и закона оправдывалось, но не спасалось. Христиане же поспешением истины и благодати не оправдываются, но спасаются. В иудействе тем самым – оправдание, в христи-

¹ Там же. С. 27, 29.

анстве же – спасение. И оправдание – в сем мире, а спасение – в будущем веке. И потому иудеи услаждались земным, христиане же – небесным. И к тому же оправдание иудейское, – по причине ревности подзаконных, – убого было и не простиралось на другие народы, но совершалось лишь в Иудее. Христианское спасение же – благодатно и изобильно, простираясь во все края земные»¹.

Экзегеза Илариона не является чисто богословской конструкцией, хотя и построена по схеме византийской патристики; она насыщена глубоким историософско-идеологическим содержанием. Толкование Библии в ней достаточно произвольно и обуславливается установкой на «подгонку» Священного Писания под соответствующие исторические реалии с целью придания им провиденциального смысла. Мыслительный процесс, лежащий в основе экзегетических аллегорий киевского митрополита, сводится к интуитивной рационализации *тайнодействий* божественного и реального бытия. В католицизме подобная экзегеза считалась «ложной», «подтачивающей» веру в богооткровенную истину.

2. Другим крупным представителем домонгольской книжности был *Кирилл Туровский* (ок. 1110–1182), признанный уже современниками «вторым Златоустом».

Датой рождения Кирилла считается 1130 г., однако существует предположение, что он родился намного раньше – в 1110 г. В Проложном житии о нем сказано: «Сей бе... рождение и въспитание града Турова, в Рустей стране тако нарицаема, богату родителю сын... Не любляше богатства, ни славы тленна мира сего, но паче всего прилежаше божественных писаний, добре извыче святых книг учению... По времени же отшед в монастырь и бысть мних... По сем блаженный, на боольша подвигы желая, в столп вшед, затворися и ту пребысть неколико время, постом и молитвами себе тружаяся. И многа божественнаа писания изволи, славен бысть по всей стране той. И молением князя и людей того града от митрополита поставлен бысть епископом граду Турову, еже есть близ Киева... Феодорца же еретика епископа, за укоризну тако нарицаема, сего блаженный Кирилл от божественных писаний ересь обличи и проклят его». (Это событие связано с личностью владимирского князя Андрея Боголюбского, который, захватив и разорив Киев в 1168 г., добился от константинопольского патриарха назначения епископом своей столицы – города Владимира, – некоего Феодора. Однако развить успех ему не удалось: сам он был убит, а Феодор объявлен «захватчиком» святительского престола и отлучен киевским митрополитом от церкви. На стороне последнего

¹ Там же. С. 31.

с обличениями выступал и Кирилл Туровский). «И тако, добротчестиве пожив и благочестно добре порученное ему стадо упас, преставися в вечный и бесконечный живот»¹.

Сохранилось довольно большое число «слов», поучений и притч епископа Кирилла; все они вдохновлены «чувством, радостно взволнованным в обстановке праздничного богослужения» и носят «поэтически зыбкий, целиком на понятия не разложимый характер»². Однако Кирилл вовсе не чужд реальности, в нем сильна тяга к отражению сложной, многотрудной жизни. Глубоким сочувствием пронизаны рассуждения древнерусского книжника о человеке, его заброшенности, одиночестве. Этой теме он посвятил одно из лучших своих произведений – «Слово о расслабленном». Оно представляет собой пространную экзегезу евангельского повествования о человеке, который тридцать восемь лет находился в болезни и, лежа у купальни, никак не мог войти в нее в ту минуту, когда ангел Господень возмутит воду, чтобы получить исцеление. «Иисус, увидев его... говорит ему: Хочешь ли быть здоров? Больной отвечал ему: Так, Господи; но не имею человека, который опустил бы меня в купальню... Иисус говорит ему: Встань, возьми постель твою и ходи. И он тотчас выздоровел» (*Ин.* 5; 6–9). Вся экзегеза данного текста выстраивается Кириллом вокруг ключевой фразы: «Не имею человека». Вместе с тем он значительно расширяет евангельский сюжет, внося в него отсутствующие в нем краски и дополнения, усиливающие трагедию одинокого, всеми заброшенного человеческого существа.

«Молюсь Богу, и не слышит меня... Врачам раздал я все, что имел, но не смог получить помощи... Знакомые мои гнушаются мной... Все люди клянут меня, того же, кто б утешил, не нашлось... Назвать ли себя мертвецом? Но чрево мое просит пищи, и язык сохнет от жажды!.. Считать ли себя живым? Так не в силах я не только встать с одра, но и подвинуться!.. Плевками ото всех покрыт я... И другое сетование владеет мной: голод, больше недуга, одолевает меня»³.

Рассказ о своих бесчисленных злключениях расслабленный завершает многозначительным признанием:

¹ Мельнікаў А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыцце, спадчына, светапогляд. – Мінск, 2000. С. 14–15.

² Еремін І.П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. – Л., 1987. С. 230.

³ Кирилл Туровский. Слово о расслабленном // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 193, 195.

«Нет человека, кто бы, не гнушаясь, послужил мне! Еноха и Ильи нет на земле, взяты они на огненной колеснице и пребывают там, где Богу ведомо; Авраам с Иовом, недолго послужившие таким, как я, преставились к бесконечной жизни. Господи, нет человека, верного пред Богом! Боговидец и законодатель Моисей потом согрешил пред Богом и не вошел в обетованную землю; премудрый Соломон, три раза беседовавший с Богом, на старости лет воспротивился Богу и, прельстившись женщинами, погиб. Господи, нет человека!»¹.

В изображении Кирилла евангельский расслабленный – это не просто больной, мученик своих бедствий, но некий знак, символ *человекооставленности* и *богонезащищенности*, погребенный в пустоте своего экзистенциального одиночества. Все, на кого он мог бы рассчитывать, либо давно уже вознесены на небо, либо, согрешив, сами обрекли себя на вечную погибель. Нет человека, говорит он, и ждать его неоткуда. Эти слова потрясают Бога, и он, желая помочь ему, воплощается в образе человека.

«Как ты можешь говорить, что нет человека! Я ради тебя стал человеком, – щедрый и милостивый, – не разорив обманом свой обет вочеловечения... Ради тебя, оставив скипетры горного царства, обхожу я дольних, служа им, – ибо пришел я не для того, чтобы мне служили, но чтобы самому служить... Ради тебя, невидимый никому из ангельских сил, явился я людям, ибо не хочу оставить сотворенного по моему образу лежать во прахе, но хочу спасти его и привести в истинный разум... И кто верней меня служит тебе? Тебе всю тварь на работу создал я; и небо, и земля служат тебе, – одно влагой, другое плодами. Тебе служит солнце светом и теплом, и луна со звездами ночь освещает»².

Вочеловечение Бога есть акт *богослужения*, и цель этого богослужения – возвращение человеку того царственного положения в мире, которое было назначено ему в момент его сотворения. Поэтому, уверяет Кирилл, вочеловечение Бога не является истинным, совершенным; так говорится лишь «по притче», аллегорически.

«Если же и зовется Христос человеком, то не по виду, а иноказательно: никакого подобия Божьего не может иметь человек. Решается же Писание и ангелов людьми называть – но словом, а не подобьем. Если же соблазняются некии, слушая Моисея, говорившего: “Сказал Бог: сотворим человека по образу нашему и подобию”, – и прикладывают к бесплотному телу без пригодного разума, то есть это ересь и

¹ Там же. С. 195.

² Там же.

доныне у тех, кто считает Бога подобным человеку, который никак не описывается и пределов свойств не имеет»¹.

Разумеется, данное утверждение противоречит учению православия, и современник Кирилла киевский митрополит Климент Смолятич с полным основанием называл это «Аполинариевым безумством». Но сам Кирилл был далек от подобных аналогий; его вдохновляла идея безусловного присутствия Бога в мире с целью поддержания в нем гармонии и порядка.

«Ведь не нарушил я обета о своем вочеловечении: клялся я Аврааму и говорил: Семенем твоим благословенны будут народы, от Исаака будет тебе потомство... Я – озеро жизни! И вот изливаю я на тебя из своих уст живой источник, а ты жаждешь Овчей купели, которая скоро пересохнет... Пусть слышит меня Адам и обновится теперь вместе с тобой от тления, ибо в тебе исцеляю я ныне проклятие первого Евиного преступления!»².

Кирилл Туровский возвышает евангельского расслабленного до идеи человечества вообще, представляя боговоплощение как факт освобождения людей от первородного греха их праотцев – Адама и Евы. Это освобождение означает одновременно обретение «стройного разума», т. е. понимания божественных и человеческих вещей. Причем, постижение божественных вещей возможно лишь на основе человеческих знаний, опыта.

Блестящей иллюстрацией сказанного является «Слово на антипасху», содержащее пространную экзегезу евангельской притчи о Фоме Неверном. В ней говорится, что Иисус, едва «восстав» из гроба, пришел в дом, где скрывались его ученики от иудеев, распявших их учителя. Те сразу признали в нем Сына Божия, за что удостоились приятия от него «Духа Святого». Но оказалось, что среди них не было Фомы. Узнав же о воскресении Иисуса, он усомнился и сказал: «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 апостола. А исполнив его желание, изрек: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (*Ин.* 20; 19–29). В интерпретации Кирилла притча разрастается до масштабов всебиблейского откровения. Фома жаждет быть «самовид-

¹ Кирилл Туровский. Притча о человеческой душе и теле // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. – С. 147.

² Кирилл Туровский. Слово о расслабленном // Там же. С. 195, 197.

цем» чудесного события, ему нужны очевидные доказательства, и Господь, «не понося ему», говорит:

«Видишь прободение ребер Моих? Верь, это я Сам, как до тебя патриархи и пророки верили, прознав тайну Моего вочеловечения. Первым было Исаино испытание, который, проткнув копьём ребра Мои, увидел, что из них истекает кровь и вода... Не будь же неверным, как Ирод, который, слыша о рождении Моем, возжелал в сердце своем об убийстве Моем... Верь Мне, как и Авраам, к коему Я сходил с двумя ангелами, и он, познав Меня, назвал Господом... Не будь неверен, как Валаам, сперва прорекший Духом Святым о Моей за мир смерти и воскресении, но после прельстившегося и погибшего. Верь Мне, Фома, что это Я Тот, кого видел Иаков в ночи восходящим по лестнице, и он же постиг Меня духом, когда Я боролся с ним в Месопотамии; ему я тогда обещал вочеловечиться в его племени... Верь Мне, Фома, Я есть Тот, кого видел Исайя на высоком престоле в окружении множества ангелов»¹.

Таким образом, воплощение Божества разнообразно и многолико, и вочеловечение – лишь одно из Его проявлений. Вместе с тем Кирилл убежден, что вочеловечение Бога имеет целью второе «творение» человека, т. е. превращение в «богов» всех сынов Всевышнего. А что это значит, известно из Библии: согрешивший, но осознавший свою вину «Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (*Быт.* 3; 22). Идея «двойного творения» была выдвинута еще Григорием Нисским; ее на свой лад и перелагает туровский епископ.

3. Среди немногих философствующих экзегетов Древней Руси выделяется также упоминавшийся ранее митрополит *Климент Смолятич*, второй из числа русских, посаженных на киевскую святительскую кафедру собором местных епископов, без благословения константинопольского патриарха.

Как и в случае с митрополитом Иларионом, остаются неизвестными даты жизни Климента Смолятича; поэтому условно принимается время от начала до третьей четверти XII в. В Лаврентьевской летописи под 1147 г. сказано: «Изяслав постави митрополитом Клима, калугера, русина, особь с шестью епископы»². В другой, Никоновской, летописи об этом событии сообщается несколько подробней: «В то же лето постави Изяслав митрополитом Клима Смолятича, вывед из Заруба, бе бо черноризечь, скимник, и бысть книжник и философ так,

¹ *Кирилл Туровский*. Слово на антипасху // Хрестоматия по истории русского языка. – М., 1990. С. 146.

² Полное собрание русских летописей. Т. 1. – СПб., 1848. С. 137.

якоже в русской земли не бяшеть»¹. В этой должности Климент Смолятич оставался вплоть до смерти своего высокого покровителя князя Изяслава Мстиславича (1154); после него киевский стол занял Юрий Долгорукий, принявший «с честью» присланного из Царьграда нового митрополита Константина, который сразу «исправил все службы и ставления» своего предшественника. В 1162 г. вместо умершего Константина назначается другой митрополит-грек Федор, однако он пробыл на святительстве всего два года, и тогда снова была предпринята попытка вернуть на митрополию Климента Смолятича. Но из этого ничего не вышло: право поставлять митрополитов на Руси осталось за константинопольским патриархом. В литературе было высказано предположение, что звание философа было присвоено Клименту Смолятичу в связи с тем, что он, возможно, окончил высшую Магнавскую школу в Константинополе и был знатоком византийской образованности². Единственное дошедшее до нас сочинение Климента Смолятича – «Послание пресвитеру Фоме», хотя по летописи известно, что он «много писания написав, предаде»³.

Судя по тексту Послания, Клименту Смолятичу было совсем нелегко пребывать в окружении людей, настроенных резко враждебно против философии, казавшейся им богопротивной и ложной. Это и подтверждает «писаньице» некоего пресвитера (священника) Фомы, обвинившего митрополита в том, что он «славится, пища, философ ся творя», т. е. тщеславится, мня себя философом. А потому, на его взгляд, он «оставль... почитаемаа Писания», т. е. перестал с верой воспринимать слова божественных книг, перетолковывая их на свой лад. Климент Смолятич не скрывает, что он действительно писал своему князю Изяславу о Гомере, Платоне и Аристотеле, но не видит в этом никакой препоны для исповедания правой веры. Ведь сказал же Христос святым ученикам и апостолам: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а прочим – в притчах» (Лк. 8; 10). Это ли философия – «преводне» толковать ветхозаветные и евангельские тексты? Климент Смолятич ратует за духовное постижение смысла божественных писаний, рассматривая само возникновение христианства исторически: сперва Бог установил с Авраамом Завет, затем дал Моисею Закон; Благодать же, дарованная Христом, «упразднила и то, и другое, заветное и законное». «И уже не теснится в Законе человечество, но в Благодати свободно ходит. Ибо все ветхозаветное – это тень и прообраз будущего, а не сама та

¹ Полное собрание русских летописей. Т. 2. Изд. 2-е. – СПб., 1908. С. 29.

² Гранстрем Е.Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXV. – М.: Л., 1970. С. 20–28.

³ Полное собрание русских летописей. Т. 9. – СПб., 1897. С. 172.

истина»¹. Климент Смолятич вслед за Иларионом утверждает свое право на *приточное* богопознание.

«Когда описывают евангелисты чудеса Христовы, то я хочу это понимать иносказательно и духовно. “Что мне в дочери князя Иаира”, – вопрошаю духовно, и отвечает мне: “То и то”. Что мне в дочери ханаанейки, но я хочу понять о ней духовно. Что мне в кровоточивой, – ищу смысла слова! Что мне в пяти хлебах и двух рыбах, – спрашиваю евангелиста! Что мне в усохшей смокве, – вопрошаю о смысле слова! Что мне в той старице, подавшей две медных монеты в сокровищницу!.. Что мне в ловлении рыбы, – вопрошаю евангелиста! Что мне в страждущем водяной болезнью, когда я хочу понимать о нем духовно! Обо всех этих божественных Господа нашего Иисуса Христа знамениях и чудотворениях, упоминаемых в святом Евангелии, умышленно я помянул, что так же нашли подобающим применить и святые и блаженные отцы наши к Господским словам и истолковать и то, и это весьма полезно, и хорошо, и похвально»².

Таким образом, Климент Смолятич разграничивает сферы философии и приточного богопознания: там – человеческая мудрость, здесь – богооткровенное знание; там – «хитрости разума», здесь – «сама истина». Однако понимание божественной истины он всецело подчиняет собственному разумению, что и имел в виду хитроумный Фома, упрекая киевского калугера в злоупотреблении философией. В этом убеждают приводимые ниже образцы богословской экзегезы Климента Смолятича.

«Приближимся к блаженному Соломону, изрекшему в Притчах: “Премудрость созда себе храм, и утверди семь столпов”... О чем глаголет Соломон, говоря, что “Премудрость созда себе храм”: Премудрость – это Божество, а храм – человечество, ибо Христос истинный Бог наш как во храм вселился во плоть, принявши ее от Пречистой Владычицы нашей Богородицы. А “утвердив семь столпов” – это значит семь соборов святых и богоносных наших отцов... Или что мне... до Иакова и двух жен его, Лии и Рахили, если о них просто так читать, а не доискиваться духовного смысла! Прообразует собой во всем благой Иаков, что как у Бога было два народа, израильский и тот, что из язычников, и израильские люди имели покров на сердце, т. е. уклонялись в неверие, а те, что из язычников, облакались красотою правове-рия, так и у Иакова две жены было, Лия – прообраз израильского народа, потому и была она больна глазами, что израильский народ имел

¹ *Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. – СПб., 1992. С. 144.*

² Там же. С. 145.

покров на сердце, и Рахиль – прообраз языческого народа, потому и называет ее Священное Писание прекрасной, что народ из язычников преуспевал в добродетели веры и, уверовав истинно в Спасителя, с корнем исторг дьявольскую лесть, образ же этому была Рахиль, потому и украла она отеческих идолов... Что мне в самарянке, даже если она и свята, и в пяти мужах ее, и в шестом... Но говорит мне отец ираклийский епископ, хочешь ли узнать о чем: самарянка – это душа, а пять ее мужей – пять чувств, а шестой ее муж – ум»¹.

Из приведенных текстов видно, что приточное богопознание всегда условно и символично, оно не содержит в себе никакой гносеологической функции, направленной на уяснение причинно-следственных соотношений. Для него смысловые потенции божественных текстов намного шире любых их возможных реализаций, благодаря чему они сохраняют соответствующее апофатическое пространство, не охватываемое усилиями познающего разума. Так совершается удвоение божественного: с одной стороны, оно остается в пределах недосягаемости, тайны, а с другой – «помещается в мир вещей» (М. Бубер), превращаясь в объект произвольной эмпиризации и духовного истолкования (экзегезы). Все это как раз и было характерно для творчества митрополита Климента Смолятича.

4. Богословская экзегеза Киевской Руси, несмотря на главенство в ней апофатического начала, все же отчасти стимулировала развитие философских представлений, причем с уклоном не в гносеологию, как это было в католической схоластике, а в социальное морализаторство, политику. Подтверждением тому служат сочинения трех наиболее известных древнерусских книжников – Феодосия Печерского, Нестора Летописца и Владимира Мономаха.

а) *Феодосий Печерский* (1032–1074), остро переживший раскол христианства в 1054 г., считал католицизм отступлением от правой веры, ересью. Основанием для этого ему служили слова апостола Павла из Послания Ефесеянам: «Един Бог, едина вера, едино крещение» (*Еф.* 4; 5). Отсюда он выводил заключение о «кривоверии» латинства. А потому «не подобает хвалить чужой веры», чтобы не оказаться «держашим двоеверие». И обращаясь к западным христианам, Феодосий писал: «Разве не слышали Павла, глаголющего: “Если и ангел, придя с небес, благовестит вам больше, чем мы благовестим, да будет проклят”» (*Галат.* 1; 8). А вы, отринувши апо-

¹ Там же. С. 140, 141, 145.

стольские заповеди и предание святых отцов, приняли несправедное учение и веру развращенную, исполненную многой погибели. Поэтому и от нас отвержены»¹. Антилатинство Феодосия оказало сильнейшее влияние на идеологию древнерусского православия, надолго закрепив в нем стремление к конфронтации и духовному противостоянию с Римом.

б) Политизированным был подход к Священному Писанию и *Нестора Летописца* (сер. XI – нач. XII в.), составителя «Повести временных лет». Ставя своей целью религиозное оправдание начавшегося уже при его жизни удельного раздробления Руси, он обращается к библейской истории о сыновьях Ноя – Симе, Хаме и Иафете, от которых, как сказано в Книге Бытия, «распространились народы по земле после потопа» (*Быт.* 10; 32). Нестор несколько иначе истолковывает это повествование, делая акцент на разделении земли между сыновьями Ноя: Симу достались восточные страны, Хаму – южные, а Иафету – северные и западные. После разделения земли, сказано в летописи, они, «бросив жребий, порешили не вступать никому в предел брата, и жили каждый в своей части»². Но на этом Нестор не останавливается: он развивает еще идею «батога Бога», согласно которой за нечестие правителей Бог наказывает не только их самих, но и землю, которой они правят.

«Если же какая-нибудь страна станет угодной Богу, то ставит ей Бог цесаря или князя праведного, любящего суд и закон, и властителя, и судью, судящего суд. Ибо если князья справедливы в стране, то много согрешений прощается стране той; если же злы и лживы, то еще большее зло насылает Бог на страну ту, потому что князь глава земли»³.

Отсюда следовало, что удельные князья должны поддерживать общее согласие между собой и не вмешиваться в дела друг друга.

в) Эта идеология отразилась и в «Поучении к детям» киевского князя *Владимира Мономаха* (1053–1125), о чем свидетельствует его ответ своим братьям, предложившим ему присоединиться к ним, «чтобы выгнать Ростиславичей и волость их отнять». Мономах велел сказать братьям: «Хоть вы и гневаетесь, не могу я ни с вами

¹ *Феодосий Печерский*. Послание о вере латинской // *Понырко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. – С. 23.

² *Повесть временных лет*. – С. 206.

³ Там же. С. 294.

пойти, ни клятвы преступить»¹. Свое политическое мировоззрение он основывал на евангельском принципе: «Кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (1 Ин. 4; 20). Бог есть любовь – таково духовное кредо киевского князя.

В соответствии с этим убеждением он дает собственное толкование евангельского учения, вкладывая в него мотив необременительности, даже легкости «ярма Христова».

«Поистине, дети мои, поймите, как человеколюбец Бог милостив и премилостив. Мы, люди, грешны и смертны, и, если кто нам причинит зло, то мы поскорее хотим его проглотить и кровь его пролить. А Господь наш, владея и жизнью и смертью, безмерные согрешения наши терпит в течение всей жизни нашей...

Как отец, дитя свое любящий, бьет и опять привлекает его к себе, так же и Господь наш показал нам, как побеждать врагов, как тремя добрыми делами избавляться от них и побеждать их: покаянием, слезами и милостынею. И это вам, дети мои, не тяжкая заповедь Божия, как теми делами тремя освободиться от грехов своих и царствия небесного не лишиться. И Бога ради, не ленитесь, умоляю вас, не забывайте трех дел этих, ибо не трудны они: это не затворничество, не монашество, не голодание, которые иные добродетельные претерпевают, но малыми делами можно получить милость Божию...

Если вам Бог смягчит сердце, слезы свои пролейте о грехах своих, говоря: как блудницу и разбойника и мытаря ты помиловал, так и нас грешных помилуй. И в церкви то делайте и ложась спать. Не грешите ни одной ночи; если это вам по силам, поклонитесь до земли; если вам занеможется, то трижды. А того не забывайте, не ленитесь, ибо тем ночным поклоном и молитвой человек побеждает дьявола, и что человек нагрешит за день, тем избавляется от греха...

Если и на коне едучи, не будет у вас ни с кем дела, если других молитв не умеете произносить, то “Господи помилуй” взывайте беспрестанно про себя, ибо эта молитва всех лучше, – нежели думать о пустом, ездя»².

«Евангелие» от Мономаха вызвало серьезное неудовольствие со стороны киевского митрополита-грека Никифора. Особенно его задело принижение князем церковных обрядов, в частности, поста («голода», по терминологии Мономаха). В своем послании к нему он наставлял его: «Видишь ли, о князь мой, благоверный и кроткий, как пост является основанием добродетелей? Поэтому во всем мире

¹ *Мономах Владимир*. Поучение // Повесть временных лет. – С. 354.

² Там же. С. 356–358.

словно солнце он просиял, и по причине преступления праотца все народы держат пост: одни – в одно время, другие – в другое, некоторые больше постятся, другие меньше. Значение же поста неразумные не понимают, поэтому – пустое место и непотребен их пост. А Христовы люди, святой народ, царское священство, удел достоинства Его, знают значение этого поста и, живя в правой вере, благословляют Бога, вразумившего их»¹. Однако вряд ли подобные сентенции могли убедить Владимира Мономаха, который составлял свое поучение «сидя на санях», т. е. достигши уже старости и ожидая смерти. К тому же митрополит Никифор высказывал «общие места», входившие в монашеский топос византийского богословия, а потому и весьма далекие от реальной русской действительности. Для князя существенным было только то, что укрепляет и возвышает человека, который, по его словам, сотворен так, что «если и всех людей собрать, не все они на одно лицо, но каждый на свой облик, по Божьей мудрости»². Весь мир – с полями и лесами, зверями и птицами – «дал Бог на угодье человеком, на снедь, на веселье», т. е. на всякое благо и пропитание. Человеку же необходимо только упорно трудиться и творить добро, с любовью и радостью поучаясь истине.

«Не забывайте того хорошего, что вы умеете, чего не умеете, тому учитесь – как отец мой, дома сидя, научился пяти языкам, отсюда ведь честь от других стран. Лениость ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не учится... Всего же больше убогих не забывайте, но сколько можете, по силе, кормите и подавайте милостыню сироте, и вдовицу оправдывайте сами, а не позволяйте сильным погубить человека... Ни правого, ни виноватого не убивайте и не приказывайте убить его; если будет он достоин смерти, то не губите ни единой христианской души»³.

Социальное морализаторство Владимира Мономаха несло в себе зародыш того сознания, которое Д. С. Лихачев назвал «предвозрожденческим». Это сознание еще не противостоит средневековью, но религиозное начало в нем принимает более свободные, в какой-то мере даже секуляризованные формы. При благоприятном развитии древнекиевского общества оно могло вполне вылиться в движение Ренессанса, уравнивая тем самым гуманистические стремления России и Запада. Но, к сожалению, этого не произошло, и Русь на-

¹ *Никифор, митроп.* Послание к великому князю Владимиру // Творения митрополита Никифора. – М., 2006. С. 113.

² *Мономах Владимир.* Поучение. – С. 357.

³ Там же. С. 358–359.

долго осталась при своих византийских идеалах, которые еще более укрепились в пору двухвекового монголо-татарского владычества.

§ 3. Исихазм и московское нестяжательство

1. Падение Киевской Руси (1242) было предопределено удельной раздробленностью Руси. Церковь, направлявшаяся политикой Константинополя, поддержала это раздробление, не предвидя того, что и сама окажется жертвой ордынского завоевания. Однако она быстро сумела найти общий язык с ордынскими ханами и, пользуясь дарованными ими «ярлыками», принялась с усердием молиться за своих новых покровителей.

Так, в ярлыке хана Узбека, данном митрополиту Петру (1313), сказано: «Да никто же не обидит на Руси соборную церковь митрополита Петра, и его людей и церковных его; да никто же взымает ни стяжаний, ни имений, ни людей. А знает Петр митрополит в правду, и право судит, и управляет люди своя в правду, в чем-нибудь: и в разбои, и в поличном, и в татьбе, и во всяких делах ведает сам Петр митрополит един, или кому прикажет... Да не вступаются в церковное и митрополитиче никто же, занеже то Божие все суть; а кто вступится, а наш ярлык и наше слово переслушает, тот есть повинен Богу, и гнев на себя от Него примет, а от нас казнь ему будет смертная»¹. Церковь освобождалась от всяких даней и служб, чтобы могла «безо всякия голки» и «правым сердцем и правою мыслию» молиться Богу «за нас, и за наши жены, и за наши дети, и за наше племя»². Аналогичные ярлыки получают и митрополиты Феогност и Алексей: первый от хана Джанибека, второй – от хана Бердибека. Все они занимали московскую святительскую кафедру с согласия Золотой Орды.

Но среди русского монашества сохранялась и тяга к Византии, особенно усилившаяся после поражения Орды в Куликовской битве (1380). Этому способствовало и начавшееся в Византии в середине XIV в. обновление православия, вызванное монашеским движением на Афоне. Идеологией движения становится *исихазм* – мистическое учение, которое в «келейной» форме существовало еще со времен Симеона Нового Богослова (XI в.). Специфику исихазма составляли, во-первых, начало индивидуальности, внесенное в практику бо-

¹ Коваленский М.Н. Хрестоматия по русской истории. Т. 1. – М.; Пг., 1922. С. 113.

² Там же.

гопознания, и, во-вторых, молитвенное призывание имени Иисуса («Иисусова молитва»). Это был шаг в сторону от чистой апофатики, свойственной греческой патристике. Исихасты признавали, что отрицательный путь больше приближается к Богу, чем положительное богословие, однако считали его также недостаточным, поскольку он остается «отрешенным от существ», в том числе и от самого человека¹.

а) Новая трактовка богословской апофатики была дана афонским монахом *Григорием Паламой* (1296–1359), обосновавшим учение о единстве умственно-телесного богопознания.

Рассуждая о значении телесного для богопознания, Палама опирался на слова апостола Павла о том, что «наши тела – храм живущего в нас Святого Духа» и что «мы – дом Бога» (*1 Кор.* 6; 19; *Евр.* 3; 6). Поэтому душа, на его взгляд, пользуется телом как орудием, вводя вовнутрь его одну из сильнейших своих способностей – ум. Вместительным ума является сердце, ибо сказано: «Из сердца исходят помыслы» (*Мф.* 15; 19). Вселившись в «телесный дом», ум устанавливает «должный закон» для каждой из трех частей души: чувственной части определяет меру воздержания в восприятии внешних вещей; страстной части позволяет возвыситься до «наилучшего состояния», т. е. до любви; рассуждающей части придает «трезвение», с помощью которого из души изгоняется все, что мешает мысли стремиться к Богу. Вследствие этого душа получает возможность «прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией, конечно, не видя, но Бога в Его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, – видя»². Данное видение, созерцаемое умом, есть не что иное, как божественный свет, или «нетварные энергии», которые изобильно и таинственно льются из Божьей сущности и через которые каждый может приобщиться к Богу, т. е. *обоживаться*, делаться знающим добро и зло. А значит, считает Палама, нельзя останавливаться на одном голом отрицании возможности познать Бога; ведь созерцание божественных энергий дается «сверх отрицания, потому что Бог выше не только знания, но и непознаваемости»³.

¹ См.: *Мейендорф Иоанн*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е. – СПб., 1997. С. 279.

² *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. С. 62.

³ Там же.

Согласно Паламе, видение божественного (фаворского) света вводит человека в соприкосновение с Богом, который остается совершенно трансцендентным, хотя и открывается ему. Этот процесс он изображает на примере св. Венедикта, основываясь на греческом варианте его жития: св. Венедикт «увидел весь мир как бы охваченным одним-единственным лучом этого умного солнца, хотя и он не видел сущность и меру того, что видел, а лишь ту меру, к которой смог сделать чувствительным... Он не узнал, чем был этот свет по природе, но узнал, что он воистину существует, что он сверхъестественный и сверхсущностный, что он отличен от всех существ, что его бытие абсолютно и единственно и что он таинственным образом собирал в себе все существа»¹.

Палама существенно расширяет пределы боговедения, отодвигая в более потаенные глубины души границы апофатики. Бог по-прежнему остается непознаваемым, однако душа, наделенная умом, может постигать Его действия, которые подобны сиянию, исходящему от солнца. Есть свет, но за светом не видно самого светила. Чтобы душа смогла охватиться этим сиянием, ум должен сам видеть «самого себя как бы светом и Божьим светом озариться»². Свет ума сочетается со светом божественных энергий, и этим, с одной стороны, усиливается уверенность в безусловном знании Бога, а с другой – еще более возрастает сознание его величия и сущностной непостижимости.

б) В рамках схожей апофатики развивает свое учение о страстях души и другой видный афонский исихаст *Григорий Синаит* (кон. XIII – 1360). Он также считает, что ум через тело «взирает на Бога и от Него получает божественные разумения», однако, при этом подчеркивает: если он «очистится и придет в древнее достоинство»³, т. е. достигнет райского бесстрастия. В соответствии с этим убеждением Синаит со всей тщательностью исследует природу человеческих страстей, начало которых он ведет от «вещей», от наших мирских желаний и стремлений.

«Помыслы страстные представляют образы страстных вещей... Вещи сами по себе рождают простые помыслы (прилоги)... Страсти разно именуются... Одни страсти суть телесные, а другие душевные; иные страсти похоти, а другие страсти раздражения, и иные – мысли-

¹ Цит по: *Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 281.

² *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолствующих. – С. 67.

³ *Григорий Синаит.* Главы о заповедях и догматах // *Добротолюбие.* В 5 т. Т. 5. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 184.

тельные; и из них – иные страсти ума, и иные – рассуждения. Все они разносочетаются между собою, и друг на друга действуют, – и от того изменяются»¹.

Очиститься душе от страстей помогает такое «таинственное священнодействие ума», как безмолвие, которое как бы закрывает вход всяким внешним «прилогам» и направляет ум на созерцание невидимого и вечного.

«Есть восемь главных предметов созерцания: первый – Бог, невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, причина всего сущего, троичное единое и пресущественное Божество; второй – чин и стояние умных сил; третий – составление видимых вещей; четвертый – домостроительное снисхождение Слова; пятый – всеобщее воскресение; шестой – страшное второе Христово пришествие; седьмой – вечная мука; восьмой – Царствие Небесное. Четыре первые – прошедшие и совершившиеся, а четыре последние – будущие и еще не проявившиеся, ясно однакож созерцаемые и признаваемые стяжавшими благодатию полную чистоту ума»².

Поскольку предметы созерцаний ума относятся либо к прошедшему, либо к будущему, то они во всех отношениях невидимы и составляют метафизику исихазма. Бог никогда не пребывает в настоящем; в реальном мире его заменяют сотворенные им вещи. Поэтому в настоящем «истинное боговедение и неложное познание вещей» суть тождества, раскрывающие «в чувстве умное Его (Бога. – *Авт.*) чувство»³. Нетрудно увидеть главное отличие богословия Синаита от богословия Паламы: первый оставляет за апофатикой все то, что находится за рамками настоящего, второй – укореняет ее в глубинах ума, представляя ее как знающее неведение. Но и тот, и другой одинаково сильно способствовали вкраплению *личностного* начала в боговедение, ослабляя патристические черты в византийской апофатической экзегезе.

Афонский исихазм формировал «стремление к харизматическому настроению»⁴, содействуя тем самым переходу от соборно-церковного сознания к индивидуально-личностному самосознанию. В этом смысле есть нечто родственное между ним и европейским протестантизмом, и не окажись Византия под властью магометан-

¹ Там же. С. 191, 193.

² Там же. С. 213.

³ Там же. С. 216, 217.

⁴ *Кириан (Кери)*, архим. Духовные предки святого Григория Паламы: Опыт мистической родословной // Богословская мысль. Вып. 4. – Париж, 1942. С. 111.

турок (1453), возможно, исихазм стал бы такой же почвой для широкого развития философии, как и протестантизм на Западе.

2. В Московскую Русь исихазм начинает проникать почти одновременно с его распространением в самой Византии. Одним из первых воспринял «мысленное солнце правды» Сергей Радонежский (XIV в.); вслед за ним и многие его ученики стремились приблизиться к «божественной сладости безмолвия». А один из них, Афанасий Высоцкий, даже побывал в Константинополе, желая пожить там «в молчании с святыми старцы». Влияние афонской мистики сказалось и на творчестве двух самых крупных деятелей той эпохи – иконописца Андрея Рублева и агиографа Епифания Премудрого. В гениальной «Троице» Рублева это выразилось в тончайшем высветлении фигур ангелов, придании им «интенсивных и светоносных звучаний»¹. Исходящий от них божественный свет по своему существу есть нечто радостное и возвышающее; он пронизывает все окружающее, не оставляя места для дисгармонии и хаоса. Точно так же и Епифаний светоносным началом в человеке признает «душевный разум», который дается ему без каких-либо особых усилий с его стороны, просто как знак причастности к божественной благодати. Поэтому Епифаний со всей решительностью противопоставляет это «благодатное ведение» всякой мирской философии, всякой риторике.

Подлинный расцвет исихазма в Московской Руси ознаменовывается деятельностью *Нила Сорского* (1433–1508), «великого подвижника», «мужа силы духовной», как называл его Владимир Соловьев. «В воззрениях Нила Сорского, – писал исследователь его творчества В. И. Жмакин, – открываются для русской мысли начала новой деятельности, начала более свободного и разумного развития русского народа»².

Нил Сорский происходил из рода бояр Майковых. В двадцатилетнем возрасте принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре с именем Нила (мирское прозвание его неизвестно). В 1458 г. отправился на Афон, где пробыл около десяти лет, упражняясь в искусстве «умного делания» и духовной аскезы. По возвращении на родину основал собственный скит на реке Соре, близ Кирилло-Белозерского монастыря, где и проводил время в уединении и молитвах. Похоронен

¹ Демина Н.А. О связях Андрея Рублева и мастеров его круга с искусством и культурой Киевской и Владимиро-Суздальской Руси // Андрей Рублев и его эпоха. – М., 1971. С. 319.

² Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. – М., 1881. С. 33.

там же, согласно завещанию, «с всяким бесчестьем», т. е. без всякой пышности и церемоний. Наследие Нила Сорского сравнительно невелико и, помимо «Предания», «Устава» и «Молитвы», включает еще четыре послания к разным лицам.

Два события сыграли существеннейшую роль в жизни Нила Сорского: «новоявившаяся ересь» жидовствующих и церковный собор 1503 г.

Возникновение ереси жидовствующих было вызвано ожиданием «конца света», долженствовавшего наступить, согласно церковным пасхалиям, в 1492 г., когда исполнялись «седем тысяч лет» от сотворения мира. В Новгороде, а затем и в Москве появились вольнодумцы, которые стали утверждать, что вот уже и прореченное время прошло, «а второго пришествия Христова нет, – значит, творения отцов церкви ложны и следует их сжечь». На этом основании они отрицали «божественное предвечное Рождество Христа от Отца и издевались над Его вочеловечением ради нашего спасения», говоря, что «тот, которого христиане называют Христом Богом, – простой человек, а не Бог: он был распят иудеями и истлел в гробнице». Поэтому, утверждали еретики, «сейчас... следует придерживаться Моисеева закона»¹. Отношение к жидовствующим послужило тем оселком, который подточил прежнее единство московского православия. В русском монашестве образовались две противоборствующие группировки: одна, возглавлявшаяся Геннадием Новгородским и Иосифом Волоцким, выступала с требованием их немедленной казни («Едино суть молитвою или оружием убивати еретика»), другая, поддержанная Нилом Сорским, выказывала терпимость и даже соглашалась на прощение еретиков, если они покаются и отвергнут свои «заблуждения».

Углублению раскола между этими группировками способствовал церковный собор 1503 г., на котором обсуждался вопрос о монастырской собственности. Иосиф Волоцкий, руководствуясь подложной статьей «Правил святых отец 165 на обидящих Божия Церкви», возникшей на славянской почве не позднее последней четверти XIV в., настаивал на недопустимости секуляризации монастырских имений. Он аргументировал это тем, что если у монастырей не будет собственности, то тогда в них не будет богатых постриженников, а следовательно, и не из кого будет выбирать святителей. Нил Сорский стоял за церковное нестяжание, и обязанностью иноков считал «рукоделие», т. е. содержание себя за счет личного труда.

¹ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. – М., 1993. С. 24, 25.

В данном контексте находится и его критика украшения церквей: «Об украшении же церковном пишет Иоанн Златоуст: Если кто-то советуется с тобой, желая принести в церковь священные сосуды или какое-либо другое украшение, повели ему раздать нищим. Ибо никто, сказал он, никогда за неукрашение церкви не был осужден... Потому и нам сосуды золотые и серебряные, даже и священные, не подобает иметь; также и прочие украшения излишни, но только необходимое для церкви можно приносить. Пахомий же Великий не хотел, чтобы и само церковное здание было украшено»¹.

Эти свои идеи и довел Нил Сорский до сведения церковного собора, заявив, «чтоб у монастырей сел не было, а жили бы чернцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием»². Иосифляне обвинили «нестяжателей» (так стали называть после церковного собора сторонников Нила Сорского) в попустительстве еретикам и окончательно порвали с ними церковное общение. После смерти «великого старца» многие из них подверглись всевозможным «утеснениям» и вынуждены были бежать в Заволжье или Литву.

Будучи сторонником исихазма, Нил Сорский тем не менее больше склонялся к линии Синаита, нежели Паламы, принимая целиком наставления первого относительно смирения воли и самосозерцания души. Но он шел несколько дальше, обращаясь прежде всего к исследованию связи души и ума. Опорой ему служили как «божественные книги», так и «опыт», в особенности личный. Нил Сорский был в значительной мере религиозным сенсуалистом. Согласно его воззрениям, ум есть зрительная сила души, равно обращенная и на горнее, и на дольнее. Оттого он может не только возвышать душу к созерцанию божественного, но и обременяться «мысленными бранями, победами и поражениями», т. е. мирскими помыслами. Эти помыслы рождаются от ощущений и проходят в своем развитии несколько стадий: «прежде – прилог, затем – сочетание, потом – сосложение, затем – пленение и потом – страсть»³.

«Прилог – это простой помысл или образ чего-либо случившегося, только что в сердце вносимый и уму являющийся... Просто сказать, это какая-либо мысль, уму человека принесенная...

Сочетанием же называют собеседование с явившимся прилогом по страсти или бесстрастно, иначе говоря... это означает уже обдумывание какой-либо мысли, принесенной уму...

¹ *Нил Сорский*. Наставление о душе и страстях. – СПб., 2007. С. 23.

² Цит. по: *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. – М.; Л., 1960. С. 315.

³ *Нил Сорский*. Наставление о душе и страстях. – С. 33.

Сосложение же – это усладительное склонение души к явившемуся помыслу или образу. Это бывает, когда кто-либо... несколько согласится в мысли своей, чтоб было так, как внушает вражий помысл.

Пленение же – это или насильственное и невольное порабощение сердца, или продолжительное сочетание с явившимся помыслом, для доброго нашего устроения губительное...

Страсть же, истинно говорят, – это то, что, долгое время гнездясь в душе, как бы в нрав ее от навыка обращается... Это случается, когда враг часто представляет человеку какую-либо вещь, возбуждающую страсть, и разжигает в нем пристрастие к ней более, чем к чему-то другому, и тот, хочет или не хочет, побеждается тем пристрастием мысленно¹.

Таким образом, согласно Нилу Сорскому, рождение страсти всецело обуславливается созерцанием «внешних вещей». Корень страсти – прилог, т. е. простая мысль о случившемся, и если человек не порабощается им, то он не имеет ничего греховного. Но если прилог по какой-то причине начинает овладевать умом, тогда следует ждать опасности, ибо из нашего интереса к нему может вспыхнуть губительное движение страсти. И тут на помощь должны прийти такие «технические» приемы, как: а) удержание дыхания, которое «сильно способствует сосредоточению ума» на предметах «благодатной веры»; б) содержание в «болезненности» тела, дабы сбить «парение мыслей»; в) погружение в безмолвие, позволяющее уклониться от «прелестей мира». Кроме того, по мнению Нила Сорского, полезны «рукоделие», т. е. физический труд, заучивание наизусть текстов Священного Писания и воздержание от бесед с ближними, которые всего пагубнее для ищущих благодати и спасения. Но самое главное – это непрерывная «Иисусова молитва», по возможности ночью, когда особенно сильно одолевают человека «нечистые помыслы» и страсти.

Выдвигая на первый план значение личного опыта, Нил Сорский, разумеется, высоко ставил и роль святоотеческих писаний в деле богопознания. Но он отмечал также, что в них немало такого, что свидетельствует о «превратном толковании... Божиих слов», а следовательно, «писаний много, но не все они божественные»².

Своим последователям он советовал поступать так же, как поступает сам: «Когда мне предстоит что-либо сделать, я прежде всего исследую Божественные Писания и, если не найду согласного с моим соображением о начинании дела, откладываю то дело, пока не найду.

¹ Там же. С. 33–38.

² Там же. С. 19, 146.