

Российская Академия Наук
Институт философии

М.Н. Громов

**ОБРАЗЫ ФИЛОСОФОВ
В ДРЕВНЕЙ РУСИ**

Москва
2010

УДК 14
ББК 87.3
Г 87

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *В. В. Бычков*
доктор филос. наук *М.А. Маслин*

Г 87 **Громов, М.Н.** Образы философов в Древней Руси [Текст] / М.Н. Громов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 163–188. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0182-2.

Книга написана на основе многолетних изысканий в области древнерусской философии и культуры с учетом достижений современной историко-философской науки и медиевистики. В ней анализируются полисемантические представления о философии и философах на основе памятников письменности XI–XVII веков. Прослеживается влияние кирилло-мефодиевской традиции и рассматривается образ Константина-Кирилла Философа как пример мыслителя, ставший эталонным для отечественной допетровской культуры. Последовательно излагаются жизнь и творческое наследие Илариона Киевского, Кирилла Туровского, митрополита Никифора, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича, протопопа Аввакума и других выдающихся представителей древнерусской мысли. Книга предназначена как для специалистов по отечественной философии и культуре, так и для широкого круга заинтересованных читателей.

ISBN 978-5-9540-0182-2

© Громов М.Н., 2010
© ИФ РАН, 2010

Введение

Русская средневековая философия, иначе называемая древнерусской или философией феодального, или допетровского, периода, остается предметом дискуссий по поводу ее специфики, оригинальности и даже самого существования. В широком диапазоне оценок от чрезмерного восхваления до пренебрежительного отношения необходимо установить объективное и обоснованное о ней представление. Делать это следует не на основе голословных выводов и чужих заимствованных мнений, а путем обращения к первоисточникам: к древнерусским рукописям, старопечатным книгам, всему комплексу вербальных и невербальных памятников, отразивших философскую мысль того времени.

В качестве объекта исследования будут взяты как реально существовавшие мыслители Древней Руси, так и бытовавшие в древнерусской среде представления о мыслителях, философах, мудрецах. На основе широкого круга достоверных источников, создающих надежную эмпирическую базу, возникает возможность сделать обоснованные суждения о том, кого считали философами на Руси, кто почитался в качестве авторитетных мыслителей, какие исторические личности соответствуют этому высокому званию. Важно проследить эволюцию развития отечественной философской мысли в течение семи веков ее первоначального существования, используя древнерусские представления о мыслителях, что должно способствовать выработке более объективных и справедливых выводов о русской средневековой философии в целом и о ее представителях в отдельности.

ГЛАВА I ДРЕВНЕРУССКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ФИЛОСОФАХ

Если обратиться к подлинным древнерусским письменным источникам, круг которых весьма широк, к невербальным свидетельствам в виде памятников искусства, а также к фундаментальным трудам авторитетных исследователей отечественного культурно-исторического наследия, то перед нами предстает довольно интересная картина большого разнообразия представлений о философах, а через них и о философии в целом, в том виде, как они сложились на Руси.

В свое время специалист по византийской и славяно-русской письменности Е.Э.Гранстрем опубликовала статью о Клименте Смолятиче¹, в которой вслед за Н.К.Никольским² и Е.Е.Голубинским³ пришла к выводу о том, что звание «философа» русский митрополит и книжник получил за некоторое знакомство с византийской образованностью, в частности с т. н. схедеографией (σχεδογραφία). Схедеография наряду с филологическим анализом грамматических форм содержала элементы философско-богословской экзегезы⁴, что соответствовало давней эллинской традиции единства филологии и философии, к которому в византийский период добавилась теология. На этих трех основах базируется вся разветвленная система высокой гуманитарной культуры Византии⁵, эманировавшей в сопредельные христианские страны, в том числе на Русь.

Кроме данного сюжета в статье Е.Э.Гранстрем присутствует обобщающая информация о том, что понимали под термином «философ» и кого поименно нарицали философами на материале

византийской и славяно-русской письменности до второй половины XV в. По ее мнению, «слово φιλόσοφος (“философ”) означало мудреца, наставника в делах совести, образованного человека». В ранний христианский период под философией стали понимать также углубленное комментирование Священного Писания, из чего следовало, что «философ» есть мастер экзегезы. У Нила Синайского, прозванного Философом, было впервые развито аскетическое духовное понимание философии, отсюда проистекает семантическая связка «философ-монах». Понимался «философ» и как «человек, получивший образование, прошедший известную выучку, школу», в частности, окончивший высшую Магнаврскую школу (именуемую иногда Константинопольским университетом или академией). Из этих лиц составлялась часть придворного окружения, среди которых нередко были и бездарные личности, кичившиеся званием философа и далеко не соответствовавшие этому в целом почитаемому с античности титулу. В славяно-русских источниках под термином «философ» чаще всего имеется ввиду «ученый, образованный человек»⁶.

Из конкретных исторических персонажей, кроме Климента Смолятича, исследователь назвала славянского первоучителя Константина-Кирилла Философа, болгарских просветителей Константина Преславского и Константина Костенечского (именовавшихся «философами», возможно, по сходству их имен и рода деятельности с первоучителем), приехавшего на Русь греческого монаха Малахию⁷, князя Владимира Васильковича, Феофана Грека, Стефана Пермского, упомянутых в «Повести об Ефросине Псковском» Иова Столпа, Филиппа «роздьякона» и некоего священника.

Используя ценные наблюдения Е.Э.Гранстрем, попытаемся на более обширном материале развить эту тему, благо что источников, где встречаются термины «философ», «философия», «философствовать» и производных от них, предостаточно, начиная с самых ранних текстов и кончая обильной книжностью XVII столетия.

Уже в старейшей датированной древнерусской книге «Остромировом Евангелии» 1056–1057 гг. содержится «память Константину Философу» в месяцеслове под 14 февраля (л. 265 г)⁸. «Изборник 1073 года», вторая по древности датированная отечественная рукописная книга, включает в свой состав статью

Иустина Мученика, прозванного Философом, «О правой вере», где рассматриваются учение о Троице и другие догматы христианства⁹. В составе «Изборника 1076 года» также есть статьи, в которых используется термин «философ». Например, во фрагменте «Святого Нила о воздержании» с похвалой говорится о Пифагоре, Диогене и Платоне, славившихся своим воздержанным образом жизни¹⁰. В «Хронике» Георгия Амартола многократно употребляются термины «философ» и «философия», приводится много сведений об античных и христианских мыслителях, в частности сообщается о «премудром Платоне» со ссылками на диалоги «Федон», «Горгий» и другие его сочинения, утверждается высокий статус философа как независимой личности: «пред всеми свободна быти подобает философа»¹¹. Множество имен, идей и образов античной и патристической философии содержится в многочисленных списках «Пчель»¹². С одного из восточных языков, сирийского или армянского, была переведена «Повесть об Акире Премудром», который в ряде списков называется Акиром-философом¹³.

Проникали на Русь представления о философии и через славянское посредничество. На языке, общем для пользовавшихся кириллической азбукой славян, стали известны имена многих мыслителей и прежде всего Константина-Кирилла Философа. В сказании Черноризца Храбра «О письменах» есть термины «философ» и «философия»¹⁴. В пространном «Житии Константина-Кирилла» не только используются философские термины, но и дается первое на славянском языке определение философии¹⁵. В широко известном на Руси натурфилософском сочинении Иоанна Экзарха Болгарского «Шестоднев» сообщается о «несмысленных философах елинских», препиравшихся друг с другом, и о преимуществе христианской мудрости, давшей устойчивый образ единой мировой субстанции; пространно излагается учение о стихиях, а само полное название памятника звучит так: «Шестоднье, съписано Иоаном презвитером ексархом от святого Василия, Иоана и Сеурияна и Аристотеле философа и инех»¹⁶. В «Похвале Иоанну Богослову», принадлежащей тому же автору, содержится часто встречающаяся в средневековых текстах мысль о превосходстве апостолов и евангелистов перед языческими филосопами и риторам: «Тот ест философ и вети мудрей, и, книги не ведай, книжник быст мудрей и хытрей. И загради философом уста»¹⁷.

Прослеживаются термины, связанные с лексемой «философия», и в памятниках оригинальной литературы периода Киевской Руси. В составе «Повести временных лет», возникшей на основе более ранних летописных сводов и включившей ряд фрагментов из переводной и общеславянской литературы, есть несколько статей, в которых имеются интересующие нас термины. Под 898 г. содержится краткое сказание о славянских первоучителях Кирилле и Мефодии, причем оба названы философами (обычно так называли лишь Кирилла), а советники византийского императора Михаила III собирательно называются «философы вся». Под 986 г. описываются выбор веры великим киевским князем Владимиром, приход греческого философа и содержится обширный фрагмент, условно именуемый «Речь философа»¹⁸. Под 912 г. после хрестоматийно известного рассказа о гибели князя Олега от коня своего имеется весьма колоритное описание походов Аполлония Тианского, греческого неопифагорейца I в. н. э., которое заимствовано из «Хроники» Георгия Амартола. Об этом философе, названном «волхвом», в частности, сообщается, что он был «ведый» и «философскую хитрость имуще»¹⁹.

В «Житии Феодосия Печерского», созданном летописцем Нестором в конце XI в. и ставшем образцом для отечественной агиографической литературы, описывается подвижническая деятельность одного из основателей русского монашества. В похвале ему сказано, что не «от премудрых философ» избрал Бог великого духом инока, однако всей деятельностью своей он «премудрей философ яви ся»²⁰, т. е. превзошел философов-книжников своей исполненной высокого смысла наставнической деятельностью.

Как «Златоуст, паче всех воссиявший нам на Руси» почитался Кирилл Туровский, автор многих сочинений, где в притчевой форме ярко и образно излагались многие сложные богословско-философские понятия. В «Слове и похвале святым отцам Никейского собора» Кирилл описывает Ария и его сторонников как искушенных в мудрости оппонентов богословского спора, «бяху бо философи и книжници горазды»²¹.

В «Послании» («Молении») Даниила Заточника по Чудовскому списку среди рассыпанных в обилии афористических выражений есть одна фраза, часто наблюдаемая в русской книжности, где сочеталось упоминание Афин как центра древней эллинской мудро-

сти со столь же древним образом «делолюбивой пчелы», собирающей нектар многих цветов: «Аз бо не во Афинех ростох, ни от философ научихся, но бых падая аки пчела по различным цветом и отгуду избирая сладость словесную, и совокупляя мудрость, яко в мех воду морскую»²². Древнерусским книжникам, чаще всего приобщавшимся к мудрости именно таким путем, этот образ весьма импонировал. Данный стереотипный оборот, встречающийся в качестве житийного топоса, с рядом вариаций, был весьма устойчив в византийской и славяно-русской литературе.

Таким образом уже в домонгольский период на Руси широко употреблялись термины «философ», «философский», «философия» и близкие им. В последующие века в дополнение к ранним текстам, которые, как правило, постоянно переписывались, появляются новые, следующие традиции или вносящие дополнительные нюансы в понимание указанных терминов. Примеров можно привести множество, укажем лишь на некоторых авторов, у которых встречается данная терминология. Епифаний Премудрый, Максим Грек, Андрей Курбский, митрополит Даниил, Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин, Юрий Крижанич, братья Лихуды и многие другие писатели, мыслители, богословы используют комплекс терминов, связанных с лексемой «философия» в своем творчестве, интерпретируют многие из них и дают им разнообразные толкования.

Применяются указанные термины в ряде переводных сочинений: в «Толковой Псалтири» Брунона Вюрцбургского, «Луцидариусе», «Аристотелевых вратах», «Проблемате» Анджея Глябера, «Экономике Аристотелевой» Себастиана Петрици, в разнообразных источниках на греческом, латинском, польском и иных языках, переведенных на Русь²³.

Мысли, касающиеся философии, можно встретить во многих рукописях, часто довольно неожиданно. Так, среди чистых листов сборника № 1916 из собрания Уварова находим выделенное в тексте крупными, почти уставными буквами глубокомысленное изречение, содержащее представление о человеке, стремящемся к нравственному совершенству, как о подлинном мудреце: «И се есть истинный философ, иже кто душу свою спасет от вечныя муки. И се есть чюдный мудрец, иже кто свободиться от сетей бесовских, сему лепо есть ревновати»²⁴.

Не останавливаясь более на обзоре необъятного эмпирического материала, попробуем обобщить многочисленные свидетельства древнерусских источников о том, кого было принято называть философами.

I. По традиции ими считали античных мыслителей всех направлений. Особенно почитался Платон как «внешних философ верховный»²⁵. Аристотель преподносился как мудрый наставник Александра Македонского²⁶, как видный политический мыслитель²⁷ и основоположник логического мышления²⁸. К удивлению современного читателя и вопреки распространенному стереотипу, в древнерусских источниках встречается уважительное отношение к философам условно выделяемого материалистического направления, чаще всего к Демокриту и Эпикуру.

Ростовский архиепископ Вассиан в своем «Послании на Угру», укрепляя ратный дух Ивана III, вышедшего в 1480 г. против хана Ахмата, призывает быть стойким и ссылается при этом на заимствованное из «Пчелы» и приписываемое Демокриту изречение: «Слыши, что глаголет Димокрит, философом первый: Князю подобает имети ум ко всем временным, а на супостаты крепость, и мужество, и храбрость, а къ своей дружине любовь и привет сладок»²⁹. С именем этого философа нередко связывалось понятие о демократии, исходя из этимологии греческого слова *δημοκρατία*: «Толкует же ся Димокрит – народоначалник или староста. Димократия, толк – народовладение»³⁰. А об Эпикуре писалось следующее: «Епикур бе некого философ еллинский, иже честен бе в них, того ради и исходящий от училища его нарицахуся епикуры философы», т. е. эпикурейские философы³¹.

Следует вместе с тем заметить, что эллинские языческие философы часто порицались, порою довольно резко, как это видно из Георгия Амартола, Иоанна Экзарха и весьма колоритно выражено у протопопа Аввакума в «Книге бесед»: «...бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин, вси сии мудри быша и во ад угодиша»³². В целом отношение к античным мыслителям было как к «первым философам», предшественникам христианской мудрости; они могли то сближаться с нею, то противопоставляться ей. В первом случае они нередко уподоблялись ветхозаветным пророкам, предвосхищавшим появление Христа, во втором – считались носителями враждебной христианству внешней мудрости «мира сего».

Примером широкого использования имен и учений древних философов являются просветительские сочинения Николая Милеску Спафария. В «Арифмологии» он называет «четыре художества великих: философия, феология, законоучение и дохторство, сиречь художество исцелительное» и перечисляет имена семи великих эллинских мудрецов: «Клеовул, Хилон, Периандер, Питтак, Солон, Виас, Фалис»³³. В «Книге иероглифийской», призванной «явити высокую мудрость и учение», излагаются многие концепции эллинской, египетской и патристической философско-богословской мысли, связанные с попытками постигнуть неисчерпаемую глубину Бога как субстанции, этого центрального сверхпонятия средневекового сознания, к которому сводились все модусы человеческого, природного и социального бытия. Здесь присутствуют «преострый ум Аристотель», «предревний он философ и первый Фалис Милисианин», Августин, Пифагор, Плагон, «Димитрий Фалирий философ», Эмпедокл, Дионисий Ареопагит, «Симонид философ», легендарный Гермес «тривеличайший и предревний царь и философ египетский», Анаксагор, а также Григорий Нисский, Арий, Евномий и другие крупнейшие мыслители, богословы, представители канонических и еретических течений³⁴.

К философам, в пространном смысле этого слова, относили также античных ораторов, писателей, ученых, деятелей широкого культурного диапазона: Исократа, Демосфена, Менандра, Гиппократ, Галена, Вергилия (которого чаще всего ошибочно называли эллином) и многих других, чьи имена прочно вошли в историю мировой цивилизации. К ним же относили некоторых мифологических персонажей, почитавшихся как героических деятелей античной истории. Например, Прометею приписывалось создание греческой письменности: «Премифеус – эллинский бе философ во дни Исуса Наввина, иже грамматикийскую философию древних лет уведав»³⁵. «Философицей» названа Афина Паллада в одном из Азбуковников³⁶.

II. Часто подразумевались, но редко непосредственно назывались именно «философами» носители восточной мудрости. Это прежде всего относится к библейским персонажам, как реальным, так и вымышленным. В качестве великого мудреца почитался иудейский царь Соломон, создатель знаменитого храма, воплощенного «дома Премудрости». О приходе к нему царицы

Савской сообщалось в апокрифическом «Сказании о премудрости царя Соломана и о Южской царице и о философех»³⁷. Он также фигурирует как Приточник, автор «Книги Притч», одной из самых философичных частей Библии. У Георгия Амартола в описании монастырей близ Александрии подчеркивается любовь к мудрости древних иудеев эпохи Ветхого Завета, а также эллинизированных и отчасти впоследствии христианизированных евреев, в частности, «Филона премудраго»³⁸. Эту традицию древней иудейской мудрости, перешедшей через библейские источники в христианскую культуру, Зиновий Отенский охарактеризовал как мыслительное течение «по Соломани философии»³⁹.

Великим мудрецом Востока считался Акир Премудрый, прозванный в ряде списков философом. Проницательным пустынноником предстает индийский старец Варлаам, наставляющий своего ученика царевича Иоасафа⁴⁰. Достойными носителями восточной мудрости почитались гимнософисты, «нагомудрецы», о которых повествовалось в «Александрии», статье Палладия Еленопольского «О рахманах»⁴¹, апокрифических сказаниях вроде «Хождения Зосимы к рахманам»⁴². Как представители традиционной индийской философии, «рахмань» отрицали любое стремление к обладанию богатством, властью, мирскими благами, освобождая тем дух человеческий для подлинной независимости: «Любяи мудрость прииди к нам ... Философ бо не обладаетя, но обладает. Человек бо его не удержит»⁴³.

В широко известном на Востоке санскритском памятнике «Панчатантра», проникшем через иранское, арабское, византийское и южнославянское посредничество на Русь, «некий философ» истолковывает «царю индейскому» смысл человеческих отношений в притчевой форме на примере поведения зверей⁴⁴. Существовали и другие «древнеиндийские рефлексии в духовной культуре Руси»⁴⁵.

В переводной медицинской литературе, где содержались натурфилософские и психологические идеи, среди имен «любомудрых философов» упомянут в «Благопрохладном Цветнике» среднеазиатский мыслитель и ученый «Ависен» (Авиценна, или Ибн-Сина)⁴⁶.

III. Философами нередко называли наиболее значительных в теоретическом отношении апологетов и деятелей патристики, как восточных, так и западных: Иустина Мученика, Климента

Александрийского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Августина Блаженного и других⁴⁷. Например, в славянском «Прóлоге» о Максиме Исповеднике писалось, что он был «философ до коньца житием и словом пресветел»⁴⁸, а в службе ему Максим превозносится как «истый философ»⁴⁹. Его почетные именованья «Исповедник», «Философ», «Богослов» существовали нераздельно в средневековом сознании.

IV. В Средние века складывается особое представление об аскетической философии, вырабатывавшейся практикой монашествующих⁵⁰. У Амартола описываются александрийские монахи, которые «беседуе бо святагы книги, философствуют, рекше испытають отечское премудролюбие». Лишь освободившегося от всех страстей подвижника духа они почитают за подлинного философа. Славящихся мудростью эллинов и иудеев они считают «соблазнившимися» своим умом, за образец же философствования почитают Христа, «единому показавшы деломь и словомь философствоватьи»⁵¹. Подобное понимание философа и философии было широко распространено на Руси. Как писалось порою: «Бог у нас в России пресловущий философ»⁵².

V. Философами порою назывались наиболее подготовленные в догматическом отношении, искушенные в понимании смысла учения христианские проповедники, богословы, наставники, особенно перед лицом непросвещенных язычников. В таком смысле назван философом греческий проповедник, произнесший «Речь философа» перед князем Владимиром накануне принятия христианства и изложивший его историю и основные догматы. В более широком смысле так могли иногда именоваться те из страстных приверженцев христианской веры, кто глубоко постиг суть этого учения не обязательно в теоретическом отношении, но непременно в нравственно-этическом или смысложизненном. Любопытно, что в православных святцах есть греческое имя Философ, переводимое как «любомудрец», принадлежащее мученику III в. (память 31 мая ст. ст.).

Перечень наиболее авторитетных философов, богословов, исповедников и мучеников христианства содержится, в частности, в «Кирилловой книге» 1644 г., изданной на Печатном дворе в Москве и бывшей своего рода официальным идеологическим документом, регламентировавшим духовное развитие русского

общества⁵³. В списке «книг почитаемых», где перечисляются источники и имена, можно увидеть: «Книга Дионисий Ареопагит... Иоанн Дамаскин, его же послание к Козме Майумскому и прочая списания его... Иоанн Ексарх... Кирил Словенский... Максим Исповедник. Максим Грек. Даниил... Пчела... Августин, Иppone града епископ... Иустин Философ» и пр.⁵⁴.

В переведенном Максимом Греком из лексикона Свида «Сказании об Оригене» этот почитавшийся «преже ереси» видный богослов характеризуется следующим образом: «Ориген, иже Адамантеи наречеса, муж пресловеснейшии, во всяком философском учении до конца научен, слышатель быв Амьмониу философу, нареченному Сакасу, иже име множайше преспеание въ философии»⁵⁵. Через оригинальные творения и переводы Максима Грека на Русь проникло немало имен, названий произведений, образов, реминисценций из высокой эллинской философской культуры⁵⁶.

VI. Не отрицалось право именовать философами идеологических противников православия, в частности католических богословов и мыслителей. В многочисленных полемических сочинениях против латинян, в частности, в «Прении Панагиота с Азимитом», византийском памятнике XIII в., известном в русских списках по нескольким редакциям, западные богословы резко нарицаются «богомерскими философы латыньскими»⁵⁷. В некоторых списках оба оппонента именуются философами. Например, в сборнике XV–XVI вв. «Прение» носит название «Вопроси и ответ двою философъвъ Панагиота и Азимиха»⁵⁸.

Встречаются подобные квалификации не только по отношению к христианским теологам и мыслителям, равно как представителям различных ересей, но также к носителям мусульманской, иудейской и иной веры, особенно к богословам, книжникам, законникам и философам, олицетворявшим чуждое вероисповедание.

Например, в древнехранилище Пушкинского Дома в составе сборника конца XVII – начала XVIII в. № 7 содержится «Прение о вере скомороха с философом жидовином Тарасом». «Вельможи жидовския» выставили на богословский спор «философа, именем Тараса, жидовина, мужа мудра и горазда книгам, и прозорлива, и величава». Князь христианский долго не мог отыскать «во своей вере философа»; вместо него вызвался скоморох, который посрамил искушенного противника своей

находчивостью⁵⁹. Эпизод весьма любопытный, поскольку церковь осуждала скоморошество. Скорее всего он был сочинен в народной среде, «не гораздой книгам», но смекалистой в лице отдельных своих представителей.

Усматривалась связь еретичества с философией, особенно в лице крупнейших ересиархов, каковым был, например, Арий. Нелестно отзываясь о нем как противнике канонического христианства, многие авторы вместе с тем отмечают его эрудицию, острый ум, глубину философского мышления. Зиновий Отенский в «Слове похвальном об Ипатии, епископе Гангрском» пишет, что глава антитринитариев «свою ересь състави, опираясь философии и многих философов поборников по себе на прение ко святым отцам приобрете»⁶⁰. Об Арии как философе существует обширная литература⁶¹. Интерес к этой теме в связи с выявлением соотношения патристики и эллинской философии, гностицизма, неоплатонизма не уменьшается⁶².

VII. В возвышенном смысле прозывали философами крупных деятелей культуры, просветителей целых народов. Так именовались славянский первоучитель Константин-Кирилл⁶³ и Стефан Пермский, создатель зырянской азбуки, названный Епифанием Премудрым за свой духовный подвиг в подражание просветителю славян «философом новым»⁶⁴.

VIII. Именовали философами в византийско-славянской традиции и тех деятелей культуры, которых принято называть таковыми в современном понимании. Это могут быть и профессиональные философы, и философствующие писатели, и моралисты, и представители университетской философии. В таком плане помимо своего богословского и гимнографического творчества должен пониматься Иоанн Дамаскин, философский профессионализм которого никем не оспаривается. Философом называли византийского пустынноика Филиппа Монотропа, написавшего «Диоптру», вдохновенное поэтическое произведение о диалоге Души и Тела. О нем сообщалось в «Азбуковнике»: «Диоптра, толк – Зерцало книга. Сию книгу Диопьтру написал Филип философ въ граде Смоленъске в лета 6603 (1096)»⁶⁵. В другом «Азбуковнике» читаем: «Схоластик – философ и любомудрец»⁶⁶. О «философах и дохтурах латинских» (под доктором имеется в виду ученая степень) пишет Иван Пересветов⁶⁷. В конце XVII в. выходец из Польши

Андрей Белобоцкий написал трактат по риторике, известный под названием «Книга философская, сложена философом Андреем Христофоровичем»⁶⁸. Был известен на Руси испанский философ Раймунд Луллий⁶⁹, причем не только от Белобоцкого.

IX. Согласно средневековой традиции философами называли мастеров экзегезы, интерпретаторов эзотерической литературы, толкователей священных книг. К таковым можно отнести Климента Смолятича, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского и особенно Максима Грека. Для Руси XVI–XVII вв. Максим Грек стал одним из самых признанных авторитетов в этой области, недаром во многих рукописях его именуют «дивный философ», «философ искусен», «изящный в философех», «философ-мних», «зело мудрый в философии»⁷⁰.

В одном из сборников XVII в. есть такая многозначительная запись. Автор, говоря о таинственной надписи в храме Соломона, которую невозможно понять, добавляет: «...никто же можаше истолковати, разве един философ»⁷¹.

Дореволюционный исследователь В.Н.Малинин в своих рассуждениях о понимании философии на Руси заметил: «Более обычным был по-видимому взгляд на философа как на человека не только сведущего в священном и отеческом писании, но и одаренного гибкостью ума, способностью анализа и рефлексии»⁷². В проанализированном им «Житии Ефросина» основатель обители «философскую мудрость извыче»; его оппоненты выглядят, как «оба мудро зело философа, ведуща ветхая и новая писания»; пославший их Иов Столп характеризуется как «дострочный философ», т. е. умевший толковать каждую строку почитаемых текстов.

В пространном пассаже о снятии священства Иовом проводится семантическое различие между «нефилософом» как любителем преходящего мира сего и подлинным «философом», отрекающемся от суеты мира: «...и не восхоте тако пребыти о Бозе, яко же лепо есть дароносцем церковным, священная носящим Божия помазания, и абие ничто же разсудив или умыслив благая о себе, яко философ, но яко неведый добрая и злая, небесная и земная, и смертную суету, возлюби гостебные житие, тление века сего пустошнаго, а будущаго нетления, и живота, и безсмертия, и раю, и муки не помянув, яко философ, но вся сия въ забвение положив,

яко нефилософ, и здешнее земное наслаждение возлюбив и мимо-текущее мечтание света сего, леть нехрабромудрства, но яко буй урод, ничто же смысла о душе своей»⁷³.

X. Не только толкователи книжности, но также интерпретаторы природных явлений, космоса, всего мироздания, понимавшегося в Средние века как воплощение библейской Книги Бытия, в которой повествуется о сотворении мира, почитались за философов. В переводном «Луцидариусе», представляющем диалог учителя и ученика, на вопрос последнего о планетах первый отвечает: «Философы глаголют, луна толь широка, яко всю землю покрыт имать, кроме моря...»⁷⁴. В объяснении повадок орла (символическое значение животных подробно описывалось в греческих «Физиологах» и латинских «Бестиариях») согласно «Второзаконию Моисееву» писалось: «Толк. Глаголют естественнии философи: Орлу птенца своя противу солнца полагати...»⁷⁵. В определенном смысле под «естественными философами», «физиками», «физиологами» подразумевали тех, кого впоследствии станут называть естествоиспытателями. В Средние века это были представители астрономии, тесно связанной с астрологией, химии и алхимии, математики с символической интерпретацией чисел и операционных действий и т. д.

XI. Не отрицалась и художественная струя в общем течении мудрости. Не только мастера слова, но и живописцы, зодчие, другие творцы произведений искусства и культуры, в творчестве которых нашли отражение философские проблемы бытия человеческого, именовались философами. Епифаний Премудрый в «Послании к Кириллу Тверскому» таким образом описывает личность знаменитого византийского иконописца Феофана Грека: «Понеже егда живях в Москве, идеже бяше тамо муж он живый, преславный мудрок, зело философ хитр, Феофан, гречин, книги изограф нарочитый и живописец изящный во иконописцех»⁷⁶. Также высоко оценивалось творчество древнерусского иконописца Андрея Рублева, о котором писалось, что он «всех превъсходящу въ мудрости зелне» (по «Житию Сергия Радонежского») ⁷⁷.

XII. Исходя из этимологии исходного греческого термина *φίλοσοφία*, переводимого в славянском языке как «любомудрие», «любомудрство», «мудролюбие»⁷⁸, философами называли поклонников Софии, мудрости, а в христианской традиции – боже-

ственной Премудрости, персонифицированной в образе Софии Премудрости Божией. Образ Софии Премудрости пронизывает всю древнерусскую культуру, воплотившись в посвященных ей прекрасных храмах, великолепных фресках и иконах, в разнообразных произведениях пластики, в возвышенных песнопениях, во многих письменных источниках⁷⁹. Он является ключевым для понимания древнерусской философии как образно-художественного, эстетического выражения мудрости⁸⁰.

В качестве примера возвышенного понимания связи человека с мудростью можно привести III главу из пространного Жития Константина-Кирилла Философа, где говорится о бывшем отроку во сне видению и о его духовном обручении с Софией, поражающей своей неземной красотой: «Аз же глядав и смотрив всех, видех едину краснеишу всех, лицом светящуюся и украшену вельми монисты златыми, и бисером, и всею красотю, ей же бе имя Софиа, сиречь мудрость, ту избрах»⁸¹. Эта глава привлекает внимание многих исследователей. В частности ей посвятил статью «Духовный путеводитель святого: от мудрости к Премудрости» итальянский славист А.Данти⁸².

Не столь возвышенно, но достаточно почтительно звучат панегирические вирши Кариона Истомина из стихотворного приветствия царевне Софье Алексеевне, чье тезоименитство Софии обыгрывали некоторые деятели эпохи московского барокко:

«Убо мудрость есть, росски толкована,
Еллински от век Софией звана.
Любители той философы звались
И добронравством украшались.

...

Зде во велице России издавна
Мудрость святая пожеланна славна:
Да учатся той юнейшие дети
И собирают разумные цветы;
Навыкнут же той совершеннии мужи,
Да свободятся от всякия нужи»⁸³.

XIII. Принятое в западной латинской традиции деление на истины откровения и истины разума, на не требующую доказательств веру и нуждающееся в обосновании рациональное знание постепен-

ного проникало и на Русь. У Андрея Белобочского в «Исповедании веры» вопросы о смысле многих явлений и понятий скорее «предлагают философы, нежели богословы». Отличительной чертой мыслителей является следующая: «Философы же глубшаго разума и основания во всяких вещах ищут, и вины разсуждают...»⁸⁴. Под «винами» поразумеваются причины.

XIV. Как носители политической мудрости иногда именовались философами благоразумные правители, будь то реальные исторические лица или образы идеального властелина. В качестве первого иногда описываются византийские императоры Константин Великий, утвердивший христианство в качестве официальной религии Восточной Римской империи, и Юстиниан, воздвигший самый грандиозный «дом Премудрости» Средневековья – Софию Константинопольскую. В качестве примера второго можно привести образ турецкого монарха в «Сказании о Магмете-салтане» Ивана Пересветова⁸⁵. Назывались философами мудрые советники правителей, как именовано ближайшее окружение императора Михаила III («философы вся») в «Повести временных лет», а также приближенные из свиты царя Соломона и царицы Савской в указанном выше апокрифе. Подобный институт придворных мудрецов был весьма распространен на Востоке.

Тот же Иван Пересветов в «Первой челобитной» пишет о Петре, воеводе Волошском (так именовался в древнерусских источниках молдавский господарь Петр IV Рареш, сын Стефана Великого), что «сам воевода Петр ученый философ и доктор мудрый был»⁸⁶. В «Беседах о правлении» Юрия Крижанича, условно называемых «Политикой», именуется философом в качестве умелого правителя страны царь Алексей Михайлович⁸⁷. Здесь же в политологическом контексте упоминаются как его славные предшественники Александр Македонский, императоры Август и Константин. Идеи Крижанича о соотношении мудрости, философии и знания, его схема наук представляют большой интерес для понимания философии на Руси в середине XVII в.⁸⁸

XV. Искусный в красноречии также мог именоваться философом: «Витиа – хитрословец, и философи бо, и ритори, и иде тако наричутся»⁸⁹. Имелось представление о софистах как изощренных философах, в положительном и отрицательном смыслах. Как сообщается в «Азбуковнике» (не всегда точно в соответствии с грече-

ской терминологией): «Софист – мудрых. Софистики – мудрецы. София – мудрость. Софисмас – философ. Софисматъствы – злохитрствы»⁹⁰.

XVI. Иногда под философом подразумевался опытный наставник в умозрительной деятельности, например, в искусстве владения словом, в знании иностранного языка или определенной науки. У Максима Грека есть любопытное произведение «О пришельцах философех», созданное «еллинским образом мудрым на искушение» с тем, чтобы испытывать всякого проходящего учителя греческого языка⁹¹. В первоначальном смысле понимался и сближаемый с понятием «философ» термин «схоластик», как это явствует из «Азбуковника»: «Схоластик – учитель. Схольяр – ученик. Схолия – школа»⁹². По другому списку: «Схоластик – учитель или философ»⁹³.

XVII. Под философией понималось по древней традиции воспитание человека в гуманитарном смысле этого слова, или, как образно писалось, возделывание поля души человеческой. Известен поучительный эпизод с Сократом, заметившим человеку, слишком увлеченному работой на пашне, что он рискует душу свою оставить пустынной и невзрачной: «Сократ. Се видев ученика своего, селу подлежаща, а учения небрежуща, и рече: “Блюдися, друже, еда село хотя сделати, а душу пугу оставиши и несделану”»⁹⁴. Отсюда понятно и такое изречение: «Делатель землю мягчит, а философ – душу»⁹⁵. Уподоблялся философ и искусному врачу, исцеляющему человеческое естество. Как писал в главе «Философия» своего «Вертограда многоцветного» Симеон Полоцкий: «Яко врачество болезнь исцеляет, философия нрав зол души исправляет»⁹⁶.

XVIII. С философским отношением к бытию связано и самовоспитание человека, умение бороться с невзгодами, закалять свою душу и тело. Как пишется в «Пчеле»: «Богослов. Философ страстьми удобне бывает. Яко же железо, водою палима, утверждается, тако и философ напастьми»⁹⁸. Здесь же философия рассматривается как обоюдоострое оружие, которое можно направить как на благо, так и во зло человеку: «Богослов. Философских догмат сила кротким оружием бывает к благодетанию, а лукавым – жало к злобе»⁹⁸.

XIX. Употреблялось слово «философ» и применительно к людям, которым присуще необыденное мышление, интерес к книгам, умение понимать их скрытый смысл, стремление к возвышенно-

му. Так о князе Владимире Волынском писалось в «Ипатьевской летописи»: «Володимер же бе разумея приятьче и темно слово и повестив со епископом много от книг, зане бысть книжник велик и философ, акого же не бысть во всей земли и ни по немь не будет»⁹⁹. Вторая часть этой фразы со слов «зане бысть книжник и философ...» носила устойчивый стереотипный характер и применялась к различным лицам, когда надо было в этикетной уважительной форме подчеркнуть их мудрость. Примерно также писалось о Клименте Смолятиче, что он был «книжник и философ так, якоже в Руской земли не башеть»¹⁰⁰.

XX. Наконец, под философом могли подразумевать высокообразованного человека, занятого гуманитарной деятельностью. Так, об известном итальянском деятеле эпохи Возрождения книгоиздатель Альде Мануции писал знавший его Максим Грек: «...въ Венеции был некий философ, добре хытр, имя ему Алдус, а прозвище Мануциус; родом фрязин, отчством римлянин, ветхаго Рима отрасль; грамоте и по-римскы и по-греческы добре гораздо. Я его знал и видел въ Венеции и к нему чясто хаживал книжным делом»¹⁰¹.

Приведенная классификация не является исчерпывающей, она лишь упорядочивает некоторым образом обширный эмпирический материал. Возможно выявление дополнительных нюансов в выявлении столь многозначно употреблявшегося термина «философ». Выше писалось, что, согласно Е.Э.Гранстрем, лица, окончившие Магнаврскую высшую школу, получали «право преподавания и звание “философа”, равноценное званию учителя»¹⁰². Такая же традиция сложилась в западноевропейских университетах, присваивавших звание «доктора философии» своим выпускникам. В древнерусских текстах подобное значение термина «философ» встречается в опосредованном виде; иногда путем сопоставления биографических, исторических, лексикографических данных можно выявить его первоначальный смысл.

Например, сравнительно недавно на основе сборника XV в., поступившего в 1980 г. в **рукописный отдел Государственной библиотеки им. В.И.Ленина** в составе собрания известного библиофила из старообрядцев М.И.Чуванова, было открыто для науки имя еще одного древнерусского автора XI в. Григория Философа. Он прибыл из Царьграда в свите митрополита Георгия при князе Изяславе Ярославиче в 1062–1063 гг. и был очевидно болгаринном,

связанным с Охридской архиепископией. Григорий Философ оставил цикл поучений на 6 дней недели, которые приписывались ранее другим авторам (Кириллу Философу или Григорию Философу, епископу Белгородскому). Авторы статьи считают наиболее вероятным усвоение прозвища «Философ» рассмотренному лицу как обучающемуся в Магнавской академии¹⁰³.

Первым из русских, получивших ученую степень доктора философии и медицины, был Петр Постников, выпускник Славяно-греко-латинской академии, посланный в Падуанский университет и успешно его окончивший по двухлетней программе обучения в 1694 г.¹⁰⁴. Доктором философии стал также его соученик Палладий Роговский¹⁰⁵, а до них многие деятели украинской и белорусской культуры обучались в европейских университетах и коллегиях, получая соответствующие звания и степени. Около 2000 выходцев из Великого княжества Литовского, среди которых было немало белорусов и украинцев, зарегистрировано в матрикулах европейских университетов¹⁰⁶.

Следует заметить, что интерпретация термина «философ» по древнерусским памятникам письменности требует учета контекста первоисточника в соответствии со средневековой семантикой, чуждой буквальному поверхностному прочтению слова. Так, Максим Грек в ответном письме Федору Карпову (где, кстати, его адресат именуется «философом» и рассуждает о специфике «философского писания») заявляет: «а философом, Бога ради, не зови мене, аз инок есмь, паче всех невежа»¹⁰⁷. Применительно к одному из крупнейших мыслителей русского Средневековья данное выражение есть не более чем этикетная самоуничижительная формула (*captatio benevolentiae*)¹⁰⁸.

Можно прочесть в послании «стаду верных» протопопы Аввакума такие слова: «Какой я философ? Грешной человек, простой мужик»¹⁰⁹. Разумеется, в отличие от своих идейных противников, таких как Симеон Полоцкий или Юрий Крижанич, выходец из крестьянской семьи не знал греческого, латыни, западных языков, не был пропитан европейской культурой эпохи барокко, но по своему дарованию, складу ума, стремлению постичь смысл происходивших событий, по знанию святоотеческой литературы он был не только ярким выразителем старой Руси, идейным вождем старообрядцев, но и являлся незаурядным мыслителем.

Традиции Древней Руси переходили в культуру XVIII–XIX вв., особенно в старообрядческой среде. Семен Денисов в послании новгородскому митрополиту Иову называет Иоанникия Лихуда «гречином философом»¹¹⁰. Сам же он после кончины в 1741 г. поминался в «Плаче о отце умершем» одним из выголексинских стихотворцев такими словами: «Отец дивный Симеон мене отлучися, философ преизящный в небо преселися»¹¹¹.

Дополнительный материал дают старопечатные издания, в основном повторяющие рукописные тексты. Из источников, где употреблялись термины «философ» и близкие ему, можно указать на уже упомянутую «Кириллову книгу» (М., 1644), «Грамматику» Мелетия Смотрицкого (М., 1648), сборник переводов Епифания Славинецкого (М., 1655) и пр. В «Грамматике» помещены любопытные предисловие и послесловие, где от лица Максима Грека обсуждаются вопросы соотношения науки о языке и философии; у Епифания Славинецкого (в предисловии названного «во философии и богословии изящным дидакалом») среди прочих переводов содержатся тексты Иоанна Дамаскина и «Шестоднев» Василия Великого, одно из лучших натурфилософских сочинений эпохи патристики.

Не должны быть исключены из рассмотрения и вербальные источники, связанные с изобразительным материалом. В древнерусских букварях, гораздо более серьезных по своему содержанию, чем современные, содержится немало элементов философского знания: выдержки из духовной литературы, объяснения таких терминов, как «существо», «Бог», «Троица», глубокомысленные сентенции, настраивавшие юные души на возвышенный лад и осмысленное отношение к бытию. Например, в «Букваре» Кариона Истомина с цельюнаправленными иллюстрациями Леонтия Бунина (М., 1694) на фронтисписе изображен Христос с книгой в руках, где начертаны слова: «Аз, Премудрость, вселих совет»; справа и слева от него стоят отроки со свитками в руках, где написаны названия наук, в том числе философии; на букву «ф» помещено изречение: «Въ философии назирай вся вещи, свободишися гордостныя пещи»; на странице с греческой буквой «кси» помещено среди прочих угодников изображение святого с начертанием «Ксанф философ».

Надписи на произведениях древнерусского искусства и сами эти произведения (иконы, фрески, миниатюры) углубляют представления о философии и философях на Руси. Колоритно вы-

глядит на иконе конца XVII в. северного письма «Воскресение – Сошествие во ад» из собрания П.Д.Корина изображение жаждущих рая древних пророков и мудрецов с надписью киноварью «философове»¹¹². Уникальны образы Платона, Аристотеля, Анаксагора и других философов древнего мира, а также причислявшихся к ним Гомера, Вергилия, Гиппократы и иных¹¹³. Техникой золотой наводки выполнено изображение Платона на южных воротах Троицкого собора Ипатьевского монастыря в Костроме, где он представлен вместе с Аполлоном в виде пророка, предвосхитившего появление Христа¹¹⁴. Любопытно, что его по «Иконописному подлиннику» рекомендовалось изображать неким «ославяненным» образом: «Рус, кудряв, в венце; риза голуба, испод киноварь; рукою указывает на свиток»¹¹⁵. Обширна иконография такого мыслителя как Максим Грек¹¹⁶.

Подводя итоги, можно сказать, что термин «философ» понимался на Руси весьма полисемантически – от возвышенного до уничижительного, от языческого до христианского, от расширительного до уточняющего смысловые оттенки, попытка систематизации которых была предложена выше.

В приводимом ниже примере помещены фрагменты из колоритного апокрифа, где явственно проступают отдельные нюансы богатой полисемии термина «философ»: как мудрого правителя, придворного советника, книжника, истолкователя природных явлений и самого мироздания. Текст называется «Сказание о премудрости царя Соломана и о Южской царице и о философех». Цитируем частично его:

«Прославися же царь Соломон своею мудростию по всему свету, и начата за него свататися многие цари и царицы. И тогда царь Соломан по многим землям царствовал со слугами своими, философствуя пред цари и царицами многими.

Малу жь времени минувшу, прииде к нему некая царица от юга съ философы своя.

Пришедши же ей во свое царство, и нача мыслити с философы своими, кого послати ко Соломану и что глаголати? И посла царица слугу своего, рекше: «Пришли, Соломане, беснаго с бесным, а умного с умным». Соломон же той разумев, посла ей вина (с) скоморохом, а философа с книгами. Она же подивись премудрости его. И призва ю Соломан к себе; к приде тогда царица, и возва ю за обед. Отшедшу же обеду, царь Соломан седяше с боляры своими и философы, царица же против седяху со своими

философы, и хотяше искусити Соломана и рече: “Что есть четыре статьи: сухо, горече, мокро, студено, ими же весь мир состоится?” Отвещав Соломан: “Сухо – весна, горящее – лето, мокро – осень, студено – зима”.

Философы же царицины рекоша: “Госпоже царице, не мощи нам против Соломана и его мудрецов”¹¹⁷.

Обращаясь к основной теме, следует заметить, что первое место среди названных и неназванных имен философов принадлежит бесспорно великому деятелю славянской культуры Св. Константину-Кириллу Философу (827–869), совершившему вместе со своим братом и единомышленником Св. Мефодием бессмертный духовный подвиг – создание славянской письменности, просветив тем многие народы, открыв Слово «безбуковным чело-векам»¹¹⁸. Он прожил короткую – 42 года – но яркую и подвижническую жизнь, заслужив почетное наименование Философа, ставшее частью его имени.

В греко-славянском мире немногие удостоивались подобной чести. Можно привести в качестве примера Иустина Мученика, Нила Синайского, Максима Исповедника, Максима Грека, носивших высокое звание философа, которое стало неотделимым от их имени. За что же был прозван Философом Константин-Кирилл? На этот счет существует несколько точек зрения.

Согласно паннонскому житию Кирилла, авторство которого приписывают его ученику Клименту Охридскому, за то, что был учителем философии¹¹⁹. В латинском источнике, т. н. итальянской легенде о переносе мощей папы Климента из Херсонеса в Рим, «за чудесный ум, с малолетства в нем открывшийся»¹²⁰. Е.Э. Гранстрем, уже упомянутая выше, полагает, что первоначально Кирилл получил титул философа как учившийся в высшей Магнаврской школе, иногда называемой Константинопольским университетом¹²¹.

Трудно окончательно решить, на каком основании получил Кирилл звание философа, но в сознании многих поколений утвердилось мнение, что удостоился он этого имени за свой великий культурный подвиг – создание славянской письменности. Именно такая интерпретация проступает в многочисленных памятниках древнерусской письменности, где весьма часто встречается имя Кирилла, начиная с древнейших источников – «Остромирова Евангелия» (под 14 февраля – днем памяти) и «Изборника 1073 года» (в статье о чтении книг). Вместе с тем необходимо уточ-

нить, что по мнению ряда авторитетных исследователей, Кирилл вместе с братом Мефодием создали глаголицу, более сложный по написанию алфавит, не получивший большого распространения. Авторство кириллицы приписывают ученикам солунских братьев, которые назвали созданную ими новую славянскую азбуку на основе греческого уставного письма унциала в память об одном из своих учителей, оказавшуюся более удобной для пользования ею и получившей широкое распространение. Г.М.Прохоров настаивает на создании кириллицы самим Кириллом.

Показательно, что Епифаний Премудрый, описывая просветительскую деятельность Стефана Пермского, создавшего зырянскую азбуку, говорит о русском подвижнике: «се есть воистину философ новый». Он же сравнивает деятельность двух великих мужей таким образом: «Тамо Кирилл, zde же Стефан, оба сиа мужа добра и мудра быста, и равна суца мудрованием, оба одинако равны подвиг обависта...»¹²². Разумеется, по масштабам и значению деятельность Стефана не может сравниться с трудами Кирилла, но смысл их деяния один – просвещение народов, воистину апостольская миссия.

Следует заметить для полноты картины, что в некоторых русских источниках философами называются (скорее всего по совпадению имен) еще два болгарских автора, жившие позднее Кирилла: Константин Преславский, ученик Мефодия, создавший «Учительное Евангелие», «Азбучную молитву» и ряд других сочинений, а также Константин Костенечский, грамматик и богослов XV в.¹²³. Очевидно, в сознании древнерусских книжников эти два автора иногда отождествлялись со славянским первоучителем, авторитет которого был необычайно высок и авторству которого приписывали немало произведений, в том числе таких, которые ему заведомо не принадлежали¹²⁴.

Перу просветителя, по подсчетам Н.К.Никольского, приписывают до 50 сочинений. По его же классификации, они включают в себя: 1) изречения или притчи; 2) полемические статьи; 3) нравоучительные наставления; 4) торжественные проповеди; 5) молитвы¹²⁵.

Какие из них являются подлинными, а какие представляют псевдоэпиграфы, сказать трудно. Как и большинство средневековых авторов, в силу установившегося литературного этикета

Кирилл не надписывал своих творений (это подтверждает и хорошо знавший первоучителя ватиканский библиотекарь Анастасий в письме к епископу Гаудериху).

Пока бесспорно принадлежащим Кириллу считают «Написание о правой вере». Анастасий упоминает о трех его сочинениях, написанных на греческом языке. Кроме того, первоучитель знал латынь, арабский и хазарский языки. Поэтому, хотя он писал в основном по-славянски и по-гречески, не исключено, что какие-то полемические или догматические его сочинения имелись и на других известных ему языках. Примером приписываемых Кириллу сочинений могут служить тексты поучений на шесть дней недели, кроме воскресенья, называемые «Шестоднев Кирилла Философа»¹²⁶.

О Кирилле, его брате Мефодии и их просветительской деятельности повествует много произведений различного плана: послания, минеи, летописи, палеи, сборники, прологи, азбуковники, месяцесловы и т. д.¹²⁷. Наиболее содержательным источником о Кирилле является пространное житие (паннонская редакция), приписываемое с большой долей вероятности его ученику Клименту Охридскому¹²⁸. К настоящему времени известно 48 списков этого жития XV–XVIII вв., в основном русского извода. Одним из наиболее древних и близких к протографу является список середины XV в. из собрания Московской Духовной академии № 19, ныне хранящийся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (РГБ). Он издан на языке оригинала П.А.Лавровым¹²⁹ и в русском переводе с обстоятельным комментарием Б.Н.Флорей¹³⁰.

Философская значимость деятельности Кирилла объясняется не только тем, что он создал письменность, т. е. способ фиксированного изложения мыслей, один из инструментов мышления. Он имеет непосредственное отношение к философии.

Прежде всего Кирилл, переводя канонические книги с греческого, явился основоположником философской терминологии на славянском языке. Вместе с Мефодием они ввели в нашу речь и наше мышление в качестве категорий такие понятия, как «естество, свойство, сущность, природа, вселенная, закон, бытие, небытие, Бог, божество, идея, существо, понятие, вещь, мудрость, воображение, диалектика, философия и многие другие»¹³¹. Разумеется, многие из этих слов были известны на славянском языке и ранее,

однако богословско-философское наполнение и введение их в письменный контекст началось именно с просветительской миссии равноапостольных братьев.

Кириллу принадлежит одно из наиболее ранних в христианской и первое в славянской литературе определение философии, содержащееся в его житии. В указанном выше списке МДА № 19, который включен в «Книгу 16 пророков» с толкованиями и помещен на лл. 365–389 об., жизнеописание Кирилла надписано выделенным киноварью заглавием: «Месяца февраля в 14 (день). Житие и жизнь и подвизи иже в святых отца нашего Константина философа, прьваго наставника и учителя словенську языку». Само же определение философии представляет собой ответ на вопрос логофета, первого министра византийского императора, покровительствовавшего Кириллу.

Приведем текст из диалога: «И выпроси его единою глаголю: философе, хотел бы увидети, что есть философия. Он же хытрим умом рече тогда: Божиам и человекам вешем разум, елико может человек приблизитися Бозе, яко Детелию учить человека, по образу и подобию бытии сътворшему его. От сего же паче възлюби и присно въпрашае и о всем, толик мужъ велик и честен. Он же сътвори ему учение философско, в малых словесех вели ум сказав»¹³².

Из контекста фрагмента следует, что, во-первых, определение философии дано в порядке устного ответа и, во-вторых, подчеркивается его лаконизм: «в немногих словах великий смысл изложив». Данное определение варьируется в различных списках. Оно содержится не только в житии, но в списках «Диалектики» Иоанна Дамаскина, сборниках смешанного состава, азбуковниках и т. д. Позднее русские списки дают более пространное изложение. Например, в сборнике ГИМ из Щукинского собрания 1668 г. читаем такой вариант: «Блаженный Константин философ вопрошен быв от (с)холастика логофета Варасихия Киарта, что есть философия. Отвеща и рече ему: философия есть страх Господень, философия есть добродетельное житие, философия есть отбежание всякого греха, философия есть любовь к Богу непрестанная, философия есть Божиим вешем и человеческим разумом благосмотреливство, и елико человек может благими делы приблизитися к Богу»¹³³.

Это развернутое определение отличается тем, что логофет назван «схоластиком» и указывается его имя. Включены в духе Дамаскина повторяющиеся определения «философия есть...», но с иным содержанием. Собственные же слова Кирилла отнесены в конец определения. Данный вариант представляет дополненную анонимным автором и приписанную имени Кирилла более пространныю и сложную дефиницию философии, возникшую позднее на русской почве. Она присутствует в ряде списков, например, в рукописях XVII в. ГИМ, Син. №107/54, л. 412 об; РНБ, Сол. № 13/13, л. 8–8 об.

Весьма интересно было бы проследить эволюцию первоначального определения Кирилла в славяно-русской письменности, сравнить различные варианты, проанализировать их многообразие, что стало бы конкретным вкладом в разработку русско-болгарских философских связей периода Средневековья. Но пока, к сожалению, данная тема является неразработанной, да и вообще наследие Кирилла и Мефодия в философском аспекте остается мало изученным, о чем справедливо заметил Велчо Велчев, касаясь прозвания Кирилла Философом: «Несмотря на то, что это прозвище сопутствует имени Константина уже одиннадцать веков, что им начинается история философской мысли не только болгар, но и вообще всех славян, что он дал первое в славянском мире определение философии и т. д., его философские взгляды остаются почти неизученными»¹³⁴.

Впрочем, нельзя сказать, что кирилловское определение философии не исследовано. Имеется немало трудов, преимущественно филологов и историков, где оно анализируется, но в основном по первоначальному варианту¹³⁵. Разумеется, поздние варианты, приписываемые первоучителю, представляют собой псевдоэпиграфы, но именно они интересны для изучения философских взглядов древнерусских авторов, остающихся, к сожалению, часто неизвестными, что не умаляет их вклада в развитие отечественной философской мысли.

В целом исследователи отмечают близость первоначального определения Кирилла к взглядам Иоанна Дамаскина и Василия Великого (Н.К.Никольский), античной и библейской традициям (И.Дуйчев, В.Велчев, Б.Пейчев). «Как показал американский византист И.Шевченко, в действительности данное Константином определение философии восходит к тем эклектическим опреде-

лениям философии (симбиоз определения “стоиков” – “значение вещей божественных и человеческих” – с платоновскими идеями о приближении к Богу с помощью философского знания), которые можно обнаружить в ряде позднеантичных философских «компендиев» VI–VII веков»¹³⁶.

Дополненная словами из библейской Книги Бытия о сотворении человека «по образу и подобию Божьему», эта христианизированная античная формула была, возможно, выработана в одном из ученых кружков при дворе византийского императора.

В восточнохристианском мире кроме аналитического определения философии существовало и образно-поэтическое представление о высшей мудрости и образе Софии Премудрости Божией, возникшее как синтез античных, библейских и гностических представлений¹³⁷.

Этой символически выраженной горней Премудрости посвящено значительное количество памятников письменности, живописи, пластики, архитектуры к греко-славянскому миру. Достаточно вспомнить Софийские храмы в Константинополе, Солуни, Охриде, Софии, Киеве, Новгороде, Полоцке, Тобольске, Москве, многочисленные иконы, фрески, пелены, произведения прикладного искусства на сюжет Премудрости¹³⁸. В отечественной культуре софиология стала одним из ведущих направлений русской мысли на стыке богословия, философии, искусства.

Константин-Кирилл причастен и к такому представлению о высшем знании. В III главе жития есть многозначительный эпизод, повествующий о сделанном еще в юные годы выбора, когда он видел пророческий сон (кратко упомянут выше). Стратиг призвал лучших девушек града и предложил выбрать себе любую в супруги и помощницы. Константин же выбрал самую прекрасную из них, именем София, «ибо узрел “едину краснейшу всех”»¹³⁹. В некоторых рукописях этот эпизод называется «Видение» (вещий сон); он привлек внимание ряда исследователей, усматривающих его сходство с одним из сочинений Григория Назианзина, где описывается явление византийскому автору двух красавиц – Целомудрия и Мудрости, которые привели его к возвышенной духовной жизни.

Этот эпизод играет исключительно важную роль в жизнеописании первоучителя. Сознательный выбор мудрости как высшей ценности, подвижническое и самоотверженное служение ей –

только такая моральная и аксиологическая установка могла привести к великим свершениям. Описываемый далее отказ от земных благ, личной жизни, богатства, власти был следствием сделанного выбора. Здесь нельзя не обратить внимание еще на один, менее ярко описанный, но вместе с тем столь же многозначительный эпизод, содержащийся также в III главе жития. Когда Константин с любимым ястребом вышел поохотиться в поле, ветер унес птицу, и мальчик долго горевал. Но потом он понял, что это было знамением ему: не стоит прилепляться сердцем к мирским радостям, не стоит тратить пыл души на изменчивую игру бытия, не стоит увлекаться суетными и преходящими вещами, но все силы духа и тела следует направить на путь стремления к высшим ценностям¹⁴⁰.

В Средние века служение мудрости, философствование, духовное творчество считали не только рассудочным, но и эмоциональным процессом. Всем сердцем, с любовью и радостью служит подвижник избранной идее. Такими же эмоциональными средствами он воздействует на внимающих ему последователей. В службе славянским первоучителям по болгарскому списку XIV в. находим такие слова: «Весь мир претекова детель яко пчела, благоразумия мед пречистый в сердца влагая... възлюбив измлада мудрость, истину мудрость себе приал еси»¹⁴¹. Учили же подвижники «словом и сердцем и языком». Эта особая линия в гносеологии, акцентирующая внимание на эмоциональном переживании мудрости и воплощенная в познавательном пафосе платоновского «эроса», всепроникающей «любви» Августина, «сердца» как средоточия человеческой сущности у Паскаля, заслуживает внимания, в мировой философской мысли она занимает немалое место¹⁴².

Мудрость представлялась в древности и в Средние века не как обезличенное нагромождение идей. Она казалась прекрасной своим совершенством, она восхищала своей возвышенностью, привлекала эстетическим блеском – ее можно было и полюбить, как сделал это Св. Кирилл. Недаром книги ценили, украшали окладами и миниатюрами, давали им красочные названия «Измарагд», «Маргарит», «Златая цепь», «Златоструй», хранили их и передавали как великую ценность. В этом смысле цикл памятников, связанный с именем Константина-Кирилла, имеет не только информативную значимость, он представляет и художественную, эстетическую ценность, ибо посвященные ему памятники письменности

обладают несомненными литературными достоинствами, они хорошо скомпонованы, воплощены в совершенные формы, написаны ярким выразительным языком. Философское и эстетическое соединилось в них неразрывно.

Имя великого славянского первоучителя пользовалось заслуженным почетом и уважением не только в древней, но и в новой России. В Новгородском кремле стоит широко известный памятник «Тысячелетие России», созданный в 1862 г. по проекту скульптора М.О.Микешина¹⁴³. На барельефе, опоясывающем круглый в плане монумент, изображены десятки виднейших деятелей отечественной государственности и культуры. И первыми среди них представлены Кирилл и Мефодий. Не помешало бы и нам почаще вспоминать великих первоучителей, стоящих у истоков нашей культуры, в том числе философской и богословской мысли. Отрадно, что во времена очередного праздника Дней славянской культуры в Москве в 1992 г. был торжественно открыт на Славянской площади памятник первоучителям, созданный нашим современником скульптором В.М.Клыковым. Изобразительная кирилло-мефодияна продолжает развиваться в современных условиях. Являясь основоположниками славянской православной традиции в регионе *Slavia orthodoxa*¹⁴⁴, они вместе с тем признаны и в католическом мире, где, согласно одной из энциклик римского папы Иоанна Павла II, святые равноапостольные Кирилл и Мефодий выступают как духовные патроны Европы вместе со святым Бенедиктом Нурсийским. Их образы, пронесенные сквозь века, все ярче сияют нам в борьбе за возрождение России, равно как и другим братским народам.

ГЛАВА II ПЕРВЫЕ МЫСЛИТЕЛИ В ЭПОХУ КИЕВСКОЙ РУСИ

Под этой эпохой понимается длительный период со времени основания раннефеодальной державы под властью Рюриковичей, датируемого 862 г., когда, согласно «Повести временных лет», состоялось знаменитое призвание варяжского правителя. Не останавливаясь на полемике между норманистами и антинорманистами по поводу достоверности данного исторического факта и на оценке реального влияния варяжского фактора при формировании древнерусской государственности, возникновении этнонима и топонима Русь и ряде иных спорных вопросов, до сего дня вызывающих бурные дебаты, заметим следующее.

Не подлежит сомнению устоявшееся мнение, подкрепленное данными археологии, письменных источников, свидетельств иноземных авторов, что задолго до призвания варягов шел процесс постепенного строительства восточнославянского государства, становления соответствующего социума и формирования древнерусского этноса, в котором наряду с доминирующим славянским субстратом присутствовали балтский, финно-угорский, тюркский, сарматский и иные компоненты. Существовала развитая раннефеодальная материальная культура, более высокая, нежели у скандинавов; по берегам рек, главных путей сообщения на Восточноевропейской равнине, стояли Киев, Новгород, Смоленск, Ладога, Углич, Чернигов и многие иные древнерусские грады, а саму Русь варяги именовали «Гардарикой», страной городов.

В подобных городах, крупных селах, погостах наряду с теми, кто занимался материальным производством, обеспечивал быт и охранял покой соплеменников, были люди, призванием которых являлось сакральное служение, закрепление и передача мифологических представлений, врачевание душевное и телесное. Эти выделившиеся по своему дарованию и призванию люди именовались **волхвами**, и они стали в определенной степени предтечами, прообразами, предшественниками будущих древнерусских мыслителей, отразив местную, автохтонную, почвенническую их ипостась¹⁴⁵.

Просуществовав определенное время как страна языческой культуры, Киевская Русь жаждала духовного просвещения. И оно пришло не с латинского Запада или исламского Востока, но с православного Юга, из Византии, хранительницы античного наследия и восприемницы христианской веры, зародившейся на Святой Земле, которая впитала традиции нескольких восточномедитеранских цивилизаций. Христианство стало фундаментом всей европейской, в том числе отечественной культуры. Ветхозаветные и новозаветные события, имена, символы отражались в литературном творчестве и искусстве, пророческие прозрения и апостольские откровения осмысливались теологами и философами, евангельское учение легло в основу морального самосознания европейцев. Поэтому столь важно проследить проникновение христианского типа культуры на древнерусскую почву, его взаимодействие с местным языческим укладом жизни, возникновение феномена двоеверия, которое стало одной из важнейших оппозиций внутри отечественного социума и в глубинах российского самосознания.

Христианство стало проникать на территорию, населенную восточнославянскими племенами, задолго до принятия его в качестве официальной религии Киевской державы. В исследовательской литературе существует несколько версий относительно крещения Руси и первоначального распространения христианства среди славянских племён. Византийские проповедники и торговцы, представители крестившихся ранее болгар, западные миссионеры вместе с носителями иных вероисповеданий проникали на Русь, знакомили восточнославянское население с основами исповедуемой ими веры. Отжившая родоплеменная мифология в лице её адептов вступала с ними в борьбу.

Обо всем этом колоритно повествуют древнейшие памятники письменности, и среди них видное место занимает «Повесть временных лет», которая имеет пространное название: «Се повести временных лет, откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда Руская земля стала есть»¹⁴⁶. Хотя летописный свод, известный под этим названием, сложился окончательно в начале XII в., вошедшие в его состав устные предания и письменные источники относятся к гораздо более раннему периоду, ко времени утверждения христианства на Руси.

Как историческое сочинение, литературное творение и памятник древнерусского языка «Повесть временных лет» давно уже изучается специалистами разных профилей, но как философский источник она еще мало исследована. Рассмотрим по тексту первоисточника борьбу христианства и язычества именно в аспекте становления философского знания и появления первых отечественных мыслителей как его носителей.

На первых же листах рукописи повествование о происхождении и жизни древних славян прерывается вставкой о легендарном посещении киевских берегов Днепра апостолом Андреем, предвосхитившим будущее торжество православия: «Видите ли горы сия? – яко на сих горах восияеть благодать Божья; имать град велик быти и церкви многи Бог въздвигнути имать». Подобная легенда потребовалась для доказательства древности русского православия, его независимости от Византии и утверждения авторитета Киева как духовной метрополии всей Руси¹⁴⁷. Эта легенда просуществовала до нашего времени. Ее зримым свидетельством служит великолепная барочная церковь Св. Андрея, построенная по проекту В. Растрелли в середине XVIII в. на знаменитом Андреевском спуске в центре Киева недалеко от места, где стоял языческий пантеон, созданный по воле князя Владимира незадолго до крещения Руси.

Летописец не щадит красок для описания «скотских» обычаев язычников, сравнивая их с современными ему половцами, живущими по «закону отцов своих». Описывает он поражение русских войск под водительством Аскольда и Дира в 866 г. при походе на Царьград по причине заступничества за греков Богородицы Влахернской. Под 898 г. рассказывается о моравской миссии Кирилла и Мефодия, первоучителей славянских.

Здесь же впервые в летописи встречается термин «философ» в значении – мудрый наставник, просветитель, проповедник христианского учения. Под 945 г. повествуется о мирном договоре, заключенном между Русью и Византией, причем упоминается впервые как уже существующая церковь Св. Ильи, «яже есть над Ручаем» (на ее месте сейчас стоит Ильинская церковь XVII в. на Подоле близ Днепра), и русская сторона делится на «поганую» (языческую) и «хрестеяную» Русь.

Под 955 г. описывается крещение княгини Ольги при дворе византийского императора, предвосхитившее будущее крещение всей Руси. Летописец осмысляет это событие как глубоко знаменательное приобщение к Премудрости, главный храм во имя которой – София Константинопольская – станет прообразом Софии Киевской и других храмов в честь Премудрости, воздвигнутых на Руси: «Ищущи бо мудрости обрящють». В посмертной похвале под 969 г. княгиня Ольга сравнивается с зарей, просиявшей перед светом, с драгоценным жемчугом, «си первое вниде в царство небесное от Руси».

Но сын Ольги, воинственный князь Святослав, не принял христианство, над верой же христианской насмеялся: «Неверным бо вера хрестьяньска уродство есть», ибо по традиционному языческому представлению христианство казалось юродской, ущербной, ложной верой. Апогеем язычества стал 980 г., когда сын Святослава и внук Ольги, князь Владимир, «постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь». Но попытка утвердить в качестве официальной религии раннефеодальной Киевской державы пестрый языческий культ не увенчалась успехом, ибо сложившееся в условиях родоплеменной социальной структуры древнеславянское язычество не соответствовало новым феодальным отношениям. За социально-экономическим и политическим изменением Руси должен был последовать идеологический, духовный, мировоззренческий переворот. Ему предшествовало «испытание вер», поиски наиболее подходящей религии из числа проникавших на Русь с разных сторон.

Под 986 г. описывается приход ко двору Владимира волжских булгар магометанской веры, католических послов папы Римского и хазар, исповедовавших иудаизм. Их веры не были

приняты по разным основаниям. И здесь на сцену выступает при- сланный византийцами философ, который произносит убедитель- ную речь в пользу православия. Фрагмент «Повести временных лет», условно называемый «Речью философа», привлек многих исследователей. А.А.Шахматов связывал его с речью Мефодия к болгарскому царю Борису¹⁴⁸. В.И.Ламанский выдвинул гипотезу о происхождении фрагмента на основе речи Кирилла Философа во время хазарской миссии проповедника¹⁴⁹. Д.С.Лихачев обосновывает его древнерусское происхождение, считая частью услов- но выделяемого «Сказания о первоначальном распростра- нении христианства на Руси», составленного при дворе Ярослава Мудрого¹⁵⁰. А.С.Львов усматривает моравское влияние на язык данного фрагмента¹⁵¹.

«Речь философа» представляет собой характерное для средне- вековой учительной литературы сочинение – «сократический диа- лог», беседу между правителем-язычником, ищущим для себя и для своего народа истинной веры, и проповедником-христианином, убежденно доказывающим пользу и правоту проповедуемой им идеологии. Здесь же проступает своеобразная концепция мировой истории в духе морально интерпретируемой вселенской борьбы добра и зла¹⁵². Не случайно проницательные исследователи замеча- ют: «У летописца была своя “философия истории”»¹⁵³. Она соз- звучна средневековой диалектике, видевшей борьбу божественно- го и дьявольского начал «как принципа динамики всего сущего»¹⁵⁴.

Чрезвычайно колоритно описание крещения Руси. Повергаемые ниц языческие кумиры, плач народа, тысячи людей, стоящие в водах Днепра, – красочные картины идеологического переворота, своеобразной духовной революции означали победу нового мира над старым, недаром летописец восклицает словами апостола Павла: «Ветхая мимо идоша, и се быша новая». Народу трудно было расставаться со старыми верованиями, привычными образами родной мифологии, ниспровергнутыми и униженными чужеземной верой.

Так Древняя Русь вступила в новую эпоху своего существо- вания. Летописец называет Владимира «новым Константином великого Рима», предвосхищая тем грядущее могущество подни- мавшегося государства, которое начнет утверждать себя в качестве «Третьего Рима» в эпоху Московского царства. Дело отца было

продолжено сыном – эта идея преемственности часто встречается в древнерусской литературе. При Ярославе, прозванном Мудрым за великий ум и кипучую просветительную деятельность, Русь переживает подъем и расцвет: «И бе Ярослав любя церковныя уставы... и книгам прилежа... И собра писце многы, и прекладаше от грек на словенское писмо... Отець бо сего Володимер землю взора и умягчи, рекше крещеньем просветив. Сь же насея книжными словесы сердца верных людей; а мы пожинаям, ученье приемлюще книжное».

Приобщение к письменной духовной культуре породило культ книги, которая почиталась одной из высших ценностей, богато украшалась и ревностно оберегалась от угрожавших ей бедствий. Этот переход на новую ступень культуры, знаменовавший начало интенсивной духовной деятельности, столь характерной для древнерусской мысли в целом, явственно проступает в «похвале ученью книжному», которая содержится в летописи под 1037 г.: «Велика бо бывает полза от ученья книжного; книгами бо кажеми и учими есмы пути покаяню, мудрость бо обретаем и въздержанье от словес книжных. Се бо суть реки, напаяюще вселеную, се суть исходяща мудрости; книгам бо есть неищтная глубина: сими бо в печали утешаеми есми; си суть узда въздержанью». Подобная эстетизация умственной деятельности придавала ей высокий статус и социальную значимость. Не варварская воинственность, но духовная мудрость становится высшей добродетелью гражданина. Здесь проступает образ мыслителя как вдохновенного книжника, припадающего к источнику мудрости.

Христианизация Руси несла не только очевидные выгоды общения с наиболее развитой в культурном отношении страной раннего Средневековья – Византией, она породила и немало проблем. Одна из них, характерная для всей отечественной истории, заключается в соотношении местных укоренившихся традиций и искусственно, часто насильственным путем насаждаемых извне, принципов развития государственности и культуры. Яростная полемика старообрядцев и никониан в XVII в., крутые петровские преобразования XVIII в., споры западников и славянофилов в XIX в., да и нынешние дискуссии о влиянии западной идеологии продолжают непрерывную линию той сложной внутренней борь-

бы, в которой происходило и происходит в течение многих веков становление и развитие русской культуры, государственности, социальных отношений и духовных ценностей.

Борьба христианства и язычества продолжалась во все века древнерусской истории, перейдя в Новое время. Шедшая сверху от феодальной власти христианизация встречала определенную оппозицию социальных низов. В летописях описываются «бесовские» языческие игрища, пустующие храмы, народные волнения под водительством волхвов и прочие рецидивы языческого наследия. Возникавшие время от времени еретические движения носили нередко языческую подоснову, народный быт хранил древнейшие поверья и образы, даже церковное искусство несло в себе немало элементов дохристианского происхождения¹⁵⁵. Когда же на Руси начались ренессансные веяния, не приведшие, впрочем, к особому этапу и лишь отмечаемые некоторыми исследователями как «эпоха Предвозрождения»¹⁵⁶, то этот процесс можно в известной степени считать реабилитацией язычества. Следует заметить, что вновь пробудившийся в XVIII–XIX вв. интерес к дохристианской культуре ориентировался не только на местное, но и на античное наследие.

С философской точки зрения языческая и христианская идеологии отличаются следующим. Языческое мировоззрение не выделяло человека из природы, оно было глубоко пантеистическим и по своей сути выражало изначальное отношение к миру, сравнимое с непосредственной психологией ребенка¹⁵⁷. Язычество есть «религия самодовлеющего космоса»¹⁵⁸. Нерасторжимость с миром вечного круговращения природы, политеистическое поклонение ее стихиям, неразличение духовного и материального аспектов бытия, преклонение перед тотемами и культ предков как принципы социальной детерминации – таковы основы языческого мировосприятия. Проявлением языческого миропонимания является признание астральной зависимости человека¹⁵⁹.

В качестве начального и основополагающего этапа примем период раннего Средневековья в эпоху развития Киевской Руси, а за основу философских источников возьмем сохранившиеся памятники письменности. Хотя элементы философского мышления проступают и в дописьменной традиции, а первые памятники отечественной письменности восходят к дохристианскому

периоду (например, договоры русских с греками 911 и 944 гг.), все же широкое распространение традиций письменной культуры, массовый перевод книг, создание литературного языка, становление категориального аппарата отвлеченного мышления начались после введения христианства на Руси в конце 80-х гг. X в. **Новая христианская идеология в отличие от старой языческой** нуждалась в значительном письменном фонде, в осмыслении серьезных богословско-философских вопросов бытия и сознания и тем стимулировала рост интереса к мировоззренческой проблематике¹⁶⁰.

В складывавшейся и быстро достигшей расцвета древнерусской литературе XI–XII вв. **можно выделить три потока: переводная, общая для славянских народов и оригинальная литературы.** Переводились прежде всего библейские тексты, творения отцов церкви и богослужебная литература, нужные для практического функционирования новой идеологии. Библия переводилась по частям. Сначала были переведены Новый Завет и несколько книг Ветхого. Полный же перевод Библии был осуществлен лишь в конце XV в. по инициативе новгородского архиепископа Геннадия¹⁶¹. Содержание ветхозаветных книг становилось известным древнерусскому читателю через Паремийник (сборник фрагментов из Библии), Палею (толкование ветхозаветных сюжетов), патристическую и иную литературу.

Особенно популярной книгой была Псалтирь, содержащая 151 псалом (согласно православному канону) и приписываемая легендарному библейскому царю Давиду и другим авторам. После Азбуки и Часослова она стала на Руси следующей обязательной для изучения книгой. Вместе с тем Псалтирь была не сухим учебником, а ярким поэтическим произведением¹⁶², оказавшим глубокое воздействие на всю средневековую культуру и даже на поэзию Нового времени. Известны поэтические переложения псалмов, принадлежащие перу Симеона Полоцкого, Тредиаковского, Ломоносова, Державина, Шевченко, русских поэтов-символистов начала XX в.¹⁶³. Вдохновенный псалтирный текст инициировал экзистенциально-поэтическую линию развития философии и соответствующих ей авторов, что нашло немалое отражение в отечественной традиции соединения литературного и философского творчества.

Различают Псалтирь богослужебную, гадательную и толковую. Богослужебная была переведена еще славянскими первоучителями Кириллом и Мефодием. Гадательной пользовался уже Владимир Мономах. Самая же обширная Псалтирь с толкованиями была полностью переведена лишь в первой половине XVI в. специально прибывшим для этого в Москву афонским книжником Максимом Греком. Кроме Толковой Псалтири на Руси постепенно переводятся и другие толкования: на Апостол, Апокалипсис и другие части Библии. Толковые книги представляют собой важный источник философско-символического содержания, в них содержится интерпретация многих символов, образов, сюжетов средневековой идеологии и культуры.

В составе Библии есть немало книг с философским содержанием¹⁶⁴. Ветхий Завет, согласно Иерониму Блаженному, делят на четыре части: законную, историческую, премудростную и пророческую¹⁶⁵. К премудростным книгам относят «Премудрость Соломона», «Премудрость Иисуса сына Сирахова», «Екклесиаст», «Притчи Соломона». К жанру философских диалогов причисляют «Книгу Иова». Онтологические и гносеологические идеи содержатся преимущественно в Ветхом Завете, составляющем три четверти Библии. В Новом Завете ярко выражена морально-этическая проблематика.

Творения отцов церкви пользовались наивысшим авторитетом интерпретаторской и учительной литературы. Сочинения Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Василия Кесарийского, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина и многих других представителей патристики постоянно переводились, распространялись и почитались на Руси начиная с древнейшего периода.

К числу ценных в философско-онтологическом плане источников следует отнести «Шестодневы», пространно истолковывающие сюжет о сотворении мира, содержащийся в Книге Бытия. На Руси были известны «Шестодневы» Севериана Гевальского, Георгия Писиды, но наиболее популярным стал «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского.

Творчество Иоанна Экзарха Болгарского приходится на пору правления царя Симеона (864–927), которая получила название «золотого века» староболгарской литературы, вошедшей в общий

фонд славянской культуры¹⁶⁶. Иоанн Экзарх переводил творения Иоанна Дамаскина, написал несколько собственных сочинений и составил славянский «Шестоднев», используя аналогичные произведения Василия Великого и Севериана Гевальского¹⁶⁷. Иоанн творчески отнесся к греческим образцам и использовал выразительные возможности славянского языка «для передачи отвлеченной философско-богословской мысли, возвышенных чувств, прекрасных поэтических образов»¹⁶⁸.

«Шестоднев» – сочинение натурфилософское. В нем пространно истолковываются согласно библейской легенде шесть дней творения мира, но с использованием идей античных и средневековых мыслителей. Известно много списков «Шестоднева» Иоанна Экзарха; одним из древнейших является сербский 1263 г., созданный монахом Феодором в сербском Хиландарском монастыре на Афоне¹⁶⁹. Его пространное название «Шестодень, списано Иоаном пресвитером ексархом от святого Василия, Иоана и Сеурияна, и Аристотеле философа, и инех». Основному тексту в шесть глав предшествует пролог. Кроме того, добавлены запись об обстоятельствах создания рукописи и послесловие грамматика Феодора.

Иоанн Экзарх приводит в начале каждой главы цитаты из библейского текста, а затем комментирует их. Часто ссылается на греческих философов: «много о естестве беседоваше елиньстии философи» (л. 2), но в основном критически, ибо они все противоречат друг другу и не могут прийти к одному мнению.

Смысл философии Иоанн видит в поиске истины, познании сущности и генезиса всего сущего: «Елма же философии подобает истины искати, да сущия всего увестъ естество и род како естъ» (л. 43 об.). Он использует имена и идеи Платона, Аристотеля, Парменида, Фалеса, Диогена, Демокрита и других античных мыслителей, особенно ценит Платона, считая его главой философов. Обращается он и к авторитету Константина-Кирилла Философа¹⁷⁰.

Иоанн стремится соединить библейскую легенду о миротворении с античным учением о стихиях, которые он называет «составами», «плотью», «вещью». Эти четыре первоэлемента таковы: «...и четыре състави быше: земле, огонь, вода, въздухъ» (л. 7 об.). Огонь двух видов – «огнь горний безъ вещи» (небесный невещественный огонь) и «земной огнь съ вещью» (дольний вещественный огонь). Первый, незрим и бесплотен, по закону эманации проистекает от

божественного источника через иерархию ангельских чинов (что развито в учении Дионисия Ареопагита). Второй, зрим и осязаем, проявляет себя в молниях, звездах, луне, солнце, пламени.

В шестом слове, посвященном сотворению человека, Иоанн вдохновенно говорит о силе человеческого духа, о мысли, весь мир облетающей и возвращающейся к человеку: «...въ коль мале теле толика мысль висока, обидуци всу землю и выше небес възидуци. Где ли есть привезан ум тъ? Како ли изиду ис тела пройдет кровы на собие, проидеть въздух и облакы, минеть солнца и месяца, и все поясы, и звезды, етир же и вси небеса и том часе пакы въ телесе своем обрещет. Кыма крилома възлете? Кымь ли путем прилете? Не могу исследити» (л. 196–196 об.).

Болгарский мыслитель, ставший для древнерусского читателя образцом философа и богослова в одном лице, отрицает «астроложские басни» и приводит немало ценных естественнонаучных сведений по астрономии, географии, ботанике, зоологии, анатомии¹⁷¹. Он отстаивает тезис о шарообразности Земли, правильно объясняет причину затмений, приливов и отливов, рассказывает о климатических поясах и т. д. Его взгляды не совпадали с идеями Козьмы Индикоплова о мироздании, изложенными в «Космографии», но тем не менее оба эти произведения были включены в Великие Миней Четии.

Как и большинство памятников Средневековья, «Шестоднев» Иоанна Экзарха отличается высокими эстетическими достоинствами, написан ярким, образным языком в торжественном строгом стиле. В нем звучит подлинный гимн Слову, его созидательной силе, весь мир уподобляется раскрытой книге, которую нужно учиться читать, видя в растениях, камнях, тварях и природных явлениях высший сокровенный смысл¹⁷².

Красота и польза мироздания едины, как един взор человека в двух его очах: «И сздад Бог человека, ничьсо же не створи Бог без лепоты, нь и на потребование и на лепоту, яко же две очи имети на потребу и на лепоту» (л. 241). Своеобразный греческий рационализм сплавляется у Иоанна с вдохновенным библейским пафосом, образуя тот возвышенный учительный стиль, который так характерен для византийской и старославянской литературы.

К сказанному добавим, что тема «шесть дней творения» была весьма популярна в Средние века, ей посвятили свои сочинения Ориген, Ефрем Сирий, Иоанн Златоуст, Августин и другие при-

знанные авторитеты. На Руси сложилась традиция иллюстрированных (лицевых) «Шестоднегов», которые давали богатый материал для миниатюристов¹⁷³. Подобные же иллюстрированные рукописи были и на Западе.

Еще одним памятником, свидетельствующим о тесных связях болгарской и древнерусской культур, является «Изборник 1073 года»¹⁷⁴. Это вторая по древности (после «Остромирова Евангелия» 1056–1057 гг.) древнерусская и славянская рукописная книга. Она была создана в киевской книжной мастерской для князя Святослава Ярославича Черниговского. Оригиналом явился близкий по составу сборник, переведенный с греческого протографа для болгарского царя Симеона¹⁷⁵. К настоящему времени обнаружено двадцать семь списков XV–XVIII вв. этого уникального памятника.

«Изборник 1073 года» принадлежит к характерным для Средневековья составным компилятивным сборникам энциклопедического характера. В нем содержится около двухсот глав более чем двадцати авторов (Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иустина Философа, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и пр.). Многие из них представляют несомненный философский интерес, а сами авторы являются видными мыслителями эпохи патристики, особенно Иоанн Дамаскин. Фрагменты, принадлежащие Максиму Исповеднику и Феодору Раифскому, подробно исследованы болгарским специалистом Б.Пейчевым¹⁷⁶. Философской терминологии в «Изборнике 1073 года» посвящен ряд публикаций российских исследователей¹⁷⁷.

В «Изборнике 1073 года» разъясняются такие понятия, как «сущность», «естество», «различие», «имение», «количество», «качество», «отношение», «противоречие» и ряд других. Поэтому данный источник считается и первым логико-философским трактатом в древнерусской литературе.

Кроме того, в нем истолковываются сложные философско-богословские понятия (Троицы, Св. Духа, воплотившегося Слова), содержатся вопросы и ответы Анастасия Синаита, Григория Богослова, Василия Великого; хронологические статьи Евсевия, Исихии, Иоанна Дамаскина; натурфилософское сочинение Епифания Кипрского «О камнях»; извлечения из агиографической, христологической, экзегетической литературы и пр.

Особый интерес представляет первый в русской письменности переводной трактат по поэтике Георгия Хировоска «О образах». В нем дается двадцать семь поэтических тропов: аллегория («инословие»), метафора («превод»), инверсия («возврат»), метонимия («отоимение»), гиперболо («лихоречье»), ирония («поругание») и других¹⁷⁸, которые стали известны на Руси задолго до XVIII в. О влиянии этого трактата на «Слово о полку Игореве» и древнерусскую литературу в целом существует специальная монография американской исследовательницы Ю.Бешаровой¹⁷⁹.

Большое значение для развития в русской культуре темы Софии Премудрости имеет содержащееся в «Изборнике 1073 года» толкование Ипполита в редакции Анастасия Синаита IX главы Притчей Соломоновых, начинающейся словами «Премудрость созда себе храм»¹⁸⁰. Образ пластически выраженной мудрости в сильнейшей степени стимулировал развитие философской мысли не в понятийно-логической, а образно-художественной и символической форме, оказав воздействие на всю культуру допетровской Руси и проявившись позднее в софиологии Нового и Новейшего времени. Философ понимался в этом аспекте как поклонник возвышенной и прекрасной Софии, вдохновительнице его творчества, своего рода философской музе.

Видный специалист по древнерусской палеографии и текстологии Л.П.Жуковская справедливо заметила: «Изборник Святослава 1073 г. был на Руси одним из первых сборников энциклопедического характера, поэтому изучение его содержания является важнейшей задачей истории русской, украинской и белорусской литературы, истории философии и истории культуры в разных ее проявлениях»¹⁸¹. В нем присутствует немало имен и образов философов раннего Средневековья, на творчество которых ориентировались древнерусские мыслители¹⁸².

Близок по времени и обстоятельствам создания к «Изборнику 1073 года» отчасти сходный с ним «Изборник 1076 года»¹⁸³. Он также носит энциклопедический характер, имеет учительную направленность, ориентирован на патристическую литературу. Отличается же малым форматом, отсутствием украшений, уникальностью своего состава, ибо аналогов ему не имеется¹⁸⁴. Исследователи склонны считать его возникшим на русской почве сборником избранных сочинений. Он является третьей из дошед-

ших до нас древнейшей датированной древнерусской рукописной книгой, хранится в Эрмитажном собрании РНБ (Санкт-Петербург), ранее был собственностью историка XVIII в. М.М.Щербатова, который и ввел его в научный оборот. В нем содержатся статьи преимущественно нравственно-этического содержания, «словеса душеполезные» признанных авторитетов.

Открывает «Изборник 1076 года» «Слово некоего калугера о чтении книг». Калугер, то есть добрый, почтенный старец-монах от гр. *καλόγηρος*¹⁸⁵, призывает всем сердцем внимать мудрым книгам, называет добром почитание книжное. В пример он приводит Василия Великого, Иоанна Златоуста и Кирилла Философа, которые с молодых лет прилежно изучали достойные книги, что подвигнуло их на добрые дела: «Послушай ты житья святааго Василия и святааго Иоана Златоустааго и святааго Кирила Философа и инех мног святых, како ти съ първа поведають о них рекуште: из млада прилежааху святъх книг, то же и на добрая дела подвигнушася. Вижь, како ти начятък добрым делом»¹⁸⁶. Образ книжника-философа является одним из любимых в древнерусской литературе.

Вторым следует не менее проникновенное «Слово некоего отца к сыну своему». В нем любящий отец своему горячо любимому сыну дает выстраданные им жизненные советы: «Буди понижен главою, высок же умьмь; очи имея въ земли, умъней же въ небеси; уста сътиштена, а срдечная въину къ Богу въпиюшта; нозе тихо ступаюшти, а умъней скоро текушти къ вратом небесьным»¹⁸⁷. Один из древнейших жанров в мировой литературе – наставления отца сыну своему – прослеживается во многих памятниках древней и средневековой культуры.

В «Изборнике 1076 года» содержатся: одна из самых философичных библейских книг «Премудрость Иисуса, сына Сирахова», поучение Василия Великого «Како подобает человеку быти», «Афанасиевы ответы», «Слословец Геннадия» и ряд других текстов учительного характера. Обращает на себя внимание присутствие нескольких статей Нила Синайского (Черноризца, или Философа), одного из основателей монашеского учения о спасении. Ему же принадлежит неверно названное в сборнике сочинение «Наказание Исихия».

В небольшой статье «Святого Нила о воздержании» говорится о необходимости ограничения потребления вина, бывшего обычным напитком народов Средиземноморского региона. Приводятся

в качестве положительного примера греческие философы и манихейцы, отвергавшие вино ради духовного совершенствования: «Воду пияше Пифаагор и Диогенон и Платон, в них же и манихеи и прокыхъ събор, хоте славнымъ философьмъ...»¹⁸⁸. Эта статья проанализирована Д.Фрейданком¹⁸⁹. Изучению «Изборника 1076 года» в дореволюционной литературе посвящено исследование В.Боброва¹⁹⁰, а философскому анализу обоих «Изборников» кандидатская диссертация С.В.Бондаря¹⁹¹.

Древнерусское летописание, в котором проступает своеобразная философия истории, сложилось не без влияния византийской исторической литературы, прежде всего «Хроник» Иоанна Малалы и Георгия Амартола. Особый интерес представляет повествование Амартола, для которого «характерно особое пристрастие к обширным богословским и философским рассуждениям»¹⁹². Капитальный труд «Хронике» Амартола посвятил В.М.Истрин, издавший славянский и греческий тексты источника со словарем и исследованием¹⁹³.

Амартол (грешник, от греч. ἁμαρτωλός, – так смиренно назвал себя автор) ведет широкое повествование начиная с легендарного сотворения мира; он рассказывает о вавилонских, персидских, римских и византийских правителях до середины IX в. Позднее хроника была продолжена до середины X в. заимствованиями из «Хроники» Симеона Логофета. В славянском переводе пространный труд византийского автора носит название «Книги временных и образных Георгия мниха». Его новейшее издание по Троицкому списку начала XIV в. предприняла В.А.Матвеевко¹⁹⁴.

Во вступлении Георгий Амартол пишет о цели своего труда: от «внешних любословци, рекше премудрии» он собирается поведать не только «о древних цесарих и о силных», передать «деяния и вещания и нравы их», но и сообщить о наиболее мудрых «философех и о риторех же», вскрыть смысл происшедшего, «да просвещены будем от истинных и неизреченных премудрости».

В хронике, где кратко, а где пространно, пишется о великих умах древности: Зороастре, Сократе, Платоне, Аристотеле, Анаксагоре, Пифагоре, Демокрите, Соломоне, Филоне, Клименте Римском, Оригене, Прокле, Марке Антонине и других вошедших в мировую культуру мыслителях. Согласно греческой традиции он связывает возникновение письменности, создание эпоса, науки о

мышлении, искусства красноречия, утверждения законов с определенными народами и именами «Грамоту бо финикияне обрету, творечьское же ироиское Омир, диялектикию же Зионн Еляятянин, риторикию же Каракъс Сиракусянин... законы же Лукурог Спартиятянин и Солон Афинятянин»¹⁹⁵. Подобный экскурс в древнюю историю просвещал в немалой степени древнерусского читателя, уже с XI в. узнававшего, в частности, что наука о мышлении связана с именем Зенона Элейского.

Амартол не просто излагает античную мифологию, но дает критическое ей объяснение. Со ссылкой на «естьствословцев» (натурфилософов) он вводит концепцию рационалистического толкования древнегреческого пантеона, согласно которой «Посидон есть вода, а Ифеста огонь, Иру же аеру сущю, Димитру же земля и плоды, Дия же дождь». Здесь проступает попытка объяснить образы мифологии через учение о стихиях, или первоэлементах.

Лишь «баснословци и баснозиждьци» считают «Аполона солнцем», в действительности же светило является не разумным существом, а природным явлением, подчиненным воле Творца: «Солнце бо не имат смысла, ни сведания, ни разума, но и то естъствьно дело, обладаемо и ходимо уставомъ, якоже искони повеле ему Бог»¹⁹⁶. Для славян, вчерашних язычников, подобные рассуждения были весьма поучительны. Они же свидетельствуют о том, что средневековое сознание имело более глубокое представление о мире, нежели языческое.

В византийской, да и вообще в европейской средневековой идеологии сложился удивительный синтез «мудрости Библии и мудрости Афин» (С.С.Аверинцев). Начиная с эллинистической эпохи, иудейские и христианские мыслители пытались установить соотношение между библейским и античным миром¹⁹⁷. Гомер оказывался современником Саула. Платон заимствовал идеи у Моисея. Библейские пророки и греческие философы предвосхищали рождение и проповедь Христа и его последователей. Росписи на этот сюжет существовали во многих храмах как на Руси, так и на Западе¹⁹⁸. Для примера можно привести фрески паперти Благовещенского собора Московского Кремля.

Эта же тенденция проступает и у Георгия Амартола. Он сообщает о свидетельстве Плутарха по поводу посещения Анаксагором и Платоном египетских мудрецов еврейского про-

исхождения «Анаксагор же и Пуфагор в Египет шедша и беседовавша с Егупетьскими еврейскими премудрыми, о сущих разумь услышаста, яко же и потомь Платон научися паче, яко же... веща Плутарх»¹⁹⁹.

О Платоне сообщается в хронике более всего: он именуется «славный в елинех», «премудрый»; приводятся мысли, содержащиеся в «Федоне», «Горгии», «Законах»; порицается его ученик Аристотель, который, «преславного мужа» не устыдившись, стал противословить ему; с похвалой говорится об обличении Платоном астрологии²⁰⁰.

В «Хронике» содержится много интересных фрагментов, представляющих философский интерес. Во фрагменте о Платоне и Демокрите говорится о двух греческих онтологических терминах: «тлюхэ» (τύχη – случайность) и «имармении» (εἰμαρμένη – необходимость). При этом с именем Платона связывается признание причинной связи естественного или волевого характера, а Демокриту приписывается признание первопричиной Бога. Подобная христианизация античных мыслителей типична для Средневековья²⁰¹.

У Георгия Амартола содержится любопытное описание возникновения монашеских общин вокруг Александрии, где уединившиеся от суетного мира отшельники проникаются духовной философией. Лишь освободившегося от всех страстей подвижника духа они почитают за подлинного философа. Славящихся мудростью эллинов и иудеев они считают «соблазвившимися» своим умом, за образец же философствования почитают только Христа, «единому показавшю деломь и словомь философствовати»²⁰². Подобное аскетическое понимание философии возникло в монашеской среде и было весьма распространено в Средние века, обостренно интерпретировав традицию сократовского представления о философии как жизнестроительном учении, а «жизни философской» как жизни «во Христе»²⁰³.

Приведенных данных достаточно, чтобы показать, каким ценным источником в философском отношении является «Хроника» Георгия Амартола, влиявшая на формирование мыслящих людей во многих поколениях древних русичей. Немало сюжетов, концепций, терминов, в том числе представлений о философах и их имен, перешло из нее в древнерусскую литературу, прежде всего в «Повесть временных лет». Но заметим, что философские темы

в древнерусском летописании развиты значительно меньше, чем в византийских хрониках. Греческая литература была философичнее, и все остальные, в том числе русская, ей в этом отношении уступали, но вместе с тем и подражали, в чем проявилось благотворное воздействие высокоразвитой эллинской цивилизации²⁰⁴.

Обратимся к оригинальным сочинениям древнерусских авторов, которые выступают в роли первых мыслителей эпохи Киевской Руси. На первое место по своему философско-мировоззренческому значению следует поставить «Слово о Законе и Благодати» Илариона. Оно создано между 1037 и 1050 гг. во времена великого княжения Ярослава Мудрого, известного своими культурными и просветительскими начинаниями. Это был период расцвета раннефеодальной Киевской державы, утверждения ее политического могущества и приобщения к новому, более высокому типу культуры. «Слово» преисполнено жизнеутверждающего пафоса и веры в грядущее процветание Русской земли, в нем утверждается равенство русского народа среди ранее цивилизованных.

Его создатель, которого можно считать одним из первых древнерусских мыслителей, известен нам лишь по имени. В летописи о нем пишется, что он родом «русин», «муж благ, и книжен, и постник», был священником в княжеском селе Берестове под Киевом, в 1051 г. возведен в Софии Киевской по настоянию Ярослава Мудрого в сан митрополита. Он был первым главой отечественной церкви из русских, ранее этот пост занимали приезжавшие из Византии греки, но правление его было недолгим. Уже в 1055 г., после смерти Ярослава, митрополитом поставлен грек Ефрем. Некоторые исследователи считают Илариона причастным к древнерусскому летописанию²⁰⁵, его авторству приписывают кроме «Слова» еще три произведения: «Молитву», «Исповедание веры» и фрагмент поучения священникам. Н.К.Никольский считает вероятным принадлежность Илариону еще 11 произведений²⁰⁶.

«Слово о Законе и Благодати» является «первым известным нам памятником древнерусского торжественного красноречия»²⁰⁷. Это возвышенный образец ораторской прозы, яркое творение ранней отечественной публицистики и вместе с тем глубокое историко-философское сочинение. Состоит оно из трех частей, вынесенных в пространное заглавие: сопоставления Закона и Благодати, описа-

ния распространения христианства на Руси и похвалы Владимиру Ярославичу и его сыну Ярославу. В некоторых списках (их всего более 50 единиц XV–XVII вв.) добавляется молитва к Богу «от вся земли нашея».

Первая часть играет роль «философско-исторического введения». В ней объясняется смысл мировой истории, состоящий в переходе от веры, ограниченной рамками одного народа к всеенскому типу мировоззрения. «В основе философско-исторической концепции Илариона лежит идея равенства всех народов перед “благодатью”»²⁰⁸. Эпоха Закона символизируется образами тени, луны, рабыни Агари, а эпоха Благодати – образами солнца, разлившегося на весь мир океана, свободной Сарры.

Во второй части прославляется Русь, где «лепо бе благодати и истине на новы люди въсиати». Автор утверждает равенство всех народов и великую будущность вчерашних язычников. Третья часть логически завершает вторую. В ней воздается хвала крестившему Русь князю Владимиру, его отцу храброму Святославу и мудрому сыну Ярославу. Владимир впервые сравнивается с равноапостольным императором Константином, что предвосхитило возникшую впоследствии концепцию «Москва – Третий Рим», где Руси отводилась роль мировой державы, наследницы славы Рима и Византии.

Произведение Илариона – одно из лучших творений раннего Средневековья не только в отечественной, но и мировой литературе. Его отличают единство патриотической идеи и широкого универсализма общечеловеческого, в христианском понимании, звучания²⁰⁹. Оно является ярким примером «эстетического способа философствования», ставшего важнейшим отличием отечественной культуры вплоть до Нового времени и века русской классики – XIX столетия²¹⁰.

«Слово о Законе и Благодати» неоднократно издавалось по различным спискам. Недавно наряду с другими вышел современный русский перевод Т.А.Сумниковой²¹¹. Издал «Слово» на старославянском и перевел на немецкий язык известный рядом исследований по творчеству Илариона западногерманский славист Л.Мюллер²¹². «Слово» как отзвук блестящего расцвета древнерусской культуры во времена Киевской Руси отразилось во многих памятниках отечественной литературы и за ее пределами, а его

автор стал почитаться как один из родоначальников отечественной философской и богословской мысли, соединенной с литературной традицией²¹³.

Вторым митрополитом из русских стал Климент Смолятич. Бывший чернецом Зарубского монастыря под Киевом, он по воле князя Изяслава Мстиславича, севшего на великокняжеский престол, удостоился возведения в сан митрополита в 1147 г. без благословения константинопольского патриарха. Как и в случае с поставлением Илариона Ярославом Мудрым, можно убедиться в том, что на Руси Церковь находилась в политической зависимости от государства, оставив за собой первенство в области религиозной. После кончины Изяслава Климент Смолятич вынужден был уйти с высокого поста главы Русской Церкви.

Выбор великого князя пал на Смолятича (уроженца Смоленской земли) не случайно. По Ипатьевской летописи он был «книжник и философ так, якоже в Руской земле не башеть»²¹⁴. Известно несколько сочинений Климента: ряд ответов в «Вопросах Кирика», «Поучение в неделю всех святых» и основное, имеющее экзегетический характер и носящее пространное название «Послание, написано Климентом митрополитом рускым Фоме Презвитеру, истолковано Афанасием мнихом»²¹⁵. По предположению ряда ученых Климент проявил знакомство с византийской образованностью²¹⁶.

В «Послании к Фоме» Климент Смолятич отвечает своему оппоненту, обвинившему его в том, что он «философ ся творя» и «философию пишет» и что, излагая Гомера, Аристотеля и Платона, он оставил Священное Писание, увлекшись языческой мудростью. На подобные обвинения Климент замечает, что нужно не слепо, догматически следовать Писанию, а уметь толковать заложенную в нем символику: «Несть ли лепо пытати потонку божествных писаний?» И далее он истолковывает ряд наиболее распространенных библейских символических образов. Среди них особое место занимает образ Премудрости, связанный с возведением в ее честь Иерусалимского храма, построенного царем Соломоном.

Климент интерпретирует образ Премудрости, создавшей себе храм и утвердившей семь столпов, таким образом: «Премудрость есть Божество, а храм человечество, аки во храм бо вселися въ плоть, юже приять от пречистыя владычица наша Богородица истинный наш Христос Бог. А еже “утвердив семь столпов”, сиречь

седьм соборов святых и богоносных наших отецъ»²¹⁷. Это толкование, написанное под влиянием патристической литературы, свидетельствует об интересе Климента к философско-богословской проблематике. Он примыкает к тому типу мыслителей, которые почитались философами за умение толковать сокровенный смысл авторитетных писаний. Экзегеза как тип философствования чрезвычайно присуща всему Средневековью²¹⁸.

Всего в «Послании» Климент трактует шестнадцать символических образов и сюжетов, а завершается его эпистолярное сочинение указанием на величие мысли, глубину и сокровенный смысл почитаемых книг, которые не даются при простом прочтении, но требуют внутреннего понимания: «Написал есмь 16 словес, яже чудна и хвалы достойна, яже не суть предана церковному прочтанию за величество разума, и глубину сокровенных ради и дивных словес»²¹⁹.

При анализе «Хроники» Георгия Амартола уже отмечалось, что философами в византийской и древнерусской литературе называли не только людей, склонных к теоретическому мышлению и глубокой интерпретации сокровенных книг, но и практиков, делом утверждающих исповедуемые ими идеи. В Средние века сложился особый тип подвижника-мыслителя, монаха-философа, немногословного, а порою и вовсе безмолвного, учителя жизни в сократовском понимании этого предназначения несущих мудрость наставников.

Одной из ярких личностей в этом плане был Феодосий Печерский (ок. 1036–1074 гг.). Игумен Киево-Печерского монастыря, строгий подвижник и неутомимый наставник братии, он представляется нам умудренным жизнью старцем, хотя прожил Феодосий менее сорока лет²²⁰. О его жизни известный летописец Нестор написал житие, одно из лучших творений в древнерусской агиографии, ставшее образцом для последующих авторов. «Житие Феодосия Печерского» содержится в ряде памятников письменности, древнейший список опубликован по рукописи московского Успенского собора Кремля XII–XIII вв., хранящейся ныне в ГИМ²²¹.

Со страниц Несторова жизнеописания встает удивительный образ юного отрока, покинувшего семью ради поиска своего призвания. Его не прельщали детские игры и отроческие забавы, он был равнодушен к мирским благам, зато тянулся к духовным, «якоже всем чюдитися о премудрости и разуме детища и о скоремь его учении». Отрок пришел к основателю Печерского монастыря пре-

подобному Антонию и пал ниц перед ним, моля взять в ученики. Антоний же указал ему на свою пещеру: «Чадо, видиши ли пещеру сию, скръбно суще место и теснейше паче инех мест». Но юноша не испугался «скорбного и тесного» монашеского жития и вскоре стал одним из усерднейших подвижников, а после кончины Антония признанным наставником братии.

Деятельность Феодосия не ограничивалась стенами монастыря. Он выступает активным общественным деятелем: помогает бедным, защищает вдов от несправедного суда, обличает князей, вероломно захватывающих власть и попирающих закон. Он укрепил обитель как средоточие духовной жизни Киева, заложил знаменитый Успенский собор, ставший прообразом подобных храмов на Руси, в том числе главного российского храма, где венчались на царство московские князья и цари²²², ввел в отечественную монашескую практику Студийский устав, поощрял книгописание, создал приют для больных при монастыре. Видя высокий авторитет подвижника, князья и судьи побаивались его: «Тако же сии блаженный отць наш Феодосии многым заступник бысть пред судиями и князи, избавляя тех, не бо можахуть ни въ чемь преслушати его, ведуще и правьдна и свята». Народ же любил его за бескорыстие, непорочную жизнь и готовность помочь обиженным.

От Феодосия Печерского сохранилось одиннадцать сочинений: два послания к князю Изяславу Ярославичу, восемь поучений и одна молитва, все в списках XIII–XV вв.²²³. Краткие, безыскусные и вместе с тем удивительно проникновенные, полные искреннего участия к людям, они показывают образец учительного наставничества XI в. **Преподобный, обращаясь к самым сокровенным** глубинам человеческой души, вопрошает: «Что внесем, любимици мои, в мир съи или что имам изнести?» Или восклицает: «Не сердце ли в нас горить!» («Слово о терпении и любви»).

В посланиях князю Изяславу подвижник защищает православную веру как идейное оружие против врагов Руси: «И несть бо иная веры лучши, ако же наша, едина чистая и честная и святая си вера правоверная». Но здесь же он призывает князя быть милостивым по отношению ко всем людям независимо от их веры и национальной принадлежности: «...милостынею же милуй не токмо своя веры, нъ и чюжая; аще ли видиши нага, ли голодна, ли зимою, ли бедою одържима, аще ти будеть ли жидовин, ли сорочинин, ли

болгарин, ли еретик, ли латинин, ли от поганых – всякого помилуй и от беды избави, якоже можеш...»²²⁴. Не конфессиональная ограниченность, а широкие гуманистические взгляды характеризуют Феодосия Печерского как одного из ярких подвижников и мыслителей Древней Руси XI в., о котором Нестор сказал, что он «премудрии философ ся творя».

«Златоустом, паче всех просиявшим на Руси» называли Кирилла Туровского (ок. 1130–1182). Его проповеди, слова, речи представляют вершину древнерусского торжественного красноречия. Лучшие из творений Туровского вошли в сборники «Златоуст» и «Торжественник», предназначенные для праздничного чтения и составленные из сочинений наиболее прославленных византийских авторов, и прежде всего Иоанна Златоуста²²⁵. Это был столь же талантливый и яркий мыслитель, как Иларион. Сближает их творческая манера создания произведений высокого идейного уровня, глубокой символики и великолепной художественной формы, необычайно пластично организующей внутреннее содержание. Творчество Туровского исследовали К.Ф.Калайдович, А.И.Пономарев, И.П.Еремин и пр.

Характерным примером философской притчи является сочинение Кирилла Туровского, известное под двойным названием: «Притча о человеческой душе и теле» или «Притча о слепце и хромце»²²⁶. Слепец – аллегория души, а хромец – тела. Объединившись вместе, они совершают преступление – расхищают виноградник, который им поручено стеречь. «Вертоград», обнесенный стеной, – это символ благоустроенного человеческого бытия, ограждаемого твердыми нравственными заповедями. Хозяин виноградника – Творец, поручивший беречь его. Нарушившие закон душа и тело сурово наказываются за свое преступление.

Эта философская притча носила не только морализирующий характер: она имела острую публицистическую направленность. Кирилл, как епископ княжества Туровского, сурово порицал в ней князя Андрея Боголюбского, выведенного в образе хромца (он действительно прихрамывал) и его ставленника епископа Владимирского Феодора (иронически называемого в летописных источниках Федорцем). Первый немилосердно разорил древнюю столицу Руси Киев в 1169 г., чтоб опустошенный город не мог соперничать с возвышавшимся Владимиром, центром Северо-

Восточной Руси. А второй по наущению князя обманом добился от Константинопольского патриарха сана митрополита и провозгласил свою епархию автокефальной, независимой от главы Русской Церкви – митрополита Киевского. И хотя в целом, как покажет будущее развитие, процесс перемещения политического и духовного центра Руси на северо-восток был необходим, вероломные методы, используемые при этом, осуждались общественным мнением. Единство Руси не должно было строиться на обмане и преступлении – такова глубокая мысль Кирилла Туровского, выраженная в его творении. «Горе в разуме согрешающим» – нельзя безнаказанно творить зло даже из благих намерений. Эти мысли о цели и средствах, о преступлении и наказании, о противоборстве составляющих человека и общество сил станут одними из ведущих как в русской литературе, так и в русской философии.

В «Повести о белоризце и мнишестве» («Повести о беспечном царе и его мудром советнике») символически истолковывается человек и образ его бытия²²⁷. Под градом подразумевается «составление человеческого тела». «А иже в немь людие – чювьственные уды нарицаем: слух, видение, обоняние, вкушение, осязание и нижняя теплоты свереписьство». «Царь же есть ум, обладааий всем телом». Молва, смутившая весь град, – «то есть нечаемая на человека напасть». Устремившийся к спасительной горе царь – это ум, ищущий опоры. Благоразумный советник – это «печаль ума», размышления о смысле бытия. Гора, открывшаяся царю, – монастырь; пещера в ней – храм; светлая заря – церковное пение; одетый в рубище человек – монах; лежащее рядом оружие – иноческие добродетели. Царь поражен тем, что, «в последней живия нищете», инок радостен и целеустремлен, как нашедший смысл своего существования человек. В заключение автор возносит хвалу Феodosию Печерскому как образцу подлинного инока, нелицемерно возлюбившего братьев своих.

В «Сказании об иноческом чине» Кирилл Туровский дает символическое истолкование монашеского одеяния и поведения, связывая их с ветхозаветной («кризы Аарона») и новозаветной (страдания Христа за род людской) историей²²⁸. Одежда, особенно в Средние века, имела не только практическое назначение, но и глубокий мировоззренческий, сословный, идеологический характер. Особая семантика иноческого одеяния отмечается и современными

исследователями. «Монашеский костюм – своеобразный мистический аналог воинской формы»²²⁹. Пояс – знак готовности к службе, особый плат «параман» – символ «язв Христовых», закрывающая тело черная мантия – отлучение от мира, клобук – шлем, покрывающий голову. Монахи выступают сплоченным отрядом, как воины, ведущие борьбу с невидимым врагом – дьяволом и его слугами. Их жизнь сурова, подчинена уставу, они сражаются и гибнут, сознательно жертвуя собой во имя избранной ими идеи. Монашество в социальной структуре феодального общества выступало как наиболее твердая в идеологическом отношении его часть, необходимая для стабильности в частых внутренних и внешних потрясениях. Именно в этой функции прежде всего необходимо понимать роль монашества в Средние века, а не с утилитарной и вульгарно-социологической точки зрения, представители которой видят в монахах лишь тунеядцев, живущих за счет народа и занимающихся никому не нужной аскезой.

Творчество Кирилла Туровского можно сравнить также с философско-богословской экзегезой Климента Смолятича, только выраженной в более совершенной художественной форме: «Как философ-богослов Кирилл Туровский принадлежит к тому направлению христианской богословской мысли, представители которого, комментируя тот или иной библейский текст, задачу свою усматривали в том, чтобы вскрыть его “истинный”, “сокровенный” смысл, его иносказательный подтекст...»²³⁰.

Будучи талантливым писателем, корни творчества которого уходят в народную славянскую культуру, Кирилл Туровский умело использует хорошо понятный и заимствованный из дохристианского прошлого образ всепобеждающей весны. Картина пробуждающейся и ликующей природы используется им для описания апофеоза новой веры, победившей язычество. В «Слове на Фомину неделю» (или на Антипасху), посвященном завершению пасхального недельного празднования, приходящегося как раз на весенний период, он красочно живописует: «Ныне зима греховная покаанием престала есть... лед же Фомина неверия показанием Христовых ребр растаяся. Днесь весна красуется, оживляючи земное естество, и горнии ветри, тихо поведающе, плоды гобзують, и земля, семена питаючи, зеленую траву ражаеть. Весна убо есть красная вера Христова, яже крещением поражаеть человеческое

паки естъство; бурнии же ветри – грехотворнии помыслы, иже покаанием потворишася на добродетель, душеполезныя плоды гобзуютъ; земля же естъства нашего, акы семя, слово Божие приимши и страхомъ его присно болящи, дух спасения ражаеть»²³¹.

Не оставил в стороне Кирилл Туровский и проблемы гносеологии. В притче «Слово о премудрости» он связывает познание с нравственными устоями, считая, что «кротость бо есть мати мудрости и разуму и помыслу благу и всем добрым делом». Смирение предстает в образе кроткой матери, все остальные человеческие добродетели, в том числе и мудрость, являются ее детьми, отец же им сам Господь. Этому святому семейству противостоит дьявольская родня, в которой гордыня предстает матерью пороков человеческих, отец же им сам сатана.

Неужели, восклицает мыслитель, человек захочет вместо матери истинной иметь мать ложную, вместо Господа – дьявола, вместо добродетелей – пороки: «Да аще хочещи матере ся лишити, а мачеху любити и ея дети; то съ теми обрящещи собе гордаго дьявола, вязащего въ тме кромешней и въ огни негасимемъ, идеже и ты будещи привязан съ нимъ». Символизм усиливается апелляцией к таким сокровенным отношениям, как родственные узы. Несомненно, что автор выступает не только как моралист, но и как хороший психолог, умеющий задеть людей за живое. Лишь высоконравственный человек, смиривший свою гордыню, может не только приобрести многие душевные блага, но и стать мудрым книжником, носителем глубокого и истинного знания, могущим передавать его иным людям: «Да аще будещи послушлив, и умякчиши землю сердечную и приимещи малое семя, и расплодиши в собе много спасенаго жита, яко будеть немочи в душевном дому всего положити, нъ инем будещи раздавая требущим того же: первое притчам разрешение книжным, потом неразумным словом разрешение, и всему писанью толкованье»²³². Мудрец, моралист, истолкователь книжного знания, выступает у Туровского идеалом положительного мыслителя.

Образ же отрицательного мыслителя прослеживается в другом сочинении автора – «Слово и похвала святым отцам Никейского собора»²³³. На догматическом диспуте, происходившем в 325 г. в г. Никее, где на Первом вселенском соборе был принят символ веры христианства, против догмата о «единосущии» всех лиц Святой

Троицы выступили Арий и его сторонники, защищавшие тезис о «подобосущии» и последовательной, иерархической подчиненности Отца, Сына и Св. Духа. Богословско-философские споры тех времен отразили, с одной стороны, острую идейную ситуацию в период формирования догматических основ христианства, а с другой стороны, наличие сильных идейных течений, богатых мыслительных традиций эллинистического мира и того плюрализма мышления, которое стремилось унифицировать христианство, становящееся господствовавшей идеологией Восточной Римской империи. Недаром Кирилл Туровский отмечает, что сторонники Ария «бяху бо философи и книжьници горазди». Эти философы, «иже по Арии пряхуся», были с трудом сломлены на Никейском соборе, но все же арианство распространилось в христианском мире. Как отмечают исследователи, элементы арианства прослеживаются и на Руси, в частности в том тексте символа веры, который приписывают греческому проповеднику и который вошел в текст «Речи философа» в составе «Повести временных лет»²³⁴. Кирилл Туровский, улавливая различные интенции развития богословско-философской мысли, стремился отстаивать учительный и душе-спасительный характер деятельности духовного наставника, образцом которого он сам был²³⁵.

Мыслители, писатели, публицисты были не только среди лиц духовного звания, хотя они и преобладают в средневековый период. Значительным культурным деятелем XII в. из мирян (если не считать неустановленного автора «Слова о полку Игореве», который скорее всего не был церковным писателем) несомненно является Владимир Мономах. Дальновидный политик, удачливый полководец и дипломат, великий князь Киевский в 1113–1125 гг., был внуком по материнской линии византийского императора Константина Мономаха. Время его правления – один из периодов расцвета политического могущества и культуры Киевской Руси²³⁶.

Владимир Мономах создал «Поучение», сохранившееся в единственном списке в составе Лаврентьевской летописи и по счастливой случайности не сгоревшее вместе с рукописями А.И.Мусина-Пушкина в московском пожаре 1812 г.²³⁷. В результате текстологических исследований выяснено, что «Поучение» состоит из четырех частей, три из которых (собственно «Поучение», автобиография и письмо князю Олегу Святославичу) принадле-

жат Владимиру Мономаху, а завершающая произведение – молитва возможно, принадлежит Андрею Боголюбскому или другому автору²³⁸.

Искреннее, проникновенное обращение Мономаха, написанное незадолго до кончины, поражает своей гуманностью, состраданием, стремлением предотвратить зло междоусобной брани, спасти людей от зла и дурных поступков. Не случайно в древнерусской литературе он выступает в качестве идеального правителя, антипода «окаянного» Святополка, братоубийцы, клятвоступника, обманом захватившего власть и бесславно сгинувшего в лесах между «Ляхи» и «Чехи».

Обратимся к тексту источника, процитировав некоторые строки²³⁹. После смиренного вступления автор обращается с призывом страх Божий иметь в сердце своем, что в средневековой семантике означает неустанное стремление отлучаться от зла, помнить тяжесть греха и ужас преступления. «Страх Божий» есть постоянное напоминание о следовании добру, неприятие зла в любом облике, начало всякого добра: «Первое, Бога деля и душа своея, страх имейте Божий в сердце своемъ и милостыню творя неоскудну, то бо начаток всякому добру».

Душевная тревога автора передается словами: «Вскую печалуеши, душе? Вскую смущаеши мя?» Обратившись к Псалтири, к поучению Василия Великого, он находит слова, выражающие его мысли: «Уклонися от зла, створи добро, зриши мира... Старья чти яко отца, а молодья яко братью... Лже блюдися и пьянства и блуда, в том бо душа погибаетъ и тело... Гордости не имейте в сердци и в уме... Жену свою любите, но не дайте им над собою власти... Научися, верный человеце, быти благочестию делатель...».

После слов «Что есть человек, яко помниши ѱ (его)?» следует написанная под влиянием «Шестоднегов» Василия Великого и Иоанна Экзарха Болгарского тирада о красоте природы, разнообразии человеческих лиц, гармонии мироздания, в центре которого стоит венец творения – разумный человек, пользующийся всеми благами мира. Далее Мономах призывает своих детей: убогих не забывать, бедным помогать, слабых не притеснять, не преступать крестоцелование, почитать духовных наставников. Наряду с моральными сентенциями «Поучение» содержит и практические наставления, как править подданными, как вести войну, как трудиться без лености, но с усердием.

В автобиографической части Мономах повествует о своей многотрудной, полной забот, походов, волнений жизни. С юного возраста, когда был горяч сердцем и не опытен умом, много воевал и сохранен был в летах своих. В заключительной части – письме князю Олегу Святославичу, врагу, потерпевшему поражение и убившему своего крестного сына Изяслава, – Владимир Мономах призывает к примирению и прощению взаимных обид, преодолению ненависти и розни ради единства Русской земли. Смысл и цель сочинения князя заключены в словах: «Не хочу я лиха, но добра хочу братьи и Русьской земли». Высокое чувство ответственности и долга за свои дела, слова и мысли проступает в этих словах. Мономах предстает перед нами не только как морализующий мыслитель, но и как разумный правитель, соединяющий мудрость с властью и представляющий своего рода древнерусский вариант «философа на троне», о котором мечтают просветители всех времен.

Современником Владимира Мономаха был митрополит Никифор, глава Русской Церкви в 1104–1120 гг., «родом грек из Ликии Малоазийской»²⁴⁰, опытный теолог и политик. Возглавлявший около 17 лет киевскую митрополию, он был типичной фигурой грека-митрополита при русском князе, личностью незаурядной, просвещенной и искушенной в тонкостях политических и духовных. Что касается творческой деятельности, то перу Никифора приписывают пять произведений, он был «автором трех посланий против латинян: одно к великому князю Владимиру Мономаху, другое к неизвестному князю и третье к муромскому князю Ярославу Святославичу (два последних почти буквально сходны) и двух сочинений о посте: одно опять в виде послания к Мономаху, другое в виде поучения к духовенству и народу»²⁴¹.

Существует мнение, что свои сочинения Никифор сначала писал на греческом языке, а затем они переводились на русский. Во всяком случае, в последнем из упомянутых выше сочинений он признается, что «не дан ми дар язычный» говорить с паствой на родном для нее языке и «того ради безгласен посреде вас стою и молчу много». Не полагаясь на устную проповедь, Никифор обращается к жанру письменных посланий и поучений. В них нет той свободы владения славянской речью, которая характерна для авторов, подобных Кириллу Туровскому, не чувствуется и того патриотического пафоса, который отличает митрополита Илариона;

сочинения Никифора космополитичны, они обращены к общечеловеческим ценностям, в христианском их понимании, отличаются книжным отвлеченным характером²⁴².

Наиболее ценно в философском отношении «Послание Никифора к Владимиру Мономаху о посте», впервые опубликованное в 1815 г. под названием «Послание Никифора митрополита Киевского к великому князю Володимеру, сыну Всеволожу, сына Ярославля»²⁴³. Оно встречается во многих списках, а в XVI в. было внесено в Великие Минеи Чети. К нему неоднократно обращались исследователи, подробно в дореволюционной литературе «Послание» рассмотрено С.П.Шевыревым, в современной – С.М.Полянским и В.В.Мильковым²⁴⁴.

Данный источник примечателен тем, что он является одним из самых ранних древнерусских текстов, где имеются рассуждения о познавательных способностях человека, связанных с психологией личности. Кроме проблем гносеологических затрагиваются социальные и этические; важен он и тем, что является наглядным свидетельством византийско-русских культурных связей²⁴⁵. Данный памятник является не столько частным письмом одного лица к другому, сколько посланием главы церкви к главе государства, своеобразным наказом, имеющим статус полуофициального документа, хотя и написанного в интимных тонах, а его автор предстает как философ-иноземец, раскрывший свой талант на русской почве.

Написано «Послание» в виде поучительного наставления, приуроченного к великому посту, ибо в это время принято было священнослужителям обращаться к своей пастве с назидательными нравоучениями. Свои рассуждения о пользе поста как «основатели добродетели», сокрушающей языческую невоздержанность, Никифор не просто догматически декларирует, но старается убедительно преподавать, разбирая сложное человеческое естество, в котором разумное начало борется с невоздержанностью страстей: «Сугубо есть житие наше: словесно и безсловесно, и бесплотно и телесно. Да словесное и бесплотное убо божественно некое есть и чудно, и бесплотнаго естества касается; а безсловесное страстнаго сего и сластолюбиваго, и того ради рать в нас есть многа, и противися плоть духови и дух плоти». Понимание «сугубости», т. е. двойственности человеческого естества, «рати» духа и плоти составляет основу средневекового представления о психологии личности.

Для раскрытия сложной диалектики человеческого сознания Никифор обращается к классическому античному учению о трех частях души в христианской его интерпретации: «Та душа от трии частии есть, рекше силы имать 3: словесное, и яростное, и желанное». Словесное означает ум, разум, логос, высшее начало в человеке. Яростное – чувства, страсти, эмоции, ту стихийную силу, которая дает жизненную энергию. Желанное представляет волю, стремление, целенаправленность действий, от него возникает служение идее, подвижничество, оно как бы связует рациональное «словесное» с иррациональным «яростным», подчиняя эмоции разуму. Интересна этимология термина «яростный». Она связана со словом «ярость», означающим гнев, пыл, горячность, чрезмерную суровость, необузданное веселье²⁴⁶. В греческом языке эти понятия передавались лексемой ὀργή. Стихийное, оргическое начало было весьма сильно в человеке с языческих времен. Потребовались века упорной борьбы для создания такого типа личности, который бы научился более разумно управлять собой. После этого становится понятной и исторически оправданной социально-психологическая функция средневекового аскетизма, направленного на сокрушение языческой невоздержанности. Бесспорно, были крайности: умерщвление плоти, культ страданий как максимы средневекового аскетизма, но в целом эпоха приучения к воздержанию была необходимым этапом, через который прошли все цивилизованные народы. Как пишет об этом Никифор, «...вси языци пост творять, ини убо по ином времени, в друзии в ино время, а овии убо более постятся, ови мене». Что касается термина «аскет», то он происходит от греческого ἀσκητής – атлет, борец, упражняющийся в чем-либо человек.

Тричастная душа, управляющая телом человека, «по всему телу действует пятью слуг своих, рекше пятию чувствии: очима, слухом, обонянием, еже есть ноздрима, вкушением и осязанием, еже еста руже». Таким образом, традиционное учение о пяти органах чувств и пяти видах чувственного познания, принятое и в современной науке, было известно древнерусскому человеку по крайней мере с начала XII в., а скорее всего и ранее. Никифор сравнивает органы чувственного познания со «слугами», которые подчиняются разуму – «князю».

О зрении, осуществляемом «очима», митрополит пишет: «И видение убо есть чювьственное верно, и его же видить, аще не без ума, то верно видим». Если пользоваться зрением с умом, то оно является одним из наиболее надежных источников познания, чего нельзя сказать о слухе, который «в другаа места истинна, а в другаа места лжа». Размышляя о различии зрения и слуха, мыслитель приходит к следующему гносеологическому заключению: «И подобает яко единому видяшу очима веровати, слуху же не веровати, ни не веровати, но испытанием и судом многом творити слышима: ти тако износити ответ». Следовательно, знание, воспринятое на слух, нуждается в тщательной проверке: лишь после многократного испытания можно сделать вывод об истинности или ложности его.

Дело здесь заключается не только в ограниченности слухового восприятия, но главным образом в том, что познающий субъект, не имея возможности все увидеть непосредственно сам, вынужден пользоваться сведениями, полученными от других людей, на слово, на слух. И если человек сам себя обманывать не будет, то другие люди по различным причинам вполне могут ввести его в заблуждение. В этом заключается основная причина недоверия Никифора к «слуху», понимаемому не как непосредственное личное слуховое восприятие, а как опосредованная информация, передаваемая через звучащую речь. Эти рассуждения древнерусского автора чем-то напоминают мысли Френсиса Бэкона о «идоле рынка» (или площади), порождающем искажения, которые «тягостнее всех» и «проникают в разум вместе со словами и именами»²⁴⁷: Никифор называет ложное мнение «пакостью душевной».

Рассуждая об остальных видах чувственного восприятия, Никифор не углубляется в теоретические размышления, а связывает их с личными качествами князя. Что касается обоняния, он пишет о скромности Мономаха, проявляющейся в ношении простой «сиротской» одежды, лишенной роскоши и благоухания. Рассматривая «вкушение», Никифор сообщает о воздержанности в «брашне и питии», о гостеприимстве князя. Осязание он представляет как щедрость княжеских рук, которые «благодати к всем простирают».

Поведав своему адресату об устройстве человеческой души, автор «Послания» задает риторический вопрос, на который сам же отвечает: «Почто же словеса си прострох и долго рековах? Да

разумеешь, княже мои, яко болю о тебе и яко же телеснии врачеве, оже любять болящаго, то бдять и первую вину недуга пытаются – ти тако творять известно разум недуга». Никифор пытается выступить в роли целителя недугов разума, что вписывается в один из древнейших образов философа как духовного врача, эскулапа разума.

Проблемы психологии и этики ученый грек умело связывает с социальными. Он сравнивает роль разума в душе человеческой с функцией князя, управляющего своими владениями. «Та убо душа седить в главе, ум имущи якоже светлое око в собе, и исполняющи все тело силою своею. Якоже бо ты, княже, седа зде в сей своей земли, воеводами и слугами своими действуещи по всеи земли, и сам ты еси господин и князь». Никифор говорит об ответственности власти, ибо ею обладающие могут большую пользу принести и «велику пакость» учинить. Он напоминает Мономаху о его знатном происхождении, призывает хранить «преданна старые отец» своих и помнить о справедливом правлении страной. Через мыслителей вроде Никифора на Русь проникали элементы высокой греческой философской культуры²⁴⁸.

Одним из самых интересных памятников отечественной литературы XII – начала XIII в. является «Моление» или «Слово» Даниила Заточника, сохранившееся в нескольких списках XVI–XVII вв., где оно носит также названия «Послание» и «Написание». Памятник этот открыт Н.М.Карамзиным и уже более ста пятидесяти лет вызывает непрекращающиеся споры. Некоторые исследователи считают «Слово» и «Моление» двумя редакциями одного текста²⁴⁹, причем вопрос о старшинстве редакции также рассматривается ими различно²⁵⁰. Другие полагают, что «Слово» и «Моление» принадлежат «различным авторам и разным эпохам»²⁵¹. Идет спор и о самом авторе текста. «Одни из исследователей считают его дворянином, другие – дружинником, третьи – холопом, четвертые предполагают, что Даниил вообще не имел устойчивого социального положения»²⁵². Неизвестна и судьба этой яркой личности, некоторые специалисты даже полагают, что перед нами пример псевдонима, литературной мистификации или ложно надписанного сочинения.

Не вдаваясь в полемику по текстологическим вопросам, будем условно считать данное творение одним памятником и обратим внимание прежде всего на его идейное содержание, стилистические особенности и форму выражения мыслей. Начитанность в

сочинениях византийской литературы, острая публицистическая форма, просительный и вместе с тем полный чувства собственного достоинства тон, умелое сочетание серьезности и иронии позволили И.П.Еремину сделать следующий вывод: «По жанру «Моление» напоминает современные ему шуточные послания византийских писателей XII в. Феодора Птохопродрома и Михаила Глики, известных своими просительными письмами из тюрьмы к византийскому императору»²⁵³. С самых первых строк «Моление» читается как «вдохновенный гимн в честь разума и мудрости», «конкретизируясь в десятках афоризмов, пословиц, метких и острых слов»²⁵⁴.

Великолепно начало этого произведения: «Вострубим, братие, яко во златокованная трубы, в разум ума своего и начнем бити серебряныя органы, и возведем мудрости своя... Да разверзу во притчах гадание мое, просвещаю во языцех славу мою. Сердце бо смыслаго укрепляется в телеси его мудростию»²⁵⁵. Последующий анализ текста показывает, что автор его имел широкий кругозор и был сведущ в философской премудрости, хотя он и заявляет с присутствующим для средневекового мыслителя смирением: «Аще есмь не мудр, но в премудрых ризу облачихся».

«Одержим нищетою», Заточник жалуется князю, адресату «Моления», на свое бедственное положение. Вместе с тем он считает, что «в печали обретает человек ум совершен». Антибоярская направленность автора выражена словами: «Лучше бы ми вода пити в дому твоём, нежели мед пити в боярском дворе». Это позволило некоторым исследователям квалифицировать «Моление» как яркий «памятник ранней дворянской публицистики»²⁵⁶, отражающий возникновение идеологии служилого сословия, основы будущего феодального централизованного государства.

Даниил прославляет силу князя, его воинский опыт и организаторские способности: «Дивья за буяном кони паствити, а за добрым князем воевати. Многожды бо безнарядием полци погибают. Видех: велик зверь, а главы не имеет; тако и добрыя полки без добраго князя погибают... Гусли бо строятся персты, а тело основается жилами, а дуб крепится множеством корения; тако и град наш крепится твоею державою».

Мыслитель призывает князя обратить внимание на те деловые качества, которыми он обладает: «Не зри внешняя моя, но зри внутренняя. Аз бо одеянием есмь скуден, но разумом обилен; юн

возраст имею, а стар смыслом. Бых мыслию, яко орел, паряи по воздуху». Заточник не отличается высокой воинской доблестью: «Аще есми на рати не велми храбр, но в словесех крепок». Да это и не нужно мудрецу: «Умен муж не велми бывает на рати храбр, но крепок в замыслех; да тем собирати мудрые». Себя Данииил считает «ратником духа», мыслящей личностью, могущим принести пользу стране, но без поддержки государства он «нищ мудр».

Данииил Заточник выступает как своеобразный представитель средневековой интеллигенции, причем той, которую впоследствии стали называть разночинной. Не случайно В.Г.Белинский, считавший «Моление» образцом «практической философии и ученого красноречия», проникся глубоким сочувствием к его автору: «Кто бы ни был Данииил Заточник, можно заключить не без основания, что это была одна из тех личностей, которые, на беду себе, слишком умны, слишком даровиты, слишком много знают и, не умея прятать от людей свое превосходство, оскорбляют самолюбивую посредственность...»²⁵⁷. Подобное «горе от ума» было не редкостью в трудной судьбе многих русских мыслителей. Важно и то, что «Моление» стало первым памятником в древнерусской литературе, где утверждалась ценность мыслящей человеческой личности не в связи с его сословным положением, а «в зависимости от его личных качеств»²⁵⁸.

«Моление» буквально искрится, переливается как драгоценными камнями яркими афористическими высказываниями, почерпнутыми из святоотеческой литературы, из народной речи и созданными самим автором: «Злато съкрушается огнем, а человек напастьми... Аще кто в печали человека призрит, как студеною водою напоить в знойный день... Птица бо радуется весни, а младенец матери... Очи бо мудрых желают благых, а безумнаго – дому пира. Лепше слышати прение умных, нежели наказания безумных... кому Боголюбове, а мне горе лютое; кому Бело озеро, а мне черней смолы; кому Лаче озеро, а мне на нем седа плачь горький...». Ритмически упорядоченная проза «Моления» местами переходит в поэтические строки. Некоторые афоризмы Заточника вошли в древнерусскую книжность, в частности в сборники сентенций, известные под названием «Пчела». Само «Моление» помещалось нередко в сборники учительного характера наряду с творениями признанных авторитетов²⁵⁹, а его автор предстает как

яркий представитель афористически выраженной мудрости, один из распространенных в отечественной и мировой литературе образов философов²⁶⁰.

Философская мысль, выраженная в ярких и кратких притчах, поучениях, сентенциях, издавна пользовалась большой популярностью у всех народов мира. Остроумные фразы Эзопа, изречения семи мудрецов, гномологии Хрисиппа, многие библейские тексты, популярные в эпоху эллинизма компилятивные сборники подготовили почву для византийских флорилегиев, ставших образцом средневековой афористической литературы. Их история восходит к давним временам древнейших цивилизаций. Такова судьба памятника, сложившегося в VII в. до н. э. в Ассирио-Вавилонии, распространившегося в сирийском, арабском, армянском, греческом, славянском вариантах и получившего в русском переводе название «Повесть об Акире Премудром»²⁶¹.

В древнерусской культуре эта книжная, в основном связанная с переводной литературой, традиция соединилась с устным народным творчеством, сложившимся в дописьменный период. Позднее она дополнилась самобытными идеями древнерусских писателей, проповедников, публицистов. В ее рамках сложилось значительное количество произведений афористически выраженной мысли, характерных не только для письменной культуры, но и творений искусства, изделий народного быта, памятников зодчества, мелкой пластики. Вплоть до недавнего времени в народном творчестве явственно прослеживалось стремление к ярким мыслям, которые могли выражаться в народных пословицах, поговорках, загадках²⁶². В широко распространенном лубке нередко присутствовали остроумные высказывания и назидательные притчи²⁶³. Бывало, что даже такой утилитарный предмет быта, как печь, покрывалась изображениями, а на них были изображены нравоучительные сюжеты с любопытными изречениями. Такова, например, кафельная печь в палатах бояр Романовых Ипатьевского монастыря в Костроме²⁶⁴.

Мы обратимся лишь к памятникам письменности. Изречения мудрых (*voces sapientium*) присутствуют уже в самых ранних творениях переводной и оригинальной литературы.

Особый интерес в этом плане представляют подборки афоризмов, подобные «Стослову» Геннадия, которым пользовался Владимир Мономах. На Руси стали известны «Мудрость

Менандра», «Изречения Исихия и Варнавы», «Параллели» Иоанна Дамаскина, «Разумения единострочные» Григория Богослова и другие источники, в которых отмечается «преобладающее влияние философского элемента»²⁶⁵. Весьма интересны сербские рукописи «Поучение философии» (XIII в.) и «Сказание о премудрости философской» (XIV в.). Для монашествующих была предназначена выборка из творений Нила Синайского, или Нила Философа, называемая в поздней русской рукописи XVI в. «Святого Нила. От притьчь его ко иноком»²⁶⁶. Приведем одно из его изречений: «23. Аще любомудром быти желаеши, не ве(се)лися о красных жития, травны бо ть цвет, яко же осязаеши увядаеть», т. е., если хочешь быть философом, не стремись к удовольствиям жизни, ибо они похожи на цветы в траве, которые тут же увядают, едва их коснешься.

Наиболее широкое распространение среди произведений афористического жанра получила на Руси «Пчела», переведенная с греческого сборника сентенций под тем же названием *Μέλισσα* («Мелисса»). Византийский оригинал был составлен монахом Антонием в XI в. по антологии античных авторов Иоанна Стоейского (V в.) и патристического сборника Максима Исповедника (VII в.). Памятник этот был не только популярен, но и весьма авторитетен. Он вошел в состав июльской книги уже упоминавшегося свода источников XVI в. **Великих Миней Четий** митрополита Макария²⁶⁷. В XVII в. «Пчела» была помещена в перечень «книг почитаемых» наряду с сочинениями признанных авторитетов, содержащимся в «Кирилловой книге»²⁶⁸.

На русский язык переведена «Пчела» в XII–XIII вв., вероятно, в Галицко-Волынской Руси с одной из поздних сокращенных редакций «Мелиссы». Древнейший из сохранившихся пергаменный список XIV в. опубликован В.Семеновым с параллельным греческим текстом²⁶⁹. Насчитывается значительное количество более поздних списков, имеющих во многих хранилищах нашей страны и за рубежом. Списки эти видоизменялись, дополнялись, в том числе мыслями древнерусских авторов, и дошли до нас во многих вариантах.

Самая пространная русская редакция содержит 71 главу с более чем 2500 высказываниями, притчами, описаниями поучительных эпизодов. М.Н.Сперанский выделяет четыре редакции славянской «Пчелы»: русскую, сербскую, болгарскую и названную им «русской 1599 г.», хотя точнее было бы назвать ее украинской,

ибо она была создана в Дерманском монастыре на Волыни независимо от ранних переводов. Дерманская «Пчела» представляет особый интерес тем, что она переведена с печатного издания, которое осуществил швейцарский ученый Конрад Геснер (Цюрих, 1546), и отличается большей полнотой. Это любопытное явление в отечественной литературе, когда начиная с XVI в. создаются памятники письменности на основе печатных изданий.

Название памятника связано с распространенным еще в древнем мире образом «делолюбивой пчелы», которая, перелетая от цветка к цветку, кропотливо собирает нектар. Так и человек, желающий насладиться медом мудрости, должен усердно собирать мысли из разных источников. Этот символический образ приписывался Исократу, афинскому оратору IV в. до н. э., **обращавшемуся к юношам, которые хотят подняться на высоту философского осмысленного бытия: «Якоже бчелу видим по всем садом и зельем летающе, от когождо их полезная приемлюще, такоже и уноши учащесе философи и на высоту мудростью хотяще взити и от всюду лучышая собирають»²⁷⁰.**

Изречения в «Пчеле» подобраны по тематическому принципу: «О мудрости», «О правде», «О мужестве и твердости», «О богатстве и бедности», «О трудолюбии», «Об истине и лжи», «О философии и об учении детей» и т. д. Они могут иметь указание на автора (Сократ, Платон, Эпикур, Соломон, Филон, Иоанн Златоуст), источник (Псалтирь, Евангелие, Апостол), неопределенного мудреца («философ некто», «муж мудрый») или быть без всякого указания на первоисточник. Следует заметить, что некоторые мысли лишь приписываются почитаемым авторитетам (псевдоэпиграфы), многие искажены и переработаны. Тщательный философско-лингвистический анализ «Пчелы» – одна из интересных задач для современной науки, в том числе историко-философской. Некоторые исследователи полагают, что «Пчела» была «самым значительным проводником идей античных авторов»²⁷¹.

Приведем в качестве иллюстрации некоторые из мудрых мыслей, содержащихся в этом философском источнике. Так, Сократу приписывается мысль о необходимости постоянного самосовершенствования человека, образно говоря – возделывания поля души своей: «Се видеv ученика своего селу прилежаща, а учения не брегуща и рече: блюдиcя, друже, да село хотя сделати, а душу

пусту оставиши и неделану». Его же считают автором сентенции о пользе изучения прошлого, которое раскрывает современность: «Егде думаеши, помысли о преже бывших и приложи она к нощеньним, тем бо не явленным, явленная скоро разумеются»²⁷².

Много великолепных изречений посвящено мудрости, знанию, философии. «Ефрем рече: Яко труби збирают воинов на битву, тако и мудрость книжная збирает человека во страх Божий, в сердце премудрость и разум, а на диавола победу»²⁷³. Мудрость ценится выше любого богатства: «Муж мудр, аще и убог, имать бо премудрость в богатства место»²⁷⁴. Философия может служить добру и злу: «Философских догмат сила кроткым оружие бывае к благодеянию и лукавым жало к злобе»²⁷⁵.

В «Пчеле» и близких ей источниках, именуемых «Цветы сельнии» и «Из Пчелы словеса избранная» – представлены также философы условно выделяемого материалистического направления. Например, Демокриту, имя которого было известно на Руси издавна, приписываются следующие мысли: «Мудростно дело, аще минет тя неправда, идущи на тя. Благо душевно ж дело, аще неправде, нашедше на тя, не мстиши ни противишися»²⁷⁶. Известны были и приписываемые Эпикуру изречения, как, например: «Иже страшен является инем, то и сам без страха несть», т. е. тот, кто страшным кажется иным, тот и сам не без страха. Недаром в полном названии этого памятника упоминаются «внешние» (языческие) философы: «Книги Бьчела. Речи и мудрости от Еуагелья и от Апостола, и от святых мужь, и разум внешних философ»²⁷⁷.

Резюмируя вышеизложенное, можно констатировать, что в эпоху Киевской Руси, иногда называемой домонгольской, раннесредневековой, сложилось полисемантическое разнообразие представлений о философах, рассмотренное в общем плане в первой главе. В качестве наиболее известных и почитаемых философов предстают христианские мыслители эпохи патристики – Иустин Мученик, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Августин Блаженный. Высоко ценившиеся за высшую мудрость античные философы Сократ, Платон (именовавшийся «первым» и «верховным»), Аристотель, Демокрит и иные понимались как родоначальники философского знания. За образец православного философа в регионе *Slavia orthodoxa* признавался **Константин-Кирилл, славянский первоучитель**, воплощавший византийский синтез фило-

логии, философии, богословия. Его образ стал доминантным в древнерусской традиции и в значительной степени перешел в новейший европейский период существования отечественной мысли.

Что касается не идеальных образов философов, присутствовавших в древнерусской среде и определяемых по вербальным и невербальным источникам, а реальных представителей отечественной мысли, то их ряд выглядит скромнее. Они, с одной стороны, равняясь на высокие образцы прежних философов, следуют заложенным ими традициям, особенно святоотеческой и византийско-балканской. С другой стороны, в них несомненно наблюдается наряду с быстрым усвоением чужого мыслительного опыта формирование собственного понимания мира, природы и человека. Иларион Киевский, Климент Смолятич, Кирилл Туровский, Даниил Заточник достойно представляют отечественную философскую мысль в период ее становления и первые века существования.

Показателен феномен богословско-философского творчества грека митрополита Никифора, прибывшего из Константинополя в качестве назначенного главы Русской Церкви и своими творениями обогатившего отечественную культуру. Подобных представителей иноземных народов, которые будут приезжать на Русь и становиться русскими мыслителями (что не отрицает их атрибуции как деятелей породившей их иной культуры), будет немало в допетровский период, о чем пойдет речь ниже. Данный факт свидетельствует о плодотворных связях отечественной мысли с зарубежной философией с самого раннего периода. Учиться мудрости и перенимать развитое знание никогда не вредно, как это было в эпоху Киевской Руси, так и в иные, времена.

ГЛАВА III

НОСИТЕЛИ МУДРОСТИ ВО ВРЕМЕНА МОСКОВСКОЙ РУСИ

Раннесредневековая Киевская Русь, представлявшая полицентрическую систему княжеств, враждовавших между собой, вступавших в союзы и, несмотря на региональные различия, составлявших некое единое культурное, политическое, экономическое пространство, была разрушена в результате монгольского нашествия в 1237–1242 гг. По-разному сложилась судьба отдельных древнерусских земель. Южные и западные княжества попали под власть Великого княжества Литовского, переживавшего период своего подъема, а затем, после его унии с Польшей, вышли в состав Речи Посполитой, где и пребывали до XVII–XVIII вв. Они подверглись полонизации и латинизации, что отразилось в языке, обычаях, менталитете украинского и белорусского населения. При условии принятия католицизма, хотя бы в униатской форме, перед образованными представителями преимущественно шляхетского и мещанского сословия открывались возможности получения высшего образования, в том числе философского, в католических университетах Восточной Европы, как в Ягеллонском в Кракове, так в Карловом в Праге, и мы знаем немало подобных примеров.

Отдельной была позиция северных русских земель, находившихся под властью Новгорода и отделившегося от него Пскова. Господин Великий Новгород был хозяином огромных территорий от Балтийского моря до Белого, собирая дань с местного финно-угорского населения и вывоза меха и иные богатства в Северную Европу, с которой он окажется связан Ганзейским союзом. До

основания Санкт-Петербурга Новгород будет исполнять роль своеобразного окна в Европу, откуда приходят различные веяния, в том числе культурного, книжного, мировоззренческого характера. Бывший соперником Киева в домонгольский период, он стал соперником Москвы в последующие века и был подчинен ею в 1478 г. Но дух вольности, близости к Западу, гордости за свое прошлое, осознание своей древности остались в нем на последующие времена. В нем сохранился самый древний на территории современной России храм–собор во имя Софии Премудрости Божией середины XI в., а софийное влияние на книжность, искусство, архитектуру и философскую мысль проступает здесь отчетливее всего.

В наиболее тяжелое положение попали Владимирское, Рязанское, Тверское княжества, став вассалами Золотой Орды. Если Южная и Западная Русь при всех сложностях их подчиненного положения качнулись на весах истории в сторону Европы, то Северо-Восточная Русь качнулась в сторону Азии, ведя сначала борьбу с Золотой Ордой, потом, после ее распада, с Казанским, Астраханским, Сибирским и особенно долго с Крымским ханствами. Чтобы противостоять жесткой военно-политической организации восточного типа, нужно было создать превосходящее соперника более сильное централизованное государство. Учтя печальный опыт феодальной раздробленности и иноземного господства, Московская Русь выстрадала спасительную идею сильного государства, политического, культурного и духовного единства, постепенно превратившись в великую многонациональную евразийскую державу, раскинувшуюся до берегов Тихого океана.

С Востока приходили не только опустошительные набеги и утверждалась тираническая власть. Находясь на краю Великого степного пути из Азии в Европу, Древняя Русь еще в домонгольский период вступала в контакты с кочевыми народами, например, с половцами. Об этом свидетельствует в частности тот факт, что в жилах князей Андрея Боголюбского, Игоря Святославича и Александра Невского текла отчасти и половецкая кровь. После монгольского нашествия влияние Востока усилилось. В этом был и положительный момент, поскольку монголы завоевали многие древнейшие цивилизованные государства, культурные достижения которых со временем попали на Русь, отразившись в языке, быте,

искусстве, архитектуре. Достаточно вспомнить наши златоглавые храмы, так напоминающие восточные сакральные сооружения и так отличающиеся от романской и готической архитектуры Запада.

Ослабевшая в результате восточного нашествия Русь подверглась одновременному удару с Запада. В этой сложной ситуации проявили себя энергичные и разумные правители, которые умело защищали национальные интересы страны. Среди них первое место занимает прославленный полководец, искусный дипломат и умелый политик Александр Невский. О жизни и подвигах князя рассказывается в посвященном ему житии, которое сочетает особенности воинской повести и произведения агиографического жанра²⁷⁸.

В первых же строках жития в качестве смыслоуказующей приводится цитата из Книги Притч, одной из наиболее философичных книг Ветхого Завета: «Но яко же Приточник рече: Въ злохытру душу не внидет премудрость»²⁷⁹. Слова мудрого древнееврейского правителя Соломона, автора Книги Притч (потому он назывался Приточник), настраивают дальнейшее повествование на возвышенный, торжественный, серьезный лад. Глубокая мысль о том, что премудрость не войдет в злую и лукавую душу, созвучна пушкинским строкам из трагедии «Моцарт и Сальери», где утверждается, что «гений и злодейство – две вещи несовместные». Найдется немало скептиков по поводу данного высказывания, которые могут привести совершенно противоположные примеры. Однако осмелимся утверждать, что созидательная, не разрушающая душу, животворящая философия неразрывно связана с высоконравственной позицией мыслящего человека. Эта важная концептуальная установка сложилась в древнерусской культуре и перешла в отечественное новоевропейское сознание, где будет не единожды испытываться на прочность.

Приведенная выше цитата, имеющая большое семантическое значение, помещена в начале жития не случайно, ибо далее древнерусский князь уподобляется библейскому царю Соломону, который достойно представлен в галерее образов великих мудрецов прошлого. Сравнивается также Александр Невский красотой с Иосифом, силой с Самсоном, храбростью с римским полководцем Веспасианом. Обращение к данной этикетной формуле не нужно воспринимать буквально, но следует истолковывать си-

нонимично. Она была привычна для средневекового читателя, в сознании которого обширный набор великих имен прошлого был пошире, нежели у нынешнего поглотителя современной информации. Прославился древнерусский князь и тем, что произнес перед Невской битвой слова, ставшие вечным девизом борцов за правое дело: «Не в силе Бог, а в правде»²⁸⁰. Они заимствованы из псалтирного текста и принадлежат другому древнееврейскому мудрецу и царю Давиду. Через уподобление подобным образам Александр Невский оказывался причастен к той линии развития политической мысли, адепты которой грезили о «философе на троне», правителе, соединяющем власть и мудрость.

Образ Александра Невского, быть может, несколько идеализированной народной молвой и книжной традицией, глубоко вошел в национальное самосознание русского народа. С ним связаны не только защита Отечества в трудное время «злогорького ига», но и грядущее становление, развитие и упрочение Российской державы. Его сын Даниил Александрович стал основателем династии московских князей, его внук Иван Данилович Калита укрепил положение Москвы как центра русских земель, его правнук Дмитрий Иванович Донской одержал знаменитую победу на Куликовом поле. Не случайно Петр I перевез в основанную им северную столицу мощи канонизированного князя, ставшего небесным покровителем Санкт-Петербурга, и основал Александро-Невскую лавру. Можно вспомнить, что в честь древнерусского князя носили свои имена три российских императора. Этот образ дорог болгарам, ибо после Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. они, также испытав чужеземное иго, получили независимость и воздвигли уже в XX в. самый грандиозный храм своей страны во имя благоверного князя, имя которого носил царь-освободитель Александр II.

Его имя было востребовано и в советское время, когда враг вновь надвинулся на наши земли. В прекрасном фильме Сергея Эйзенштейна с музыкой Сергея Прокофьева один из лучших актеров Николай Черкасов создал замечательный образ Александра Невского. В Москве на станции метрополитена «Комсомольская-кольцевая» среди мозаичных изображений отечественных полководцев, созданных рукой и талантом Павла Корина, глубоко чувствовавшего древнерусские истоки нашей культуры, первым

предстает прославленный князь Александр. Его имя не забыто и сегодня, хотя порою некорректно используется в целях, далеких от почитания его возвышенного образа.

Важно подчеркнуть, что в допетровский период развития отечественной мысли политические идеи не формулировались путем создания систематизирующих трактатов, но излагались как бы персонифицирующим путем через образы идеальных правителей вроде Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха, Александра Невского. Их описания, обращенные к ним послания, поветствование о их деяниях ненавязчиво внушали позитивные политические, моральные, эстетические установки в сознание древнерусского человека. Важен практический результат, а не способ воплощения и трансляции концептуального содержания. Развитое абстрактное теоретическое мышление, ставшее доминантным в новоевропейское время и полезное во многих отношениях, не всегда имеет такой же практический эффект. Кроме отрыва от реальности оно чревато многими деформациями, искажениями, субъективными интерпретациями и порою ценно только для тех, кто им занимается как особым видом сочинительства.

Возвращаясь к образу Александра Невского, следует сказать, что он базировался не только на ветхозаветных образцах. Большую роль сыграли представления об античных героях, мыслителях и полководцах, которые проникали подобно именам библейских персонажей через византийское посредничество. Образ непобедимого воителя Александра Невского ассоциировался с образом великого правителя и военначальника Александра Македонского. Об этом свидетельствует следующая запись в рукописи XVII в. с житием князя: «О велицем князе нашем и умнем и кротком мысленем, о храбрее, тезоименнаго царя Александра Макидоньскаго...»²⁸¹. Имя великого мужа античной эпохи было известно древнерусскому читателю по нескольким источникам и прежде всего по переведенной с греческого языка «Александрии». В жизнеописании будущего «миродержца» есть рассказ о его обучении разным наукам, которые осуществляли лучшие воспитатели, «мудростным же словесам» учил его «Аристотель философ». Великий Стагирит взрастил не менее великого вождя народа, который добился грандиозных успехов не только по причине своего личного ума и храбрости, но и благодаря обширным и серьезным

знаниям. Эта пара-связка двух славных имен войдет в древнерусскую традицию. Например, Максим Грек в послании к Ивану Грозному, недавно вступившему на престол, будет указывать на Александра Македонского как «царя велика и преславна», воспитанника знаменитого Аристотеля²⁸².

Весьма популярная в Средние века «Александрия» интересна также тем, что в ней присутствуют ценные сведения об индийских мудрецах-гимнософистах, называемых в древнерусских источниках «рахманами» (от «брахманов», жрецов брахманизма и носителей ведической философии)²⁸³. Показателен диалог Александра, воспитанного в традициях западной философии, и «нагомудрецов», живущих на лоне природы аскетов. Они упрекают его в стремлении к мировому господству, а он отвечает им, что такова его судьба, ибо все «от вышняго промысла строится». В этом же тексте содержатся обличения эпикурейцев, стоиков и перипатетиков со стороны «рахманов». В русифицированной версии глава восточных мудрецов Дандам назван «игуменом», а его единомышленники описываются как монашеское братство.

В данном сочинении и апокрифическом «Хождении Зосимы к рахманам» описывались благочестивые люди, проживающие далеко на Востоке. С древнеиндийской мудростью знакомились на Руси по «Повести о Варлааме и Иоасафе». Этот весьма популярный памятник представляет собой христианизированную версию об основателе буддийской религии принце Гаутаме. Существовали и другие источники, доносившие до древнерусского читателя идеи, образы, имена восточной мудрости, в чем проявилось положительное значение влияния Востока на отечественную культуру.

Расцвет русской культуры в конце XIV–XV в. связан не только с экономическим и политическим развитием страны, с ростом народного сопротивления, с победоносной Куликовской битвой, но и с выделяемым рядом исследователей «вторым южнославянским влиянием» этого периода, которое проявилось в литературе, языке, живописи, мышлении²⁸⁴. Оно связывается Д.С.Лихачевым с проникновением исихазма и элементов Предвозрождения на русскую почву, которые породили новое видение мира, усилили интерес к человеческой индивидуальности, к психологии творчества, стимулировали совершенствование как отдельной личности, так и общественных отношений в целом. Наряду с южнославянским на

Русь оказывало воздействие и византийское влияние. Греки, сербы, болгары искали в России новую родину, особенно после покорения Балкан и разгрома Византийской империи турецкими завоевателями к середине XV в. Исследователи отмечают и обратное воздействие российской государственности и культуры на жизнь балканских народов²⁸⁵, начавшееся ранее, продолжавшееся в рассматриваемый период, значительно возросшее в XVII и последующих столетиях и в конечном счете приведшее к национальному их возрождению.

В философском плане наибольший интерес представляет влияние исихазма на русскую культуру и мышление XIV–XV вв. **Исихазм** (от греческого ἡσυχία – покой, безмолвие) понимается в широком смысле как аскетическое учение о внутренней духовной сосредоточенности с помощью определенных приемов медитации, разработанное раннехристианскими отшельниками IV–VII вв. (Макарий Египетский, Иоанн Лествичник и пр.). В более узком смысле исихазм интерпретируется как возникшее в XIV в. на **Афоне** и теоретически наиболее разработанное Григорием Паламой религиозно-философское учение о «Фаворском свете». Для обозначения последнего иногда используется термин **паламизм**²⁸⁶.

Один из авторитетных специалистов по исихазму американский исследователь И.Мейендорф в полемике по различным интерпретациям этого духовного течения еще более детализирует значение термина. Он выделяет 4 смысловых значения исихазма, которые предстают как: 1) идеал индивидуального отшельничества раннехристианских анахоретов в духе Евагрия Понтика; 2) психосоматический метод самоуглубленной медитации с постоянным творением Иисусовой молитвы; 3) система богословско-философских понятий, разработанных Паламой в полемике с Варлаамом Калабрийским; 4) т. н. «политический исихазм» как социальная и культурная программа, проводившаяся византийскими деятелями и широко распространившаяся в славянских странах. Все эти понимания тесно взаимосвязаны, они допускали «разнообразие практических выражений, начиная с полного ухода от мира по примеру древнеегипетских пустынников и в соответствии с наставлениями Евагрия Понтика и Макария Египетского и кончая активным богословско-полемическим писательством и весьма влиятельным вмешательством в общественные и междуна-

родные дела»²⁸⁷. Этот же автор рассматривает исихазм на широком историко-культурном фоне, сравнивая его, в частности, с индийской йогой²⁸⁸.

Петербургский исследователь Г.М.Прохоров в ряде публикаций рассматривает важное значение исихазма для русской культуры. Первоначально исихастские идеи стали проникать на русскую почву при общерусском митрополите Феогносте (1328–1353), обрусевшем греке. Они же просматриваются в учении о «мысленном рае», во вновь введенном Чине православия, шесть новых пунктов которого «коротко формулируют все основные философско-богословские положения исихастов»²⁸⁹. Практика исихазма тесно связана с деятельностью преподобного Сергия Радонежского и его учеников-молчальников. Философская мысль на Руси этого времени понимается автором, как «русская рецензия» единой для христианской Восточной Европы философской системы. Широкий диапазон влияния исихазма проявился в распространении философско-богословской литературы (сочинения Дионисия Ареопагита, Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника, «Диоптры» Филиппа Пустынника и пр.), в монашеской практике «умной молитвы» и «умного делания», в расцвете художественного творчества²⁹⁰. Следует заметить, что философские аспекты исихазма рассматривались рядом философов, в частности А.Ф.Лосевым²⁹¹. Анализируются и течения, противоположные исихазму²⁹².

Важное значение для формирования новых представлений о мире и человеке имеет распространение на Руси сочинений, связываемых с именем Дионисия Ареопагита. В 1371 г. сербский инок Исая завершил свой труд по переводу на славянский язык корпуса сочинений, приписываемых Дионисию Ареопагиту, с комментариями к ним Максима Исповедника, предпослав им свое предисловие²⁹³. Сохранилось несколько списков этого фундаментального труда, ставшего одним из основных философско-богословских источников для всей Европы в Средние века. Один из них выполнен рукою митрополита Киприана²⁹⁴, а всего насчитывается более 60 списков XIV–XIX вв.²⁹⁵ Об интересе к сочинениям Ареопагита свидетельствует то, что в 1675 г. монах московского Чудова монастыря Евфимий заново перевел корпус его сочинений (этот перевод хранится в ГИМ), а в 1787 г. вышли две книги Ареопагита уже

в третьем славянском переводе. Указанный корпус включает сочинения «О небесной иерархии», «О божественных именах», «О церковной иерархии», «О таинственном богословии» и 10 посланий к разным лицам²⁹⁶.

Сочинения Дионисия Ареопагита имеют отношение и к теме Софии Премудрости, к ее образу, выраженному средствами средневековой живописи. Г.М.Прохоров опубликовал послание Дионисия Титу-иерарху о сокровенном смысле образа по сербской рукописи сер. XIV в. (РНБ, собр. А.Ф.Гильфердинга, № 46), дав при этом параллельный русский перевод²⁹⁷.

Исихазм придал философскую глубину древнерусскому искусству²⁹⁸. Особенно это видно на примере творчества Андрея Рублева (ок. 1360–1430). В массе исследований о гениальном русском живописце есть попытки вскрыть связь идей Рублева с идейным наследием Сергия Радонежского, с влиянием развитой эллинской эстетики, с тонким анализом поэтики древнерусской иконописи²⁹⁹. Анализу философско-мировоззренческого содержания произведений Андрея Рублева посвятил свое монографическое исследование В.А.Плугин³⁰⁰.

Андрей Рублев, так же как его предшественник Феофан Грек, был не просто иконописцем, но и видным мыслителем, в художественной форме выражавшим глубокие философские идеи, недаром его считали «всех превосходяща в мудрости зельне». Рублевская интерпретация тринитарности мироздания не менее важна для истории мышления, чем гегелевская триада или кантовская трихотомия. В его иконе «Преображение» из иконостаса Благовещенского собора в Московском Кремле традиционный сюжет наполняется новым содержанием. Расположенные внизу композиции фигуры апостолов представлены «самоуглубленными, сосредоточенными, как бы созерцающими свет внутри самих себя», фаворское сияние пронизывает всю картину, вместо резкого контраста духа и материи проступает просветленный образ телесной плоти, гармонии небесного и земного³⁰¹. Зримая реальность чудесного события проступает в другой иконе из того же чина – «Воскрешении Лазаря»; философское осмысление жизни и смерти, вечного и преходящего, воскресающего и воскресаемого пронизывает рублевскую трактовку канонического сюжета³⁰².

Также философичны рублевские размышления на темы «Входа в Иерусалим», «Сшествия во ад», «Тайной вечери» и других традиционных сюжетов. Целостные композиции в грандиозных иконостасах, фресковых росписях создают величественную картину видения мира, изображенную средствами средневековой живописи. «Созданный Рублевым иконостас Успенского собора во Владимире сконцентрировал достижения философско-политической мысли его времени и открыл новую главу в истории иконостаса»³⁰³. Многоярусный высокий иконостас – порождение русской самобытной культуры, он имеет свою сложную историю, в ходе которой сложилась его устойчивая композиция, состоящая из трех, пяти и более ярусов, каждый из которых отражал пласт мировой истории, начиная от праотцов, пророков и кончая местным чином. Следует заметить, что древнерусская живопись как философский источник еще мало изучена, хотя в древнерусской культуре она занимала видное место, где «иконописец должен был путем использования условных приемов находить способы непосредственной передачи философии художественными средствами»³⁰⁴.

Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию. Крупнейшим мыслителем, применившим теорию исихазма к практике аскетического жития был Нил Сорский (ок. 1433–1508), в миру Николай Майков³⁰⁵. Выходец из служилой московской семьи, он рано постригся в иноки Кирилло-Белозерского монастыря на Севере Руси, славившегося своим строгим уставом и богатой библиотекой, начало которой положил сам основатель монастыря – известный культурный деятель Кирилл Белозерский (1337–1427). Несколько лет Нил провел на православном Востоке, посетив Палестину, Константинополь и Афон, где познакомился с учением исихастов. По возвращении он основал скит на р. Соре близ Кирилло-Белозерского монастыря, став духовным вождем нестяжателей, полемизировавших с иосифлянами по поводу монастырского землевладения. Как идеолог нестяжателей, он считал, что монахи должны жить своим трудом, главное их занятие – духовное самосовершенствование, стремление к моральной чистоте, к глубокому познанию тайн человеческой психики с целью изучения возможности управлять ею. Нил Сорский оказал большое влияние на духовную культуру Руси XV–XVI вв., был канонизирован. Вассиан Патрикеев, Матвей Башкин, Феодосий Косой, Андрей

Курбский и многие другие почитали его за мудрого учителя жизни, высокого авторитета в делах познания человеческой личности. Владимир Соловьев считал, что Нил выдвигал «на первый план значение личности»³⁰⁶. Подобно Нилу Синайскому, он входит в плеяду аскетических мудрецов, почитавшихся на Руси.

Дореволюционный исследователь А.С.Архангельский считал Нила Сорского автором 12 сочинений и 5 отрывков³⁰⁷. Это мнение было оспорено М.С.Боровковой-Майковой, Я.С.Лурье, Г.М.Прохоровым и иными специалистами. Бесспорно принадлежащими Нилу сейчас считают монастырский Устав, Предание, Завещание, три отдельных послания Вассиану Патрикееву, Гурию Тушину, Герману Подольному и ряд фрагментов. Некоторые из приписываемых Нилу сочинений являются переводными с греческого, возможно принадлежащими ему³⁰⁸. Г.М.Прохоров по некоторым спискам нач. XVI в. выделил первоначальное ядро сочинений Нила Сорского, составленное при жизни подвижника скорее всего им самим³⁰⁹.

Самое крупное и содержательное творение Нила Сорского – Устав, называемый иногда Большим в отличие от Предания, или Малого Устава³¹⁰. Это ценнейший источник отечественной философской, этической и психологической мысли³¹¹. Он начинается с предисловия «От писании святых отец мысленем делании, что ради нужно сие и како подобает тщатися о сем», в котором мыслитель приводит размышления почитаемых авторитетов (Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и др.) о «делании сердечном и мысленом блюдении, и умном хранении различными беседами». Главная мысль предисловия – «от сердца исходят помышления зла и сквернят человека» и потому борьбу со злом нужно начинать с очищения своего сознания: «внутренняя съсуда научивша очищати». Невидимая «мысленая брань» потрясает все существо человека, нужно стремиться хранить ум как «око душевное», постоянно пребывать в «мудровании» и «рассуждении духовном». Внешние поступки, или «телесное делание», есть «лист точию», а внутренние свершения, или «умное делание», подлинно плодоносно – «плод есть».

За предисловием следует «Сказание главам», где перечисляются названия одиннадцати глав основного текста. Первая глава называется «О различии еже на нас мысленна брани, победы и побеждения, и еще тщаливно противися страстем». В ней приво-

дится тонкий психологический анализ возникновения страстей в душе человека. Нил Сорский выделяет пять стадий формирования страсти. «Прилог» – первоначальное впечатление, возникающее в душе независимо от желания человека как «образ прилучившагося, новоявленне въ сердце вносим, и уму объявляющесея»; оно этически нейтрально, ибо «безгрешно и ни похвалу имуще, ни укор». Следующая стадия – «сѣчетание», на уровне которого возникает заинтересованность в данном образе, мысли, чувстве; это «приятие помыслу», мысленное в нем «сѣбеседование» уже зависит от воли человека и оно «не всяко безгрешно».

Третья стадия называется «сложение» как начало стремления, увлечения, привязанности – «приклонение съластно души къ явльшемуся помыслу или образу». Затем следует «пленение» как подчинение уже внедрившемуся в сознание образу «егда пленен будет ум помыслы». Если же «пленение» из временного, эпизодического становится постоянным, всепоглощающим, неотделимым от натуры человека, то наступает заключительная стадия – «страсть», «обуревающе присно» и «аще хоцет, аще не хоцет, побежастеся от неа мыслене».

Применительно к монашеской практике Нил Сорский указывает, ссылаясь на Исихия Иерусалимского, четыре противоборства страстям: (1) «прилоги блюсти» (отсечение на начальном этапе); (2) «сердце имети глубоче, молчаше от всякого помысла, и молитсея» (внутренняя сосредоточенность духа, не допускающего внешнего воздействия); (3) «Господа Исуса Христа на помощь призывати» (повторение защитительных молитв, в особенности Иисусовой); (4) «память смертную имети» (размышления о быстротечности земного бытия). В соответствии с исихастской медитацией он дает, как бы сейчас выразились, психотерапевтические советы: «держати дыхание», «молчати», «воздыхати». К этому добавляются и традиционные аскетические рекомендации: «аще кто тело здраво имать, утомляти подобает его постом и бдением и деланием трудным, аще поклоны или рукоделие съ трудом подобает творити», ибо безделье и пресыщение – источники многих пороков.

В пятой главе Нил Сорский рассматривает учение Нила Синайского о восьми пороках, порождаемых дурными страстями: чревоугодии, блуде, сребролюбии, гневе, печали, унынии, тщеславии, гордости. Восемью порочным страстям должно противопо-

ставить восемь добродетелей: пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, веру, терпение, скромность, смирение. Сочинение «О восьми помыслах» Синаита было весьма популярно на Руси.

Обращается Нил Сорский и к авторитету внешней мудрости. Ссылаясь на Исаака Сирина, он в восьмой главе пишет, что не только предания отцов церкви, но и «внешний устав любомудриа» (правила светских философов) напоминают нам о мимолетности земного существования. В заключительной одиннадцатой главе словами Василия Великого он призывает философски испытывать действие всех причин, без чего и добро может претворится во зло, если им пользоваться без чувства времени и меры: «всех действующих мудрованию предваряти, без мудрования бо и доброе на злобу бывает ради безвременства и безмерна».

Как отметил А.С.Архангельский, «цель иноческих стремлений Нила Сорского – не умерщвление плоти, а внутреннее, нравственное самосовершенствование; почва монашеских подвигов – не плоть инока, а его мысль и сердце»³¹². Высокий уровень мышления Нила Сорского объясняется и его знанием патристической литературы. Пятая глава Устава близка сочинению «De coenobiorum Institutis» Иоанна Кассиана Римлянина, основателя монашества в Галлии IV–V вв. Учение о стадиях страстей взято из творения Иоанна Лествичника «Κλίμαξ» («Лествица»), где рассматриваются 6 стадий становления аффектов в душе человека (опущена одна степень – πάλη – борьба).

Среди сочинений, близких перу Нила Сорского, есть фрагмент с весьма характерным для монашеской литературы сюжетом. Не останавливаясь на вопросе о подлинности его атрибуции русскому автору (как полагает М.С.Боровкова-Майкова), приведем текст как яркий образец средневековой философской притчи о траве, исцеляющей грехи. «От старчества. Прииде мних некто ко врачу и рече: есть ли у тебя былие, врачующее грехи. Отвеща врачь и рече: есть, прииди, возми корень послушания и листвие терпения и цветы чистота добрых дел, изотри в котле безмолвие и всей в решете расьсуждение и всыпли в горшок смирение и прилей воды от слезь молитвенных, подьгнети огнемь Божественный любви, покрыи милостию; егда упарится, устуди братолюбием и вкушая со лжицею покаянием и будещи здравь»³¹³. Подобное «душеврачующее зелие» и предлагала монашеская практика.

Как к признанному авторитету обращались к Нилу Сорскому его современники. Он укрепляет дух насильно постриженного Вассиана Патрикеева: «Радуйся, гряди на почесть вышняго звания, иже в небеснем отечествии подвизавшихся щадимоя». В послании Гурию Тушину он призывает своего адресата «духовне мудрствовать» и внимательно относиться к читаемым книгам, ибо не все из них истинные. Искренне и по-братски утешает и просвещает Нил близкого ему инока Германа Подольного: «Сего ради и слово подвигох к тебе, съветуя в благо, яко своей души: како сам тщуся делати, тако и тебе беседувах»³¹⁴.

О традициях «умного делания» после кончины подвижника свидетельствует «Повесть о Нило-Сорском ските», помещенная в сборнике с сочинениями мыслителя и произведениями келейной монашеской литературы. В этом произведении неизвестного автора содержится описание жизни в основанном Нилом Сорским скиту: строгое затворничество, кельи укрыты в лесу, принимаются только грамотные послушники с последующим испытанием. В похвале основателю подчеркивается, что он ничем не ниже был великих подвижников прошлого, в том числе в «мудрости духовной» и в «словесной премудрости». Приводятся также некоторые биографические сведения и то, что погребен подвижник под скитской церковью Иоанна Предтечи³¹⁵.

Творческое наследие Нила Сорского вызывает интерес не только отечественных, но и зарубежных исследователей. В частности, немецкий славист Ф. фон Лилиенфельд посвятила русскому мыслителю свою докторскую диссертацию, опубликованную затем в виде монографии, а также ряд статей³¹⁶.

К середине XVI в. в Болгарии был осуществлен перевод на славянский язык «Диоптры» Филиппа Пустынника, византийского автора XI в.³¹⁷. Этот памятник представляет собой диалог Души и Плоти, изложенный в греческом оригинале стихами, а в славянском буквальном переводе – прозой³¹⁸. В «Диоптре» заключена своеобразная философско-антропологическая концепция человека, вызвавшая интерес к ней со стороны исихастских кругов, в среде которых очевидно и был осуществлен перевод на славянский язык. Австрийский специалист Х.Миклас в своем диссертационном исследовании перечисляет свыше пятидесяти греческих и более 160 славянских, преимущественно русских, списков «Диоптры»,

что свидетельствует о большой популярности данного произведения³¹⁹. Смело можно сказать, что ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составлявших древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке, как «Диоптра»³²⁰.

По своей структуре «Диоптра» состоит из трех предисловий (Михаила Пселла, Константина Ивеста, самого автора), Плача инока в 370 стихов и Диалога Души и Плоти, разделяемого на пять частей, в каждой из которых более 1000 стихов³²¹. В ее содержании кроме патристических идей просматриваются мысли дохристианских авторов, в которых проступает своеобразная реабилитация телесного начала в человеке, что позволило М.В.Безобразовой усмотреть здесь элементы материализма, восходящего к языческой философии³²². Неортодоксальность источника отметил М.В.Соколов³²³.

Рассмотрим некоторые из основных идей, содержащихся в этом ценном философском источнике. Антропоцентризм автора согласуется с библейским представлением о миротворении: «Мир душа ради создан бысть убо весь, а не душа ради создана бысть». Человек как венец творения явил собой гармоничное сочетание духа и плоти – «божествена некая вещь бяше человеческое естество». Только в человеке проступает духовное начало, что возвышает его над всеми тварями, с одной стороны, а с другой стороны, делает его сущность и существование двойственными, дуалистичными, противоречивыми: «Един точию человек от сугуба сущства съставлен бысть..., тело от дольняго, душа же от горняго». Отсюда и возникает «прение», «стяжание», «брань» Души и Тела. И чтобы сохранить равновесие человеческого естества, они как два противоположных начала, составляющих противоречивое единство, должны вести постоянный диалог.

В этом диалоге содержится много интереснейших идей. Например, мысль о том, где пребывает ум. Плоть высказывается: «Аристотель мудрый и с ним Ипократ в сердци глаголют уму пребывание имети. Галин же не тако, но в главней моззе. Ниський же Григорий не согласует к сим, но спротив глаголеть к ним, и инако научает, глаголеть бо бестелесному неописану быти: не местным описаньем бестелесное естество, и телесными некими частми ум не держиться, но во всем убо телеси проходя, на сущих сдравых органех телеси, удех всех телесных, действует свое». Здесь про-

ступает многообразие концепций: Аристотель и Гиппократ считают местонахождением ума сердце, Гален – мозг, наиболее пространно цитируемый Григорий Нисский говорит о невозможности телесного описания того, что является бестелесным и что проявляет свое действие по всем органам человека.

Немало рассуждений содержится в «Диоптре» касательно классического учения о стихиях. В 5-м слове говорится о четырех «составах», из которых созданы мир (макрокосм) и человек (микрокосм). В некоторых рукописях приводятся схемы соотношения первоэлементов и первокачеств (сухое, влажное, горячее, холодное), представляющие разделенный на четыре сектора круг с вписанными в него названиями стихий и их соединений³²⁴.

В XV в. возникает русская редакция одного из популярных в мировой литературе памятников – басенного цикла о животных, возникшего в Индии в IV в. до н. э. и получившего название «Панчатантра» (Пятикнижие)³²⁵. Арабский перевод этого памятника называется «Калила и Димна»³²⁶, к нему восходят две европейские версии – греческая и латинская, первая получила название «Стефанит и Ихнилат», а вторая – «Наставление человеческой жизни». В XIII в. был осуществлен южнославянский перевод греческого текста³²⁷. К XV в. относят три древнейших русских списка: Синодальный, Рогожский и Троицкий³²⁸.

Содержание книги представляет пять поучительных притч – басен, которые рассказывает мудрец-брахман царю Амаршакти. Это своего рода «княжеское зеркало», мудрое наставление правителю. Как пишется в русском списке: «Царь индейский выпрашивал некоего от своих философов, глаголя: “Хощу, яко да притчею покажеш ми, како лукавый муж льстивый, посреде себе вложив, в вражду предлагае еже посреде неких составленную любов же и дружбу?”» В первой книге рассказывается о разрушенной дружбе, во второй – о верной, в третьей – о войне, а четвертой – о коварстве, в пятой – о безрассудных поступках.

Особенно интересен Синодальный список, который содержит много вставок неизвестного русского автора. А.С.Орлов заметил, что «в этих изречениях видна рука аскета той иноческой школы «безмолвников» (исихастов), представителем которой на Руси XV–XVI вв. был Нил Сорский»³²⁹. Я.С.Лурье усматривает здесь руку Иосифа Волоцкого или его сторонников. В любом случае рус-

ская доработка переводного текста представляет немалый интерес для историка общественной и философской мысли феодального периода, она же лишний раз напоминает о творческом подходе к переводной литературе в Средние века.

Приведем некоторые интерполяции русского автора по Синодальному списку XV в. (они отмечены припиской на полях: «инога»). Вот пример изречения о вреде стяжательства: «Или яко же червь снедает древо, сице и се душу. Аще бо и богатство притяжится, и в худо будет попечение его, не от сих же подасться, иде же подобаесть, нищ и имею таковае богатство во истину вменяется и повинен есть всякой погибели». О тучном пресытившемся тельце автор назидательно замечает: «Зри, о иноче, и бегай таковыя пища». О несправедливой оценке благих дел: «Великаа убо честь мала есть в очию безумнаго». О непрестанном восхождении по пути добродетели: «Яко же и лествицею от долних совьсходити, сице и сам к высоте добродетели от малых в великаа предспевати». Эти изречения хорошо дополняют многочисленные сентенции основного текста.

Еще большей переработке подвергается «Стефанит и Ихнилат» в последующее время. Обилие изречений, затемняющее сюжетную линию, приводит к тому, что памятник воспринимался как учительное произведение, составленное из ряда притч. Составители XVIII в. из старообрядческой среды перегруппировали текст, придав ему новую композицию: басни о животных убрали в конец, а главную часть сделали сборником философских притч³³⁰. В одном из двух составителей О.П.Лихачевой удалось установить выговского писателя – старообрядца Мануила Петрова (1691–1758).

В этот текст внесены особые акцентировки, местами несколько иное понимание смысла притч, реминисценции из старообрядческой жизни. Так возникла еще одна редакция памятника. Заканчивается список любопытным антропологическим сюжетом – «Притчей о утробе человекей», в которой отдельные части тела человеческого, выполняющие полезные функции (язык излагает мысли, уши внимают речам, руки трудятся, ноги носят тело), возмутившись сначала чревом, которое ничего не делает, лишь поглощает пищу, приходят к выводу о его пользе, ибо без питания чрева все органы ослабевают и «быша безделни и недвижими». Отсюда же следует и социальный вывод: «имение бога-

тых на ползу нищим суть», т. е. накапливаемое частью общества богатство служит на пользу всем, в том числе бедным, особенно в трудные годы.

Диалогическая форма «стязания», «прения», «беседования» весьма характерна для средневековой литературы. Она отражает антидогматический характер ищущей, вопрошающей, стремящейся познать истину мысли. Показательна в этом отношении творческая история переводного памятника «Прение живота со смертию», в диалогической форме повествующая об извечном философском споре жизни и смерти³³¹.

В конце XV в. живший в Любеке типограф Бартоломей Готан приезжает в Новгород и привозит с собой издание на немецком языке весьма популярного в Европе сочинения «Dialogus Mortis cum Homine»³³². Оно отражало эсхатологические настроения конца века, когда приближался 1492 г., бывший 7000-м от «сотворения мира». Ожидался конец света, новый всемирный потоп, неведомые грозные события. Тема жизни и смерти обрела напряженное звучание, в том числе на Руси. Почва для усвоения философского диалога двух противоположных мировых начал была, таким образом, хорошо подготовлена. Переведенный в конце XV в., он затем под различными названиями широко распространился в русской среде. Сейчас известно свыше 130 списков восьми редакций этого памятника, переписывавшегося и дополнявшегося вплоть до XIX в. Его притчевый мировоззренческий характер отмечался еще дореволюционными исследователями³³³.

Первая редакция памятника имеет пространное название «Престрашнейша всем смерть есть. Аристотеля в 3 книзе Етикорум. Двоесловие живота и смерти, сиречь стяжание животу с смертию». Завершается текст изречением Августина о свободной душе человека, живущего с чистой совестью и не боящегося Страшного суда: «О коли живот свободен, где съвесть чиста, где без страхования смерть ждетя с сладостию, и приемлетя с радостию». В поздних списках имена Аристотеля и Августина исчезают, хотя их мысли в трансформированном виде остаются. В диалоге участвуют жизнь в образе гордого рыцаря и смерть в облики страшного зверя. Смелый рыцарь не боится сначала косы смерти, затем проникается ужасом и наконец прозревает перед ее неумолимым лицом. Это своеобразное «экзистенциаль-

ное потрясение» перед неизбежностью смерти заставляет его отделиться от прежнего легкомысленного и самоуверенного отношения к бытию.

Позднее первоначальный краткий текст начинает русифицироваться и значительно видоизменяться. Вместо рыцаря появляется «воин удалец», ездящий подобно былинному богатырю «по чистому полю и роздолью высокому». Вместо пап, цесарей, кардиналов, которых косит смерть, – цари, князья, святители, богатые, нищие – «до всякого возраста всех человек мужеска пола и женска». Вводятся фигуры библейских персонажей Самсона, Давида и Соломона, греческого полководца Александра Македонского, Акира Премудрого – всех их не пощадила смерть. В отдельных редакциях добавляются напряженно-эмоциональные вставки, составленные в традициях древнерусских плачей: «Ох нам, братия моя милая, велия на нас беда смерть: вчера бяше с нами друг наш, пия и веселяся, а ныне во гробе лежит от всех уединен. Где его красота и мудрость, где его слава и богатство, где его кони борзья, где его многоценныя светлыя ризы, где его пирове и веселие з гуслими и с сопельми, пия медвяныя чаши до полунощи и веселяся? Где отец и мати, где братия и сестры, где его друзия искренний? Где его полаты каменя? Но все оставил, токмо взя от богатства своего срачицу и саван, и то изгнило, лежит во гробе».

До глубокого философского обобщения поднимается неизвестный русский автор, восклицающий в тексте (по редакции Синодика): «Зри, человеце, телеси своего красоту: где слава и богатство, где красота и мудрости, где пиры и веселие? Наги изыдохом от чрева матери своея с плачем в мир, от мира же печального с плачем во гроб: зачало и конец плачь. Дивно, како вси шествуем равным образом от тмы на свет, от света же во тму: вся приемлет смерть, вся тлит ад, вся покрывает гроб – богата и убога, стара и млада». Много подобных мыслей содержится в русских редакциях памятника.

В середине XVI в. в Иосифо-Волоколамском монастыре переводится польский памятник, типологически близкий к рассмотренному и образующий в дальнейшем в их совместной истории цикл русских сочинений на тему спора жизни и смерти³³⁴. Русская редакция польского текста носит название «Сказание о смерти некоего мистра великаго сиречь философа». Завершается она под-

боркой изречений Иоанна Златоуста, Филона (из «Пчелы») и греческого философа Клитарха. Последнее из них звучит так: «Душо имей яко же воеводу, а тело яко воина, и промысли, абы воин воеводе покорился, а не воевода воину. Душа мудраго прильпнет к Богу, души смерть не погубит, но злое житие». Не смерть страшна, а порочная, бесцельная, никчемная жизнь – таков лейтмотив цикла древнерусских сочинений о споре жизни и смерти. Интересен в данном контексте образ «магистра-философа» как толкователя экзистенциальной темы борьбы жизни и смерти.

Приезд Бартоломея Готана в Новгород в конце XV в. был не случаен. В этот период вокруг новгородского архиепископа Геннадия (Гонозова), одного из крупных деятелей отечественной культуры того периода, создается литературно-переводческий кружок, приглашаются специалисты с Запада. Целью подобного предприятия было сокрушение еретических учений и создание полного славянского перевода Библии, который не был еще к тому времени осуществлен. Для этой цели пришлось сделать ряд переводов не только с греческого, но с латинского, древнееврейского и даже немецкого языков³³⁵. Создание полного славянского переложения Библии было не менее значительным событием в культурной жизни России, чем перевод на немецкий, осуществленный в начале XVI в. Лютером, для истории немецкой культуры³³⁶. Один из участников геннадиевского кружка доминиканский монах Вениамин является автором полемического сочинения «Собрание на лихоимцев», в котором проводится идея о равенстве всех христиан, что в условиях религиозной вражды в конфессионально расколотой Европе было прогрессивной идеей: «Мы же христиане – греци, русь и латини, в них же века скончание прииде, иже под временем благодати рождени есмы и благодатью духовною прерождени, да правда наша преизобилует паче правды фарисейския и книжник...»³³⁷.

Среди деятелей, группировавшихся вокруг Геннадия, было немало русских специалистов. Одним из наиболее одаренных являлся Дмитрий Герасимов, будущий сподвижник Максима Грека. Он был участником посольств в Европу, знал греческий, немецкий, итальянский и особенно хорошо латинский язык, что позволило ему впоследствии перевести известную латинскую грамматику Доната и фундаментальный философско-богословский труд

«Толковую Псалтирь» Брунона Вюрцбургского³³⁸. В целом можно сказать, что связи России с Западной Европой становятся все более тесными, особенно после падения Византии и завоевания турками Балкан³³⁹.

В XV в. расширяется культурный, исторический и политический кругозор русских людей, причем не только в сторону Запада, но и Востока. Об этом свидетельствуют памятники, связанные с путешествиями в различные страны, называвшиеся «хождениями» или «хожениями»³⁴⁰. Среди цикла повестей о русском посольстве на Ферраро-Флорентийский собор, ставившем целью унию католической и православной церквей, наиболее ценным источником является «Хождение во Флоренцию»³⁴¹. Самым же оригинальным сочинением данного жанра следует назвать знаменитое «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, научное издание которого вышло в серии «Литературные памятники»³⁴².

Памятник чрезвычайно насыщен разнообразной информацией, требующей тщательного анализа. Обратим внимание на историко-культурные сведения. В Баку путешественник отметил «огнь горить неугасимый» (горящие выходы природного газа, бывшие святилищами в зороастрийском и других культах). Под Тегераном он видел руины г. Рея, по шиитскому преданию связанные с убийством Хусейна, внука пророка Мухаммеда, и присутствовал на мистериях шиитов. Он различает «бесермен» (мусульман) и «индеян» (индуистов). Афанасий описывает храмовый комплекс Парвати, многообразие индийских культов: «а вер в Индеи всех 80 и 4». Он избежал насильственного обращения в ислам, но после разговора с мусульманином Меликом, обвинившем его в том, что он ни мусульманин, ни христианин, он горестно задумался: «Аз же во многыя помышления впадох и рекох себе: Горе мне, океанному, яко от пути истиннаго заблудихся и пути не знаю уже сам пойду». Религиозное сомнение сродни философскому, оно, с одной стороны, лишает привычной уверенности в исповедуемых основах, с другой же, заставляет задуматься о иных типах мировоззрения и культуры, что ведет к плюрализму мышления.

Будучи оторван от родной почвы, он сближается с мусульманами, перенимает их обычаи, слова, верования. Некоторые исследователи склонны считать даже, что он принял ислам подобно западным востоковедам и разведчикам колониального периода³⁴³.

Сохранив в глубине души православную веру, Афанасий вместе с тем считает, что для путешествующих по Востоку следует «оставить веру свою на Руси» и почитать Мухаммеда. В памятнике немало мест, где текст написан по-тюркски и по-персидски русскими буквами: «Момет дени парна» (Мухаммедова вера им годится); «Иса рух оало» (Иисус дух Божий) и пр. И дело здесь не только во внешней веротерпимости, но и в определенном признании чужой идеологии как отвечающей традициям и нравам иных народов. Особенно это заметно в отношениях Афанасия с индустами.

Сравнивая чужие земли и царящие там порядки с Русью, он, с одной стороны, тоскует по Отчизне и жаждет вернуться, а с другой, признает, что на его родине много несправедливости: «Пусть устоится Русская земля, а то мало в ней справедливости». Причем данная фраза дана не по-русски: «Урุษь ерь абодан болсын; раст кам дарет». Крамольную мысль автор решил укрыть от возможных обвинителей, не понимавших восточных языков. В конце молитвенного обращения за Русскую землю Афанасий произносит: «Олло, Худо, Бог, Данъиры» (слово «Бог» на арабском, персидском, русском, тюркском языках).

«Хождение» Афанасия Никитина вызывает большой интерес не только русского читателя. Оно переведено на ряд европейских языков и хинди, ему посвящена обширная библиография. Афанасий открыл для европейцев Индию раньше Васко да Гамы, хотя его открытие и не имело такого резонанса, как экспедиция португальского мореплавателя. Он был одиночным путешественником и умер в Крыму, не добравшись до Москвы или Твери, где мог бы подробно рассказать о своем знании Индии и других стран Востока. Его судьба напоминает о судьбе многих безвестных русских людей, разными путями попадавших в далекие страны Востока и бесследно исчезавших в их пределах, погибнув или растворившись в массе местных народов. Таким же был и трагический исход множества пленников, увидевшихся с Руси и продававшихся на невольничьих рынках Кафы, Дербента, Бухары и других торжищ живым товаром.

Поэтому основополагающим фактором развития Руси в XV в. было высвобождение от тяжкого ига Орды, завоевание свободы и независимости. Спустя сто лет после победоносной Куликовской битвы такой час настал. В 1480 г. произошло т. н. «стояние на Угре»,

знаменовавшее конец более чем двухвекового господства завоевателей. Более месяца стояли друг против друга две грозных рати, маневрируя по берегам реки Угры, притока Оки. Возглавлявший ордынское войско хан Ахмат не выдержал противостояния, повернул назад и вскоре был убит. Это означало признание бессилия Орды перед Русью. И хотя внезапными набегами кочевники еще долго угрожали России, а денежный откуп крымскому хану просуществовал до XVIII в., все же «Угорщина» вслед за «Задонщиной» знаменовала новую стадию теперь уже независимого развития Российского государства, которое стало крепнуть при Иване III (1462–1505).

В «Повести о стоянии на Угре», входящей в состав Типографской летописи, ярко описываются события тех напряженных дней³⁴⁴. Заканчивается повесть пламенным призывом: «О храбри мужствении сынове рустии! Потщитесь свое отечество, Рускую землю, от поганых сохранити, не пощадите своих глав, да не узрят очи ваши разплнения и разграбления домов ваших, и убьяния чад ваших, и поругания над женами и детми вашими, яко же пострадаша инии величьи славнии земли от турков». И далее сообщается о трагической судьбе болгар, сербов, греков, албанцев, многих земель и городов, поработанных османскими завоевателями, что сочувственно переживалось на Руси, как об этом, в частности, свидетельствует «Повесть о взятии Царьграда турками» автора Нестора-Искандера.

Страстным публицистическим произведением времен «Угорщины» является «Послание на Угру» ростовского архиепископа Вассиана³⁴⁵. Укрепляя ратный дух колеблющегося Ивана III, древнерусский автор призывает его к решительной борьбе с завоевателями на «крепость и утвержение» Русской державы против «окаанного мысленого волка» Ахмата. Вассиан сурово порицает изменников, шепчущих «льстивая словеса» великому князю и советующих «не противитися сопостатом». Он напоминает о славных предках: «И поревнуй преже бывшим прародителем твоим, великим князем, не точию обороняху Русскую землю от поганых, но и иныя страны приимаху под себе, еже глаголю Игоря, и Святослава, и Владимира, иже на греческих царих дань имали». Особенно призывает Вассиан последовать примеру прародителя Дмитрия Донского, сто лет назад разбившего Мамаю.

Ростовский архиепископ выступает в роли мудрого советника государя всея Руси. Он приводит многочисленные примеры из прошлого, доказывает, что борьба за правое дело неминуемо приводит к победе; не смирение, уместное в отношении к ближнему, а неукротимый дух борьбы со злом должен иметь христианский воин по отношению к преемникам хана Батгя, «иже пришед разбойнически и поплени всю землю нашу, и пороботи, и воцарися над нами».

Показательно, что русский публицист XV в. ссылается на авторитет греческого философа Демокрита: «Слыши, что глаголет Димокрит, философом первый: Князю подобает имети ум ко всем временным, а на супостаты крепость, и мужество, и храбрость, а къ своей дружине любовь и привет сладок». Это заимствованное из «Пчелы» изречение Демокрита «показывает уважение к нему наших предков»³⁴⁶. Имя Демокрита было так же хорошо известно древнерусскому читателю, как имена Сократа, Платона, Аристотеля. Иногда оно ассоциировалось с термином «демократия», тогда античного мыслителя называли Димократ. Унифицированного же написания в Древней Руси не существовало не только для имени Демокрита, но и многих других авторитетов прошлого. Читаем, например, такое объяснение в Азбуковнике: «Димокрот. Толк. Во еллинех древле философ некий Димократ именуем. Толкует же ся Димократ – народоначалник, или староста. Димократия. Толк: народовладение»³⁴⁷.

Центром освободительной борьбы, укрепления и возвышения Руси стала новая столица Москва, а ее гербом – Св. Георгий Победоносец. Образ Георгия имеет большое значение в европейской и русской средневековой культуре³⁴⁸. Он синкретически соединил в себе и древний хтонический миф о борьбе с драконом, и стойкость христианского воина-мученика, и рыцарскую честь, и народные предания, связанные с началом весенней страды на Георгия Вешнего (23 апреля) и концом полевых работ на Юрьев день осенний (26 ноября), был также покровителем домашнего скота и особенно коней³⁴⁹. Красный георгиевский крест стал в Средние века символом Англии, конная статуя Св. Иржи украшает пражские Градчаны, Св. Гиорги считается покровителем Грузии, и эти примеры можно умножить.

На Русь культ Георгия проник из Византии и, соединившись с местными языческими поверьями, стал одним из самых устойчивых архетипов сознания. В домонгольский период было воздвиг-

нуто много храмов и создано произведений искусства в честь покровителя русского воинства, многие князья носили его имя, в том числе Юрий Долгорукий, основатель Москвы. В борьбе со степными врагами Георгий почитался покровителем русского конного воинства. Его изображения имели функцию оберегов, как например, чеканное изображение на шлеме князя Ярослава Всеволодовича начала XIII в. Этот образ-концепт содержал идеализированное представление о воине-мученике, ставшем устойчивым символом в русском национальном самосознании, который следует рассматривать в общехристианском и общеевропейском контексте³⁵⁰.

Периодом наивысшего развития отечественной государственности и культуры в рамках средневековых отношений явился XVI век. Россия превратилась в одну из крупнейших европейских держав. Сбросив тяжкое ордынское иго, она проводила настойчивую политику по собиранию древнерусских земель, захваченных после падения Киевской Руси³⁵¹. Отвоевывая земли на западе, Россия продвигалась и на восток. В ее состав вошли Поволжье, Приуралье, Западная Сибирь, а само Российское государство стало многонациональным, все более охватывающим огромные просторы Евразии.

Политическим, культурным, идеологическим центром этого процесса была все более возвышавшаяся Москва. Не случайно поэтому в начале XVI в. складывается ставшая широко известной одна из важнейших доктрин отечественной государственности – «Москва – Третий Рим»³⁵². Она имеет глубокие истоки. Уже в раннем русском летописании, в «Слове о Законе и Благодати» Илариона и других источниках раннефеодальная держава с центром в Киеве сравнивалась с Византийской империей, а великий князь Владимир с императором Константином.

Константинополь, бывший столицей Восточной Римской империи, все чаще стал именоваться «вторым» или «новым» Римом, особенно после разделения христианства на православие и католицизм, причем подчеркивалось единство его политической и сакральной власти. После захвата турками Царьграда в 1453 г. в российском обществе постепенно формируется во все более устойчивую концепцию идея о перемещении политического и духовного центра восточно-христианских стран и народов в Москву, что привело к утверждению в XVI в. доктрины «Москва – Третий Рим».

Принято считать, что сама концепция была сформулирована старцем Филофеем около 1520–1530 гг. Монах расположенного близ Пскова Елеазарова монастыря считается автором ряда посланий к великому князю Василию III, Ивану Грозному, псковскому наместнику Мисюрю-Мунехину и другим адресатам. Сам он, по мнению псковских иноков, «добродетельного его ради жития и премудрости словес знаем бе великому князю и велможем», т. е. подчеркивается авторитет Филофея и его близость к великокняжеским кругам. И хотя монах в духе средневекового смирения о себе говорит: «Я человек селской и невежа в премудрости», который «ни во Афинех родился, ни у мудрых философ учился», он в своем «Послании на звездочетцев» вступает в обсуждение самых серьезных философско-исторических вопросов и здесь же излагает свою концепцию о Москве как «Третьем Риме»³⁵³.

В послании, адресованном Мунехину, Филофей полемизирует с Николаем Булевым, приехавшим из Германии придворным врачом, астрологом и пропагандистом латинской веры³⁵⁴. В ответ на «философли речи Николаевы Латынина», старец критикует астрологические предсказания о мировой катастрофе, широко распространенные в Европе, с антикатолических позиций обсуждает вопросы о божественном промысле, природе Христа, обряде причастия и пр. Он отвергает притязания латинян на неизбежность вселенской власти Рима, перешедшей от языческих императоров к католическому первосвященнику. Гибель Византии объясняется им отступничеством греков, пытавшихся вступить в унию с католиками ради спасения своего отечества от турецкой опасности. Так пали оба Рима, а их роль перешла к Московскому царству как оплоту православия и центру политической независимости. Москва стала «Третьим Римом», а четвертому «не бывать».

Эти же идеи более пространно и целенаправленно излагаются в посланиях Василию III и Ивану IV, которые А.Л.Гольдберг относит к «Филофееву циклу», полагая, что они доработаны иными авторами и лишь надписаны именем создателя концепции. В послании к Василию III **русский правитель считается покровителем всех христиан**: «Един ты во всей поднебесной христианом царь». Не на золото, а на веру как крепкую опору должен уповать русский государь. В послании к Ивану IV проступают критические идеи: «Новыя же Руси а царство аще и стоит верою в православии, но добрых дел

оскудением и неправда умножится»³⁵⁵. Тиранические замашки Ивана Грозного, его преследования не только бояр и князей, но и деятелей церкви (достаточно вспомнить умерщвление Малютой Скуратовым подвергнувшегося опале главы церкви митрополита Филиппа, обличавшего злодеяния самодержца), вызывали у автора этого послания желание предостеречь царя от губительного пути.

Следует заметить, что доктрина «Москва – Третий Рим» не была чем-то необыкновенным. Напротив, в средневековой христианской историографии концепция «Roma aeterna» (Рима вечного) и связанного с ней представления о переносе центра мировой власти на другие политические образования была весьма популярна у многих народов. Достаточно вспомнить Священную Римскую империю Габсбургов, великодержавные идеи французских, испанских и других придворных идеологов. В западной литературе нередко связывают доктрину Филофея с извечным стремлением России к мировому господству, которое унаследовал СССР, сделавший Москву, по словам Н.А.Бердяева, столицей «Третьего Интернационала»³⁵⁶.

На самом деле доктрина «Москва – Третий Рим» носила не столько гегемонистский характер, сколько была ответом на притязания папского престола, германских императоров, влиятельных правителей крупнейших государств Европы, пытавшихся доказать свое политическое первенство. Концепция Филофея способствовала подъему национального самосознания, укреплению политического единства и утверждению равноправия России среди европейских государств. В последующие века отечественной истории эта концепция в преобразованном виде получила различные интерпретации от мессианизма в почвенническом духе до великодержавной доктрины о всемогуществе Российской империи.

В «Сказании о князьях Владимирских» содержатся две легенды, вошедшие в качестве важных принципиальных положений в официальную идеологию Российского государства XVI и последующих веков. В первой из них доказывается происхождение правящей династии Рюриковичей от римского императора Августа (отсюда титул – августейшие), во второй – передача цесарских (в кратком написании слово «цесарь» звучало как «царь»), отсюда – царских) регалий византийским императором Константином Мономахом своему внуку, правителю Руси, великому князю Владимиру Мономаху.

Легендарные родословные с целью поднятия престижа правящих династий сочинялись при многих дворах на Западе и на Востоке. У европейских правителей наиболее значителен был авторитет Гая Октавия, внучатого племянника Юлия Цезаря, провозглашенного в 27 г. до н. э. первым римским императором под именем Цезаря Августа, где термин *Augustus* означал «возвеличенный богами». Август сосредоточил в своих руках высшую военную, политическую, идеологическую власть, был избран великим понтификом (верховным жрецом), а личность его была объявлена священной. Все последующие римские императоры носили в своем титуле наименование «Август». Немаловажным с точки зрения христианской идеологии было то, что в правление Августа (умер в 14 г. н. э.) явился основатель нового вероучения Иисус Христос: «Спаситель пожелал родиться в царствование великого государя»³⁵⁷.

«Сказание о князьях Владимирских» имело большой политический резонанс. Оно широко использовалось в летописании, в официальных документах и сборниках, в дипломатической практике, в посланиях Ивана Грозного и других сочинениях. «Сказание» было переведено на латинский язык (один из первых переводов) и стало известно в Европе. Оно использовалось в составленном митрополитом Макарием «Чине венчания на царство» для коронации в 1547 г. Ивана Грозного, который отверг титул короля, предлагавшийся ему римским папой и германским императором, и первым в русской истории провозгласил себя царем, т. е. равным римским и византийским императорам. По повелению Макария была написана «Степенная книга царского родословия» от Владимира Святославича, крестившего Русь, до Ивана IV, ставшего первым российским самодержцем³⁵⁸.

К циклу памятников, предвосхищавших автократические концепции эпохи возвышения Московского царства, относят «Сказание о Вавилоне», возникшее в конце XV в. и позднее приспособленное к идеологическим потребностям XVI в. В нем говорится о царских венцах вавилонского правителя Навуходоносора, чудесно перенесенных тремя отроками, из которых был один «русин», ко двору греческого православного государя³⁵⁹. Эта своеобразная историко-философская притча о перемещении центра всемирной власти из разрушенного языческого Вавилона в христиан-

ское греческое царство, соединенная с библейской легендой о трех отроках, которых хотел заживо сжечь Навуходоносор, с включением «русских мотивов».

XVI столетие отличается неуклонной тенденцией сплочения и интеграции древнерусского общества, вбиравшего в себя новые и возвращавшего себе некогда утраченные города и земли с их населением, материальными и духовными богатствами, разнообразной многонациональной культурой. Особенно это видно на примере централизаторских мероприятий эпохи правления Ивана Грозного (1547–1584), одного и наиболее великих и трагических персонажей русской истории, жестокого правителя и незаурядного мыслителя, которому посвящена масса научной, художественной и популярной литературы. Реформы середины XVI в. во всех областях жизни отразились в «Судебнике 1550 г.», «Стоглаве», «Домострое», создании единого общерусского летописания, организации книгопечатания, призванного унифицировать разнообразие книжной культуры, во многих других начинаниях энергичного правителя России.

Страна переживала сложный и противоречивый период своей истории. С одной стороны, она крепла в политическом и экономическом отношении, с другой – все более твердой становилась социальная и идеологическая структура, возникал набирающий силу механизм самодержавного правления³⁶⁰. Самодержавие было не только политическим институтом, оно создало принцип жесткой, централизованной, управляемой сверху организации всех сторон общественной жизни, имевшей различные последствия для разных сфер деятельности. Если в дореволюционной официальной литературе самодержавие как принцип организации неумеренно восхвалялось, то в революционный и послереволюционный период оно оценивалось исключительно негативно, при этом оценка завершающей фазы развития нередко переносилась на всю историю его существования.

В политическом отношении самодержавие как принцип полуговарной организации общества приносило в начале пути определенную пользу, однако в культурном, духовном, нравственном отношении оно все более сковывало силы народа своей принудительной унификацией, бездушием бюрократического механизма, немедленной расправой со всеми проявлениями независимого и

нестандартного мышления. Если оглядываться на исторические аналогии, то Россия в своем развитии следовала не полицентрически разнообразной и более свободной в культурном развитии Древней Греции, а сильной в политическом отношении Римской империи, где условия для развития духовной культуры были менее благоприятными, а степень социальной несвободы значительно выше, и потому там не было такого взлета творческого гения, как в классической эллинской цивилизации. Таким образом, Россия в известной степени пошла по стопам «первого Рима» со всеми вытекающими отсюда последствиями, в том числе для развития философского знания, а Филофей и другие идеологи доктрины «Москва – Третий Рим» проявили глубокое понимание исторических судеб развития России в XVI и последующих столетиях.

Проблемы общественного устройства и путей развития России стоят в центре такого литературного цикла, как знаменитая переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского³⁶¹. Если самодержец, просвещенный тиран, «русский Нерон», выступал за абсолютистскую, ничем не ограниченную монархию, то бежавший в пределы Речи Посполитой опальный князь отстаивал идею «Святорусского царства», основанного на соблюдении законности, признании прав родовой знати и координации действий царя духовными и земскими соборами. Царь аргументирует свою позицию ссылками на историю, в том числе на авторитарное правление римских императоров, на необходимость усмирять внутренние раздоры корыстных феодалов, буйство безбожных еретиков и изменников вроде бежавшего к врагам князя, на возложенную провидением ответственность «удержати скифетри Росийского царьства». Курбский обвиняет Грозного в жестокости, вероломстве, необузданности и других грехах, приводит в пример правление благочестивых и справедливых правителей, высказывает симпатии к формам просвещенного и ограниченного европейского монархического устройства и предрекает крушение несправедливому правлению узурпировавшего власть тирана: «Паше погибают царие или властели, яко же созидают трудные декреты и неудобь подъемлемые повеления и уставы».

Принципиальный спор двух политических линий был разрешен историей: в России упрочилась самодержавная форма правления со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но не сле-

дует думать, что программа, предлагаемая Курбским, была более перспективной. Пример Речи Посполитой, где самовластный сейм парализовывал королевское правление, является лучшим тому подтверждением. Раздираемая внутренними противоречиями, она в XVIII в. была разделена между могущественными монархиями России, Австрии и Германии. Но и три великие империи распались после Первой мировой войны, продемонстрировав уже в XX в. свою историческую обреченность.

Иван Грозный был одним из крупнейших отечественных политических мыслителей XVI в. Он является автором ряда посланий европейским монархам (шведскому королю Юхану III, английской королеве Елизавете II, польскому королю Стефану Баторию), братии Кирилло-Белозерского монастыря, опричнику Василию Грязному и другим адресатам³⁶². «Муж чюдного разсуждения» был склонен к углубленному рассмотрению «серьезных философских проблем»³⁶³. Иван IV спорил с иезуитом Антонио Поссевино, написавшим ряд сочинений в России, протестантским пастором Яном Рокитой и другими западными идеологами³⁶⁴. Царь составил богатое книжное собрание, вошедшее в историю как легендарная «библиотека Ивана Грозного», содержащая русские, западные и восточные рукописи³⁶⁵. Принимал Грозный участие в редактировании «Стоглава», «Лицевого летописного свода» и других программных произведений XVI в.³⁶⁶. Он является одним из ярких персонажей в народном творчестве эпохи своего царствования. Как суровый правитель, карающий своевольных бояр, как пронзительный «прозритель», как муж великого государственного ума, жаловавший народ и казачество, покровитель Ермака и одновременно как терзающийся своими преступлениями тиран, несчастный сыноубийца, безумный в ярости глава опричников предстает «батюшка наш, Грозный царь Иван Васильевич» в устном народном творчестве³⁶⁷.

Оппонент царя-мыслителя князь Андрей Курбский (ок. 1528–1583) также принадлежит к одной из ярких личностей рассматриваемого столетия. По происхождению из знатных князей Ярославских, восходящих к линии Рюриковичей, он получил хорошее образование, был участником Казанского похода и Ливонской войны, одним из крупных политических деятелей эпохи царствования Ивана IV. В 1564 г., опасаясь расправы, бежал в Литву, где получил г. Ковель

с замком и окрестными землями, за что служил польскому королю, в том числе участием в походах на Полоцк и Великие Луки. Автор ряда писем, посланий, «Истории о великом князе Московском» (так называл он Грозного, не признавая его самодержцем), «Истории Флорентийского собора» и других общественно-политического и публицистического характера сочинений³⁶⁸.

Примечательно то обстоятельство, что Курбский имеет непосредственное отношение к развитию собственно философской мысли в XVI в.³⁶⁹ Из предисловия к «Новому Маргариту» явствует, что, будучи в эмиграции, князь серьезно занялся философией Аристотеля и Иоанна Дамаскина³⁷⁰. Вместе со своим окружением, в которое входил черниговский князь Михаил Оболенский, он переводит труды Дамаскина, пишет ряд натурфилософских сочинений, в том числе «О знаменях небесных».

Ему же принадлежат четыре произведения, которые позволяют говорить об их авторе как первом русском ученом в области логики. При переводе «Диалектики» Иоанна Дамаскина князь Курбский присоединил статью «От другие диалектики Иоанна Спанъинбергера о силогизме вытолкована», представляющую переработанную выдержку из сочинения «*Trivii Erotemata*» немецкого автора Иоганна Спаненберга, ученика Лютера³⁷¹. Это произведение стало первой русской печатной книгой по логике, опубликованной в Вильно в 1586 г.

Известно также сочинение Курбского, называемое «Сказ о лоике», представляющее не только логическое, но историографическое (по гносеологии) произведение. Князь называет науку мышления «светлейшей», благодаря которой можно глубже «читать и разумети» «писания философские». Кроме этих двух статей Курбского исследователю Н.К.Гаврюшину удалось выявить два «относительно самостоятельных» сочинения князя, включенные в переведенный им текст Дамаскина: «Толкования на дщицу кафегорий» и «Сказание о древе Порфирия». Первое поясняет логический квадрат и представляет дополнительный перевод из Спаненберга, а второе содержит объяснение известной схемы греческого логика по разным источникам.

Большой интерес представляют глоссы (заметки на полях), принадлежащие Курбскому и читаемые в рукописных сборниках, созданных в его окружении. Он уточняет значение греческих и

латинских терминов, пытается создать славянские эквиваленты, вводит в оборот новые понятия. Обширная переводческая деятельность кружка Курбского имела большое значение для развития теоретического мышления в России XVI столетия, хотя она и протекла на западнорусских землях вне границ Московского царства³⁷².

Из числа крупных централизаторских культурных мероприятий эпохи царствования Ивана Грозного следует выделить создание огромного свода книг – Великих Миней Четиех. Они представляют собой собрание более чем двух тысяч кратких и пространственных произведений оригинальной и переводной литературы для ежедневного чтения на весь годичный цикл, распределенных по 12 книгам, соответствующим месяцам, начиная с сентября³⁷³. Составлялся этот колоссальный свод митрополитом Макарием сначала в Новгороде, а затем в Москве при дворе Ивана IV, когда бывший новгородский архиепископ стал главой Русской Церкви.

Каждый из двенадцати томов свода содержит 1500–2000 и более листов большого формата (т. н. александрийский лист *in folio*), покрытых текстом в два столбца с двух сторон, украшенных высокохудожественными заставками и миниатюрами. На отдельный день приходится от трех до 115 сочинений (в среднем 5–10) различного жанра: житий, похвальных слов, летописных фрагментов, поучений, посланий, повестей, сказаний и т. д. Среди них немало текстов с философским содержанием, часть которых была ранее рассмотрена: «Диоптра» Филиппа Пустынника, творения Дионисия Ареопагита, Иустина Философа, Климента Охридского, Максима Грека, послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху, «Лествица» Иоанна Лествичника, «Космография» Козьмы Индикоплова, «Слово о Евагрии Философе», «Житие Константина-Кирилла Философа», множество сочинений Иоанна Златоуста, среди которых слово «О лживых философах» и пр.

Поистине грандиозным централизующим мероприятием середины XVI в. было создание «Лицевого летописного свода», который представляет собой «самое крупное летописно-хронографическое произведение средневековой Руси»³⁷⁴. Состоящий из 10 томов общим объемом около 9000 листов и украшенный более чем 10 000 миниатюрами, он сравним лишь с современными иллюстрированными многотомными изданиями, для того же времени это было невиданное ранее огромное собрание. Свод составлялся по указанию

Ивана Грозного в 1568–1576 гг. в Александровской опричной слободе. По своему замыслу он должен был выразить историософскую концепцию о России как наследнице мировых монархий и оплоте православия, центром которых является Москва, а главой – русский царь с митрополитом, т. е. последовательно проводилась доктрина «Москва – Третий Рим».

Ценным источником социального характера является «Домострой», созданный духовником Ивана IV протопопом Сильвестром. Он включает в себя «духовное строение» о почитании веры (гл. I–15), «мирское строение» об организации семейной жизни (гл. 16–29), «домовное строение» о ведении хозяйства со множеством практических советов (гл. 30–63). Текст написан ярким, образным языком, с привлечением не только изречений из обыденной житейской мудрости, но и с умелой вставкой афоризмов и сентенций из «Измарагда», «Златоуста» и других почитаемых книг. Он сравним по своему воспитательному значению с сочинением Ксенофонта «О хозяйстве», представляющем диалог Сократа и Критовула, а также с европейскими средневековыми трактатами вроде «Рассуждения об управлении семьи» Аньоло Пандольфини XV в.³⁷⁵

В центре внимания Сильвестра создание образцового «подворья», крепкой, зажиточной, послушной воле хозяина семьи, где все домочадцы с раннего утра заняты делом, где нет праздности, пересудов, взаимных обид и свар, где дом представляет полную чашу и воплощение порядка. В главах о духовном воспитании говорится: «Праведен буди и истинен, и смирен, очи долу поницаа, ум же к небеси простираа, умилен к Богу и человеком приветлив». Каждый член семьи должен быть гостеприимен, милостив, щедр, терпелив, неосадлив, несловоохотлив, не гордец, не златолюбец. Властям следует повиноваться. Дом украшен и чист иметь. Родители отвечают перед Богом за детей своих, дети же должны повиноваться родителям и почитать их. Добрая и рачительная хозяйка дома создает «благожитие», она «дражайши есть камени многоценнаго». Порицаются те, кто «чинит всякую неправду и насилие и обиду», захватывает чужое имущество, ссорится с соседями, ведет недостойный образ жизни. Заканчивается памятник «Указом свадебного чину». «Домострой» имел несомненное воспитательное значение, он был своеобразным кодексом феодального образа жизни, выражал идеал домашнего

устройства и индивидуального хозяйства. В Новое время он стал рассматриваться как идеализация патриархальной, ограниченной стенами дома жизни, как система жесткого подчинения членов семьи ее главе, жены – мужу, детей – родителям.

Централизаторские мероприятия середины XVI в. имели двойственное значение. С одной стороны, они сосредоточили духовные силы общества, объединили многих деятелей культуры, свели в крупные своды памятники письменности, выработали целенаправленную программу дальнейшего развития. С другой – эти же мероприятия за счет усиления центра ослабляли иные места традиционного существования очагов древнерусской культуры, сводили на нет местные художественные школы, подчиняли московскому влиянию такие города с неповторимыми самобытными чертами, как Великий Новгород, Псков, Смоленск, Тверь, Нижний Новгород. Нарастали унификация, регламентация, подчинение всей страны политическому контролю центральной власти, что, несомненно, снижало творческий потенциал общества, приводило к застойным явлениям в культуре, сдерживало развитие мышления, особенно по сравнению с прогрессирующей полицентричной Западной Европой.

Сильная политическая власть, духовное господство церкви, подавление ересей и других проявлений инакомыслия, ослабление предренессансных веяний привели к стабилизации феодализма, принявшего государственно-организованный характер. Сложившаяся система жестких связей политики, экономики, идеологии эволюционизировала и далее, приводя все более к глубоким кризисным явлениям в XVII, XVIII и XIX вв., когда медленно развивавшееся общество, в основах своих базировавшееся все на тех же принципах феодально-государственной организации, остро нуждалось в социальных преобразованиях. Когда в XV–XVI вв. постепенно образовалось крупное Российское государство, сложилась русская, или великорусская, народность, то в неоднородной структуре феодального общества неизбежно возникла поляризация различных, составляющих сложное и противоречивое единство, сил. Началось противоборство политических группировок, соперничество различных идейных тенденций. В области духовной культуры эти процессы проявились прежде всего в полемике нестяжателей с иосифлянами и борьбе официальной церкви с ересями.

Противоборство нестяжательства и иосифлянства как двух ведущих идейных течений отражало качественно новое состояние общества, когда на смену соперничеству одиночек, небольших групп приходит борьба многочисленных и сложных по своему составу направлений, имевших лидеров и подражателей. В XVII в. подобная борьба развернется между никонианцами и старообрядцами, а также между сторонниками латинского и греческого просвещения, предвосхитившая будущую полемику западников и славянофилов.

Идейным основателем **нестяжательства** был Нил Сорский (ум. в 1508), исихастское учение которого было рассмотрено выше. Его последователи в монастырской среде на севере Руси нередко именовались «заволжскими старцами». К нестяжателям, развивая различные стороны их учения, примкнули такие видные деятели отечественной культуры, как Максим Грек, Вассиан Патрикеев, Гурий Тушин, Артемий Троицкий, их взгляды использовали еретики Феодосий Косой, Матвей Башкин и пр.³⁷⁶.

Отрицая вотчинные права на монастырское землевладение, сторонники «духовного направления» в нестяжательстве стремились превратить монашество в своеобразную средневековую интеллигенцию, занятую исключительно подвижнической деятельностью. Рассредоточенные по небольшим, без всякой роскоши, скитам, собственным трудом или скромным подаянием обеспечивающие свое существование, иноки должны были заниматься медитацией, читать и переписывать книги, размышлять о возвышенном. Конечно, эта монастырская утопия была неосуществима в масштабах всей страны и в условиях феодального общества, где церковь была крупнейшим собственником основной производительной силы – земли, населенной обрабатывающими ее крестьянами, владея до трети всех площадей.

Однако при всей своей неосуществимости идеи Нила Сорского находили отклик в сердцах многих мыслящих людей, стремившихся вырваться из пут феодальной зависимости, освободиться от стяжательской мирской суеты и посвятить себя всецело духовной деятельности. Таких людей было немного и они не могли преобразовать общество по своему желанию, но именно они стремились создать феномен свободной, независимой от государства, не связанной с хозяйственной деятельностью мыслящей личности и признать со

стороны общества право на существование таких личностей, объединенных в духовные братства. Подобные идеи будут потом постоянно циркулировать в российском обществе под разным обликом и разнообразно преломляемые, в том числе в деятельности отдельных еретиков, вставших на путь разрыва с официальной идеологией, обличавших церковь и феодальное государство.

Крупнейшим представителем «обличительного направления» в нестяжательстве был его основатель Вассиан Патрикеев (ок. 1470–1532), принадлежавший к высшей придворной знати, родственник великих князей и правнук литовского князя Патрикия из рода Гедимины, перешедшего на русскую службу. В 1499 г. он подвергся опале и был пострижен в монахи Кирилло-Белозерского монастыря, где стал учеником Нила Сорского. В 1509 г. инок-князь возвращен в Москву, где вновь занял влиятельное положение при Василии III, стремившемся укрепить великокняжескую власть за счет ослабления позиций церкви. Но победившие иосифляне добились осуждения Вассиана на соборе 1531 г., после чего он был сослан в их цитадель Иосифо-Волоколамский монастырь, где они, как пишет князь Курбский, «по мале времени его уморили».

Вассиан резко критикует современное ему общество. Он страстно обличает вырождающееся монашество, увлеченное мирскими интересами и страстями: «О горе! Увы, преступих заповедия Божия и отец своих учения, села к монастырем емлют и покупают, и владеют ими, и вся злая содеваются в них иноком, противна к заповедей Божиим» («Собрание некоего старца»). Подобные монахи ничем не «лутчи есмы мирских»: богатства собирают, «на власть тщашеся», гордыней и завистью преисполнены. Корыстные помыслы, злые дела убивают в человеке и душу и ум: «Мертва душа есть мыслена ума умертвие: в дела зла впадшу пагуба же, еже беззаконии есть отчаяние»³⁷⁷.

Особый интерес представляет «Прение с Иосифом Волоцким», построенное в форме опровержений вождя стяжателей. После краткого вступления следует основной текст, где попеременно приводятся тезисы Иосифа Волоцкого и их критика Вассианом Патрикеевым. Полемика касается отношения к еретикам, монастырского землевладения, авторитетности библейских книг и постановлений вселенских соборов. Вассиан считает противозаконным устанавливать новые церковные правила сверх канонических,

ибо это приводит к произволу церковных властей и злоупотреблениям. Невинно казненных еретиков он считает мучениками. Вассиан вступает за своего учителя Нила Сорского и отвергает обвинения в непочитании русских чудотворцев, бросая резкие слова своему оппоненту: «А ты, Иосифе, оболгуеши его по страсти, яко человеконенавистник».

Следует заметить, что, стараясь сдерживаться в письменных посланиях, Вассиан в своих беседах бывал довольно неистов, порицая вся и всех: и неправедные власти, и вновь установленные церковные правила, которые он называл «криви́ла», и многих чудотворцев не признавал, именуя их «чмутотворцами» (смутотворцами). Об этом свидетельствуют, в частности, материалы «Судного дела» собора 1531 г., на котором был осужден князь-инок. Вассиана обвиняли в том, что он постановления русских соборов «злыми и развращенными называл»: «Христа именовал тварию» (сотворенным); составляя свою Кормчую, использовал «еллинских мудрецов учение»: Аристотеля, Гомера, Александра, Платона; развращал последователей своим учением: «Сам еси мудръствовал, иных поучал своему мудрованию». Бесспорно, собор был тенденциозен в своих обвинениях, но они весьма симптоматичны для освещения той обстановки, в которой происходила расправа над инакомыслящими в Московской Руси.

Многое в критическом отношении к действительности Вассиан воспринял от Максима Грека, бывшего для него высоким авторитетом, носителем эллинской мудрости и византийской учености, как, впрочем, и для многих в России XVI–XVII вв.³⁷⁸. Максим Грек (ок. 1470–1556) действительно является крупнейшим отечественным мыслителем XVI столетия. Он прожил большую, многотрудную, наполненную событиями, жизнь, общался с лучшими умами своего времени, оставил богатейшее духовное наследие. Изучение личности и трудов Максима Грека представляет большой интерес для понимания образа философа в Древней Руси.

Подлинное имя мыслителя – Михаил Триволис³⁷⁹. Юный грек из знатного рода, уроженец г. Арты, он получил прекрасное домашнее образование, для продолжения которого выехал в Северную Италию, бывшую средоточием не только латинской, но и греческой образованности, ибо туда более всего эмигрировало просвещенных греков после падения Византии. В Падуе,

Болонье, Милане, Венеции он сближается с видными деятелями культуры Возрождения, переживавшего свой наивысший подъем: Иоанном Ласкарисом, Анджело Полициано, Альдом Мануцием. Несколько лет проводит на службе библиотекарем у племянника Пико делла Мирандолы, равного ему по возрасту горячего поклонника греческой культуры. Больше всего времени Михаил посвятил Флоренции, «вторым Афинам», центру гуманистического движения всей Европы, городу Данте, Петрарки, Бокаччо, Микеланджело.

Здесь под эгидой Козимо Медичи возникла Платоновская академия, «ставшая наиболее реальным центром ренессансного платонизма»³⁸⁰. Основателем Академии был Марсилио Фичино, один из крупнейших философов Возрождения. Платон стал в те годы своеобразным антиподом догматизированного средневековыми схоластами Аристотеля, у гуманистов сложился его подлинный культ. Просвещенный Триволис сохранил на всю жизнь любовь и уважение к одному из основателей европейской философии, который стал для него «внешних философов верховным». Исследователи отмечают близость мыслителя к Марсилио Фичино и флорентийским философам³⁸¹, который, уже будучи в России, заметит: «А учивался есми философству, и приходит ми гордость».

Попавший из феодального общества в раннебуржуазную действительность, юный грек видел и теньевые ее стороны: погоню за золотым тельцом, развитие индивидуализма, падение нравов. Потому не случайно он увлекся проповедями Савонаролы, гневно бичевавшего Рим, «блудницу на семи холмах» во главе с развратным и жестоким папой Александром VI Борджиа, обличавшего распущенную флорентийскую знать и пороки современников. Потрясенный казнью проповедника, он посвятит ему написанную уже в России «Повесть страшну и достопамятну». Ранние собрания сочинений мыслителя имеют тематическое и композиционное сходство с основным произведением Савонаролы «Il trionto della Croce» («Торжество креста»).

Михаил Триволис постригается в доминиканский монастырь Сан-Марко, настоятелем которого был некогда Савонарола. Здесь он изучает труды латинских и греческих богословов, в том числе Фомы Аквинского и Иоанна Дамаскина. Это был своеобразный протест против возрожденческого неопаганизма. Вскоре он уходит

из монастыря и уезжает на Афон, где принимает постриг под именем Максима в Ватопедском монастыре, одном из наиболее знатных, где постригались нередко даже византийские императоры. Там в молчаливой сосредоточенности ума он проводит около 10 лет, затем судьба его вновь круто меняется.

В 1518 г. по приглашению великого князя Василия III афонский книжник Максим прибывает в Россию, где его, как и многих соотечественников, прозывают Греком. Именно в России Максим Грек состоялся как писатель, публицист, мыслитель³⁸²; здесь он получил высокое имя Философа, а в русских источниках постоянно упоминается как «дивный философ», «философ искусен», «изящный в философах», «зело мудрый в философии».

Келья Максима Грека в Чудовом монастыре становится своеобразным «литературным клубом», «философским кружком», где собираются многие жаждущие знаний и сами весьма просвещенные люди столицы. Среди них был и Вассиан Патрикеев, склонивший ученого грека к нестяжательской позиции. Максим постепенно становится обличителем «нестроений» русской жизни, он подвергается осуждению на соборах 1525 г. и 1531 г., посылается на покаяние в Иосифо-Волоколамский, а затем в Тверской Отроч монастырь. Лишь за несколько лет до кончины Максим освобождается, с него снимаются обвинения и, окруженный почетом, он доживает последние дни в Троице-Сергиевом монастыре, где его посещают Иван Грозный, Андрей Курбский, настоятель обители Артемий и многие другие известные лица.

Жестокие гонения закалили дух Максима. Будучи в заточении, он начинает заниматься напряженной писательской деятельностью, составляет сборники своих сочинений. Сохранились, что весьма редко для допетровской Руси, правленные им самим отдельные труды и собрания трудов. Письменное наследие афонца весьма велико – свыше 300 оригинальных и переводных произведений, многие из которых нуждаются в дальнейшей атрибуции³⁸³. В XVII в. его сочинения широко печатаются в Москве, Киеве, Вильно и других городах. Юрий Крижанич, который спорил со старообрядцами, глубоко почитавшими Максима, переводит его полемическое произведение «Слово на латинов». Перевод этот хранится сейчас в Риме³⁸⁴. В Парижской Национальной библиотеке имеется автограф Максима на греческом языке. До революции были опубликованы сочинения

мыслителя на церковнославянском и русском³⁸⁵, но они включают меньшую часть созданного им, поэтому уже в наше время выходят издания неопубликованных ранее текстов³⁸⁶, а введение в научный оборот возможно более полного собрания его трудов является важной культурно-исторической задачей.

Своеобразно соединивший византийские, возрожденческие и древнерусские традиции, Максим Грек неоднозначно оценивается в русской и зарубежной историографии: от «апостола западной цивилизации» до «светильника православия». Творчество его весьма многогранно: трактаты, диалоги, повести, послания, толкования, полемические сочинения вместе с переводами различных текстов и их объяснениями – все это представляет настолько обширное наследие, что в нем для философского анализа нам удастся взять лишь немного.

Из переводных трудов афонского книжника следует выделить прежде всего Толковую Псалтирь 24 толковников, фундаментальный богословский труд, в котором каждому из 151 псалмов даются символические интерпретации на многих листах, принадлежащие Оригену, Феодосию, Евсевию, Афанасию Александрийскому и многим другим авторитетам патристики, которые были видными для своего времени богословами и философами. Полный объем этой книги, «всяческой премудростию» украшенной, составляет более 1000 листов. Максим переводит и отчасти комментирует также сочинения Иоанна Златоуста, Василия Великого, Кирилла Александрийского, Максима Исповедника, Симеона Метафраста и других почитаемых авторов. Большой интерес представляют переводы из византийского энциклопедического сборника «Суда» («Лексикон Свида»): «Повесть об Оригене», «Сказание о сивиллах», «Платон философ» и пр. Именно из «Суды» попали в древнерусские книги многие сведения философского, исторического, лексикографического характера.

Для переводческой деятельности Максима Грека характерны навыки критической работы с текстом, глубокое понимание содержания и стремление к адекватному переводу. Он поясняет неправильно понимаемые русскими переводчиками термины *τεχνητός*; (искусный), *σοφός* (мудрый), *γνωστικός*, (познавательный), создает собственное лексикографическое сочинение «Толкование именам по алфавиту», где содержатся слова, объясненные на

основе семантики и синтаксиса греческого языка, преимущественно имена: Евстратий – «добр воин», Философ – «мудролюбец», Епистимий – «художество, ведение», Платон – «широк», София – «премудрость» и пр.³⁸⁷.

В своих сочинениях «О пришельцах философов», «Беседовании о пользе грамматики» и других Максим настойчиво проводит очень важную мысль о единстве филологии и философии: «Грамматика есть начало и конец всякому любомудрию»³⁸⁸. Грамматика, разделяемая на орфографию, синтаксис и этимологию, понималась как учение о языке в целом. Она считается Греком преддверием философии – «учение зело хытро у еллинех, то бо начяло входа иже к философии». Только овладевший ею правильно «логичествует» и понимает «тонкоречие». Высокий взлет эллинской философии он объясняет плодотворным синтезом творческого труда писателей и мыслителей: «И учение то у нас у греков хытро зело... у нас философи были изначяла велики и премудри и составили себе вещание зело преухыщрено и преукрашено»³⁸⁹.

В традициях платоновского диалога написаны лучшие философские творения Максима «Беседа Души и Ума» и «Беседует Ум к Душе своей». Смысл этих диалогов, позволяющих выразить столкновение различных концепций, состоит в утверждении высокого предназначения человека, призванного прежде всего к возвышенной духовной деятельности: «Нашея славы высоту, о Душе, познаим и не уподобляим без ума себе безсловесным скотом». Подобно Платону (в диалоге «Пир»), он изображает процесс познания как подлинное пиршество духа, достойную человека «трапезу», где ему подносят «злату чашу», полную «нектара небесного». Ум человека «самовластен», но он должен научиться искусству управления душой и телом. Сравнивает Максим ум человеческий и с воском, способным принимать любые письмена.

Касается Максим Грек в своих сочинениях проблем человека, психологии личности, духовного совершенствования. Рассматривает и общественное устройство, особенно интересны в этом плане его послания Ивану Грозному, в частности «Главы поучительны начальствующим правоверно», созданные в 1548 г. специально для вразумления молодого, недавно вступившего на престол, царя. «Нигде вопрос о власти не ставился на такую идейную высоту и не получил такого освещения»³⁹⁰. Мысль Грека со-

звучна мысли Сократа, считавшего, что только тот, кто научится управлять собой, может повелевать другими, для этого следует обуздать три великие греха: «сластолюбие, славолубие и сребролюбие». Это одна из первых попыток ограничить самодержавную власть в период ее становления. Максим солидаризируется с мыслью Платона, изложенной в «Пчеле»: «Велику власть приимающему велик подобает ум иметь»³⁹¹.

Мыслитель касается многих философских проблем, приводит немало интересных сведений по древней, средневековой и возрожденческой философии. Действительно, Максим Грек стал подлинной вершиной развития древнерусской философской мысли³⁹². Он оказал неизгладимое воздействие на мышление русского общества. Его влияние усматривается во многих областях и прослеживается по многим источникам. Не случайно изображения Максима появляются на многих произведениях иконописи, фресковой живописи, в книжной миниатюре, а труды отныне переписываются и изучаются по всей Руси. Как высокий носитель эллинской мудрости он выглядит на фресках паперти Благовещенского собора Московского Кремля рядом с Гомером, Платоном, Диогеном, Плутархом. Примечательна его канонизация на соборе Русской православной церкви в 1988 г.

Среди многочисленных последователей Максима Грека можно выделить Федора Карпова, Зиновия Отенского и Артемия Троицкого. Федор Иванович Карпов, дипломат, не раз побывавший в Европе, знавший латинский и немецкий языки, увлекавшийся античной культурой, был одним из мыслящих людей в дворянской среде. Сохранилось несколько посланий Карпова³⁹³. Нередко он, «в глубину впад сомнения», обращался к Максиму Греку за разъяснением сложных теоретических проблем. Считал, что философия учит недогматическому мышлению и критическому отношению к действительности: «Но философское писание нас учит... не вся, – глаголют, – творим, елико можем, ниже всему верим, елико слышим, ниже вся глаголем, елико познаем». В послании митрополиту Даниилу содержится немало критических мыслей о социальных порядках в России. Ссылаясь на Аристотеля, Карпов пишет: «Сего ради всяк град и всяко царство, по Аристотелю, управлятися имать от начальник въ правде и известными законы праведными, а не тръпением». Он был сторонником законности, выступая против

иосифлянкой концепции «терпения», уместной в монастырском послушании, но не в управлении страной. Уделяя много внимания происхождению права, он считал, что сначала был период господства «естественных законов», затем «закона Моисеева» и, наконец, наиболее справедливого «закона Христова». В сочинениях Карпова содержится немало реминисценций из античной и современной ему европейской философии, высказываются гуманистические идеи, прослеживается отражение аристотелевской терминологии³⁹⁴.

Одним из крупнейших русских мыслителей XVI в. был Зиновий Отенский³⁹⁵. Сосланный из Москвы после суда над Максимом Греком в 1531 г. в бедный и захудалый Отенский монастырь под Новгородом, Зиновий не смирился духом и смог создать несколько произведений, направленных против ересей, из которых особенно известно фундаментальное «Истины показание к вопросившим о новом учении»³⁹⁶. С большим уважением относившийся к «премудрому Максиму» и традиционно считающийся его учеником, он тем не менее вступает в полемику с ним, с Вассианом Патрикеевым и их «новым установлением». В полемике Зиновия – широкий круг богословско-философских проблем, которые он обсуждает, критикуя учение еретика Феодосия Косого. Рассматривает натурфилософское учение о четырех стихиях; осмысляет соотношение «ума», «слова» и «духа»; касается библейской мудрости – «по Соломани философии» и т. д. Преобладание рассудочной логической аргументации в творческом методе Зиновия позволило некоторым исследователям считать его представителем «русской схоластики».

Как «неправедного судию» порицает Зиновий посаженного Василием III в Новгороде дьяка Якова Шишкина, вставая на защиту «философии Божьего суда» – быстрому разбору дела с использованием крестного целования. Он отстаивает учение о Троице, на которое нападали еретики, в «Слове похвальном об Ипатии»³⁹⁷. Участник Первого вселенского собора 325 г. Ипатий Гангрский выступил против Ария, который пользовался поддержкой ряда языческих философов. Зиновий усматривает связь еретических движений как старых, так и новых с различными течениями внехристианской философии. В этом отношении он гораздо ортодоксальнее Максима Грека и Федора Карпова. Среди сложных по сво-

ей символике философско-богословских тем Зиновий разрабатывал и тему Софии Премудрости, считая ее воплощением Логоса, второго лица Троицы.

Интересной личностью в бурное царствование Ивана Грозного был Артемий Троицкий (умер ок. 1570). Последователь учения Нила Сорского, близкого заволжским старцам, он по настоянию царя был поставлен в 1551 г. игуменом Троице-Сергиева монастыря. В 1553 г. привлечен к соборному суду за то, что «новгородских еретиков не проклинает, и латинян хвалит, и поста не хранит» и иные «хулы». Артемий был осужден, сослан на Соловки, бежал в Литву, где сблизился с Курбским, основал православную школу, полемизировал с лютеранами, католиками, кальвинистами, еретиками. Автор 14 посланий к Ивану Грозному, Андрею Курбскому, Симону Будному и другим адресатам, он отличался ярким образным слогом, независимостью мышления³⁹⁸.

Взгляды Артемия на познание, человека, мир близки исихастской концепции. Процесс постижения бытия считал бесконечным: «премудрости путешествию нет конца». Ложное мудрствование стремящегося к самоутверждению ума отделял от стремления к истине бескорыстной души: через «смирненную мудрость» она восходит к горней Премудрости, для чего необходимы сосредоточение духовных сил, оздоровление души и тела, нравственное самосовершенствование. Вместо праздных велеречивых бесед следует возлюбить «благое безмолвие» и удалиться в уединенный скит: «Инок премудрый спешит в селение безмолвно, в еже сотворит плод жизни». Артемий выделял в человеке три начала: плотское («преестество»), душевное («естество») и духовное («вышеестество»). И хотя он подчеркивал примат духовного, встречаются в его произведениях натуралистические идеи. Например, старец считал, что как колос от зерна, так «духовнаа от телесных ражаются». Современную ему эпоху Артемий описал как «время плача». Он оказал заметное влияние на нестяжательские круги в России и православное население Литвы,

Разнообразному в своих проявлениях нестяжательству противостояло **иосифлянство**, ставшее господствующим течением в официальной идеологии, закрепившим союз государства и церкви на длительный период существования Российской монархии. Основателем и духовным вождем ортодоксального и охранитель-

ного по своей сути учения был Иосиф Волоцкий (1440–1515)³⁹⁹. В миру Иоанн Санин пробыл недолго, рано постригся в монастыре Пафнутия Боровского, ученика Сергия Радонежского, и после его кончины сам стал игуменом. Изучив опыт монашества на Руси, собрав древние предания и византийские номоканоны, он основал в 1479 г. собственный Успенский монастырь близ Волоколамска, ставший под покровительство центральной власти, что имело тенденцию установления своеобразного «теократического абсолютизма»⁴⁰⁰.

Своей целью он поставил создать образцовую обитель, иноки которой строго следуют уставу и ведут подвижнический образ жизни. Подобная обитель тесно связана с внешним миром, не отрывается от него. Напротив, она стремится утвердить свое влияние на все стороны общественной деятельности: в стенах монастыря воспитываются будущие епископы и митрополиты, направляющие духовную жизнь страны; монастырь активно поддерживает великокняжескую (позднее – царскую) власть в установлении государственного порядка; монахи ведут постоянную просветительную и культурную деятельность, собирая и переписывая книги, поддерживая искусство живописи, шитья, пластики; не отвлекаясь на хозяйственные заботы о своем существовании, концентрируя всю свою деятельность в духовной сфере, они содержатся трудом монастырских крестьян, принимают щедрые пожертвования, сам монастырь со своими владениями представляет налаженное феодальное хозяйство.

Программа Иосифа Волоцкого в сравнении с программой Нила Сорского была более практичной и лучше удовлетворяла требованиям общественной жизни того времени, потому она и победила в условиях стабилизировавшихся феодальных отношений, поддерживаемых всей мощью самодержавного государства. Секуляризация, которую задумала было провести великокняжеская власть на рубеже XV–XVI вв., была осуществлена только в XVIII в., реформационные веяния сошли на нет, Россия не пошла по пути европейских стран, осуществивших Реформацию; в этом плане она оставалась более похожей на католические страны с господством пышного культа, обилием монастырей, разветвленной церковной иерархией и поддерживающей всю эту систему идеологией.

Иосиф был не только активным практиком, но и незаурядным теоретиком основанного им течения, ему принадлежит до 40 сочинений различного жанра, в том числе «Устав», «Просветитель», ряд посланий. Концентрированным выражением учения иосифлянства является «Просветитель»⁴⁰¹. Он состоит из 16 слов, содержанием которых являются, с одной стороны, резкие возражения против еретиков и, с другой, позитивное изложение собственных взглядов. Каждое слово посвящено рассмотрению одного из тезисов еретиков: отрицанию учения о Троице; утверждению, что Христос – «той прост человек есть, а не Бог»; что «подобает закон Моисеев держати и хранити»; что «не подобает поклоняться, иже от рук человеческих сътворенным вещем» (иконам, крестам, священным изображениям); сомнению в истинности апостольских посланий; «хулящих иноческое житие» и т. д. По существу, в «Просветителе» изложена, хотя и тенденциозно, суть учения современного Иосифу и весьма активно действовавшего новгородско-московского еретического движения. Показательно, что как критика, так и защита атрибутов средневековой идеологии и практики шли не путем показа их несоответствия новым требованиям развития общества, а методом соотнесения с исходными, первоначальными, коренными положениями. Налицо проявление ретроспективности, традиционализма, ортодоксальности средневекового типа мышления⁴⁰².

Политизация монашеской идеологии, резкое осуждение еретиков с требованием их казни, стремление укрепить единый механизм государственно-церковной политической организации отличают сочинения Иосифа Волоцкого. Вместе с тем он касался различных богословско-философских, этических, натурфилософских, эстетических проблем, стремясь дать удобно понятную для практического применения интерпретацию. Так евангельскую идею о любви к ближнему Иосиф в «Послании некоему вельможе о его рабах» истолковывает как обязательное для феодала заботливое отношение к его подданным: «... яко братию миловати, и питати и одевати доволно»⁴⁰³. В целом Иосиф Волоцкий предстает деятельной личностью, боровшейся за политическое и идейное единство Российского государства, которое нуждалось в авторитетных идеологах с охранительной направленностью.

Следует заметить, что Иосифо-Волоколамский монастырь стал не только идеологической цитаделью иосифлянства и опорой центральной власти, но и крупным центром культуры, в том числе книжной. Богатое собрание рукописей монастыря хранится ныне в РГБ⁴⁰⁴. В его составе имеется уникальный по своему содержанию сборник середины XVI в. № 522, исследованный Н.В.Синицыной. В сборник входят «Изложение совещательных глав царю Иустиниану, сложенных Агапитом», «Василия, царя греческого, главизны учителны бб к сыну своему царю Льву», толкования «Сократа, мудреца еллинскаго», «Аристотеля, философа от епистолеи ко Александру, царю Македонскому», послания константинопольского патриарха Фотия и русского митрополита Макария, труды Иосифа Волоцкого и другие сочинения, объединенные одной целью – дать теоретический источник, своего рода наказ правителям Московской державы, обосновать принципы государственного единства светской и духовной властей⁴⁰⁵.

Рассматривая нестяжательство и иосифлянство как важные идейные течения XVI в., необходимо показать значение еще одного направления в духовной жизни того времени – **еретичества**. Ереси постоянно сопутствовали христианству, как и любой другой идеологии во всех странах, нередко принимая в средневековом обществе характер оппозиции феодализму. На Руси ереси существовали в различных видах и имели несколько причин бытования. Во-первых, особенно в первоначальный период, сказывалось языческое влияние. Как писал Иосиф Волоцкий, «рускаа великаа земля иже убо древле идольнеистовства омрачашеся тмою» (предисловие в «Просветителе»). Во-вторых, постоянные контакты с носителями других идеологий: католичества, протестантизма, ислама, иудаизма – нередко приводили к возникновению религиозного скептицизма и увлечению иными верованиями. В-третьих, на Русь, особенно в западные земли, начинают проникать имевшие широкое распространение в Европе ереси бюргерского, реформационного типа. Всем этим проблемам посвящено немало исследований⁴⁰⁶.

Следует отметить ересь «стригольников» в Новгороде XIV в., разгромленную в 1375 г., но просуществовавшую до конца XV в. С еретическими высказываниями выступали тверской епископ Федор Добрый, ростовский вольнодумец Маркиан и другие критики официальной церкви, ее догматических устоев и практиче-

ской деятельности. Самой крупной ересью была новгородско-московская, или ересь «жидовствующих» (прозванных так за почитание Ветхого Завета и за то, что в составе новгородских еретиков были евреи, в том числе прибывшие из Литвы, где было распространено реформационное движение) на рубеже XV–XVI вв.

Ересь «жидовствующих» превратилась во влиятельное течение, принявшее общерусский характер. К нему примкнули некоторые из крупных церковных деятелей, в том числе глава Русской Церкви митрополит Зосима (1490–1494). Иосиф Волоцкий заклеил его как «первого отступника в светителях в нашей земли», который «пречистую Богородицу похули, и вся светяя уничижи», а чтимые иконы «болваны нарицая» («Послание Нифонту Суздальскому»). Влияние еретиков было значительным одно время при дворе Ивана III, но после собора 1504 г. ересь «жидовствующих» подверглась разгрому и распалась, сохранившись лишь в отдельных проявлениях⁴⁰⁷. Вожди еретиков предстают как довольно образованные люди, пользовавшиеся богословской, философской, астрологической и другой литературой. Они в духе бюргерских ересей отрицали поклонение иконам, монашество, церковную организацию и отдельные догматические принципы православия, высказывали гуманистические идеи о равенстве людей, вер, народов, критически относились к православной ортодоксии.

В середине XVI в. на русской сцене выступили еретики Матвей Башкин и Феодосий Косой. Башкин в духе евангельской любви к ближнему «изодрал» кабальные списки своих холопов и отпустил их на волю, выступил как антитринитарий и иконоборец, критиковал церковную иерархию. Он был осужден собором 1553 г. и заточен в Иосифов монастырь. Феодосий Косой – беглый холоп, постригшийся в Кирилло-Белозерском монастыре. Осужденный на соборе 1554 г., он бежал из заточения в Литву, где стал одним из заметных вольнодумцев. Феодосий создал «новое учение», выражавшее интересы бедного крестьянства, развивал идею о «духовном разуме», о равенстве людей: «Все людие едино суть у Бога, и татарове и немцы и прочие языцы» (учение Косого критически изложено в «Послании многословном» Зиновия Отенского). И хотя еретические движения подвергались разгрому, их представители – осуждению и нередко

казни, все же их нетрадиционные, антидогматические, вольнодумные идеи пробуждали в обществе интерес к свободному мышлению. Объективно еретики способствовали росту общественного сознания в целом. В борьбе с ними развивались и обличавшие их направления: «Еретические движения оставили глубокий след в истории русской общественной мысли, оказав известное влияние на философские воззрения непосредственных противников ереси»⁴⁰⁸.

Ереси и официальная идеология при всей их несовместимости были двумя сторонами единого процесса духовного развития русского общества, и они требуют совместного рассмотрения в общем контексте отечественной культуры XV–XVI вв., равно как противостоящие и взаимодополняющие друг друга иосифлянство и нестяжательство. Переоценка или недооценка каждой из сторон единого сложного процесса социальной и интеллектуальной эволюции этого периода может привести лишь к тенденциозному искажению общей картины развития отечественной мысли. При этом следует добавить, что ереси могли играть роль необходимой в любом социуме оппозиции, но они были не в состоянии заменить собою устоявшуюся и развитую систему традиционного религиозного сознания и соответствующих ей институтов.

Среди представителей ортодоксального иосифлянского направления следует выделить митрополита Даниила, преемника Иосифа Волоцкого на посту игумена основанного им монастыря, а впоследствии главы Русской Церкви (1522–1539), подвергшегося затем опале и умершего простым иноком в 1547 г. в том же Иосифо-Волоколамском монастыре⁴⁰⁹. Гонитель Максима Грека, угождавший великому князю, любивший почет, церковный владыка был вместе с тем одним из плодотворных писателей, составителем «крупнейшего памятника историографии XVI в.» – **Никоновского летописного свода**⁴¹⁰, большим любителем мудрости и собирателем книг. Именно по его указанию Николай Булев перевел с немецкого печатного издания (Любек, 1492) «Травник», ставший первым переводным медицинским трактатом на Руси. Ему принадлежит несколько десятков слов, посланий, поучений, в том числе трактат «О философии внимай разумно, да не погресиши», где к шести дефинициям философии Иоанна Дамаскина, изложенным видным представителем патристики в «Источнике знания», добавил свои три.

В посланиях Даниил призывает «не мудрствовать о себе», не увлекаться суетной «внешней» и «плотской» мудростью, прибегать к «любомудрию спасительному», чтобы, усмирив свои дурные склонности, «любомудрствовать свободно над страстями». Дабы остудить пыл возбужденного сознания, он предлагает выйти из дома своего, посмотреть на бесконечный мир и проникнуться установленной свыше гармонией: «И аще хочещи прохладитися, изыди на предверие храмены твоя, и виждь небо, солнце, луну, звезды, облака ови высоци, ови же нижайше, и в сих прохладяйся, смотря их доброту, и прослави тех Творца Христа Бога. Се бо есть истинное любомудрие»⁴¹¹.

XVI столетие богато яркими личностями. Обратим внимание на еще одного из них, имеющего отношение к философской и общественно-политической мысли. Перед нами Иван Пересветов – русский мелкопоместный дворянин из Литвы, который обратился к Ивану Грозному с проектом реформ по преобразованию России в развитое государство наподобие европейских монархий. В своих сочинениях («Повесть об основании и взятии Царьграда», «Сказание о Магмете-Салтане», «Мудрость греческих философов и латинских докторов», «Большой челобитной») выступал за социальную «правду», за принцип гражданского достоинства человека, за равенство всех сословий под началом просвещенного государя, советуемого с мудрыми наставниками и проводящего активную преобразовательную деятельность ради общего блага⁴¹².

Подводя итог вышеизложенному, следует заметить, что в период становления и укрепления Российского государства с центром в Москве в дополнение к уже имевшимся представлениям о философии и философах необходимо добавить новые нюансы, связанные с рядом обстоятельств. В критической ситуации спасения и защиты Отечества был востребован тип политического вождя, сочетающего дееспособность власти и разумение социума. В идеализированном виде он представлен в образе князя Александра Невского, напоминающего известный топос «философа на троне», который восходит к героической личности Александра Македонского, воспитанного великим Аристотелем. Кроме античного влияния на формирование образа правителя, просматривается воздействие почитаемых библейских царей Давида и Соломона, которые служили образцами ветхозаветной мудрости.

Политическая составляющая в складывании образов философов постоянно присутствует в рассматриваемый период, что видно на примере Ивана Грозного и Андрея Курбского, полемизировавших по поводу государственного устройства, специфики власти, смысла исторического процесса. Оба они предстают в качестве незаурядных политических мыслителей, причем опальный князь является одним из родоначальников логического знания в отечественной традиции, что мало известно современному читателю.

Важным направлением в развитии древнерусской мысли было аскетико-монашеское, связанное с распространением исихазма. Оно наиболее отчетливо проступает в учении Нила Сорского о страстях, о «делании сердечном» и «умной молитве». Подобно своему предшественнику Нилу Синайскому, прозванному Философом, отечественный подвижник глубоко проникает в психологию личности с целью ее нравственного совершенствования, гармонизации души и плоти, пребывающих в непрерывном борении. Исихазм проявил себя в творчестве иконописцев Феофана Грека и Андрея Рублева, агиографа Епифания Премудрого, просветителя Стефана Пермского и других деятелей эпохи национального возрождения XIV–XV вв., которые часто именовались философами и мудрецами.

Среди целой плеяды отечественных мыслителей XVI столетия выделяется Максим Грек, «дивный философ», крупнейший и наиболее разносторонний представитель гуманитарного знания рассматриваемой эпохи. Соединивший традиции византийской, возрожденческой, древнерусской культур, блестящий переводчик, филолог, богослов, он предстает как образец мыслителя, пользовавшийся непревзойденным авторитетом. Он развивал учение о языке, считая его неотделимым от мышления, укреплял на русской почве диалогичную манеру философствования, основанную на старой платоновской традиции, ввел в российское сознание множество имен, идей, концепций греческого и латинского происхождения. Его страдальческая жизнь и все увеличивавшаяся посмертная слава показательны для судеб философов в России, где жесткая политико-идеологическая система не терпела инакомыслия и многознания.

Кроме учета ориентации на слабевшее византийское и укреплявшееся западноевропейское влияние, необходимо обратить внимание на появление восточных мотивов в отечественной куль-

туре. Они прослеживаются еще в домонгольский период, постепенно усиливаются по мере знакомства с достижениями различных азиатских цивилизаций и превращения России в великую евразийскую державу. Древнерусскому читателю были известны «рахманы» как индийские нагомудрецы, он узнавал о буддийском учении в христианизированной его версии, мечтал о земном рае, находящемся где-то далеко на Востоке. «Хождение за три моря» Афанасия Никитина знакомило с исламской и другими культурными традициями, способствовало выработке более широкого и универсального взгляда на мир, к чему изначально стремится философия во все времена, ибо в ней изначально присутствует «открытость по отношению к другому»⁴¹³.

ГЛАВА IV ФИЛОСОФЫ И ФИЛОСОФИЯ В СТИЛИСТИКЕ БАРОККО

После высокого Средневековья XV–XVI столетий в России наступает «бунташный», беспокойный, драматичный XVII век, переходный от традиционной культуры феодального общества к культуре новоевропейского типа. Вместе с тем историки литературы, живописи, архитектуры относят его по основным типологическим признакам все же к древнерусскому периоду, считая завершающим этапом допетровского многовекового развития. В начале нового столетия происходят трагические события, связанные с угасанием правящей династии Рюриковичей и ожесточенной борьбой за власть, приходят несколько голодных лет, наступает печально известное Смутное время, означавшее системный кризис во всех сферах государственной и общественной жизни вплоть до потери независимости, оккупации Москвы, разорения центральных городов и земель, гибели массы людей, депопуляции страны.

В то время создается сочинение исторического характера с печальным заглавием «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства», напоминающее «Слово о погибели Русской земли» времен Батыева нашествия. Неожиданное падение и опустошение «ясносияющей превеликой России», претендовавшей совсем недавно на роль «Третьего Рима», потрясает неизвестного автора: «И не едина книга богословец, ниже жития святых, и ни философския, ни царьственныя книги, ни гранографы, ни историки, ни прочия повестныя книги не произнесоша нам такового наказания ни на едину монархию, ниже на царства и княжения, еже

случится над превысочайшею Россиею»⁴¹⁴. Ослабленная неудачной Ливонской войной, обескровленная опричным террором, погрязшая в клановых разборках боярских и княжеских семей, стремившихся установить свое правление, страна погрузилась в пучину междоусобной брани и гражданской войны. Меч Божий обрушился на Россию, как полагает автор, за грехи ее правителей и народа.

В другом анонимном сочинении под названием «Иное сказание» события начала века описываются как непримиримое столкновение добра и зла, чести и измены, мужества и трусости. Авантюрист Григорий Отрепьев, назвавшийся сыном Ивана Грозного, чья тень витала над Россией в те времена, сравнивается со «зломудренным ересиархом» Арием. Начитавшись еретических книг, проникшись сатанинской хитростью, он становится губителем множества людей, втягивает в свои преступные действия целые народы. Поляков и литовцев он соблазняет обширными русскими землями, своих соотечественников прельщает ослаблением непосильных податей и свержением нелюбимого правителя Бориса Годунова, который «восхити неправдою на Москве царский престол». Он обещает семейству Мнишек богатые дары, а расчетливую красавицу Марину мечтает сделать царицей всероссийской. В сложном переплетении различных сил самозванец является одновременно и карающим мечом, свыше ниспосланным на несправедное царство, и жертвой своих собственных безумных планов⁴¹⁵.

На формирование историософских представлений в первой половине XVII в. оказала влияние переводная литература, в частности, известный по рукописи начала века трактат «О причинах гибели царств». Он был весьма популярен в свое время, о чем свидетельствует наличие одного из списков памятника в библиотеке Петра Великого. В данном источнике присутствует несколько образов философов: Платон, который считал, что «прирожденные и естественные начала всякое царство имеет»; Ксенофонт, полагавший причиной гибели государств не объективные причины, а субъективный произвол правителей, поскольку «их неправдою всякие царства переменяютца и погибают»; Аристотель, согласно которому власть должна находиться в разумных пределах, когда «сила начальников в своей мере содержится будет»; Хилон, советовавший тому, кто хочет быть добрым правителем, озаботиться тем, «чтобы подданные его не от боязни любили его, но от милосердия». Кроме

того в этом ценном памятнике политической мысли упоминаются имена Диогена, Соломона, Цицерона, Фемистокла, Демосфена и других знаменитых мужей прошлого, почитавшихся за их мудрые мысли и достойные дела.

Страна тяжело выходила из разорительной смуты. Залогом стабильности стало установление легитимной власти. Признанным правителем мог стать «лишь деятель, унаследовавший престол от своих предков и венчанный на царство, согласно древнему обычаю, или же избранный всенародно, всей землей, как это было с Михаилом Романовым»⁴¹⁶. Каков царь – такова и страна, поэтому глава государства, его избрание и правление, отношение к подданным должны быть построены на прочном фундаменте законности и морали, а не на самовластной тирании и безнравственном поведении. Опыт самодержавного правления «всегрозного» царя Ивана IV, не послушавшегося мудрых советов «дивного философа» Максима Грека, был принят во внимание, хотя, справедливости ради, следует заметить, что узурпация власти станет хронической бедой нашего Отечества.

В этот период в обществе происходит осмысление прошедших событий, принципов власти, ее легитимности и разумности. Данный процесс связан с оценкой деятельности конкретных правителей. Так, в «Летописной книге», приписываемой князю Семену Шаховскому, дается яркая и довольно объективная характеристика российских царей, начиная с Ивана Грозного и кончая Василием Шуйским. Портрет последнего выглядит весьма непрезентабельно: «Царь Василий ростом мал, образом же нелепым, очи подслеповаты имея; книжному поучению доволен и в рассуждении ума зело смыслен; скуп велми и неподатлив; ко единым же к тем тщание имея, которые во уши ему ложное на люди шептаху, он же сих веселым лицом воспринимаше и в сладость их послушать желаше; и к волхованию прилежание, а о воих своих не радаше»⁴¹⁷.

Образ хитроватого, любящего наветы, не радеющего о воинах и склонного к волховству царя весьма далек от образов идеального правителя, какими они проступают в древнерусской литературе. Быть может, в этом сказалась оценка Василия Шуйского как нелегитимного государя, случайно вознесенного на вершину власти благодаря внешним обстоятельствам и его прирожденному интриганству. Быть может, автор сочинения князь Шаховской

в сложном раскладе политических сил не был сторонником столь нелестно им обрисованного царя-временщика. Во всяком случае подобная характеристика реального правителя, попавшая на страницы рукописи, свидетельствует об усложнении представлений о власти и ее носителях.

Для XVII столетия характерно расширение письменного творчества, его репертуара, жанров, стилей. В этом плане полезно обратить внимание на апокрифическую литературу, которая содержит весьма интересную информацию по самым разным направлениям, в том числе по тому, которое нас интересует. Подобная информация присутствует реже в явном виде и чаще в скрытом, латентном, зашифрованном. Обратимся же к этому ценному пласту отечественной литературы, имеющему многовековую традицию.

К XVII столетию в русской книжности накопилось значительное количество апокрифических сочинений самого различного жанра: «Луцидариус», «Аристотелевы врата», «Галиново на Ипократа», «Хождение Зосимы к рахманам». Им посвящено значительное количество исследовательской литературы⁴¹⁸, опубликовано много текстов⁴¹⁹, но все же апокрифы, особенно в философском плане, изучены недостаточно, хотя именно в философском аспекте они представляют собой один из самых ценных источников древнерусского наследия.

Первоначально под апокрифами (от греческого *ᾠλοκρῦδοϋς* «скрытый», «потаянный») понимали произведения, в которых более подробно рассказывается о персонажах и сюжетах, «порою лишь названных или недостаточно ясно охарактеризованных в канонических книгах»⁴²⁰. В этом плане апокрифы традиционно делятся на ветхозаветные⁴²¹ и новозаветные⁴²². Постепенно к апокрифам стали причислять самые разные сочинения, не одобрявшиеся Церковью по различным причинам. Сюда вошли астрологические, алхимические, исторические, натурфилософские, гадательные и многие другие книги. Стали создаваться специальные индексы запрещенной литературы. Первый из них присутствует в отечественной письменности уже в составе «Изборника 1073 года»⁴²³.

В общем течении средневековой культуры апокрифическая струя, выраженная в письменных памятниках, устных преданиях, произведениях искусства, находясь в противоречии с официальной линией, дополняет ее своим разнообразием, ищущей мыс-

лю, неортодоксальностью мышления. Она начала формироваться в Восточном Средиземноморье еще в дохристианский период, впитала в себя учения многих философских и религиозных школ, служила источником своеобразного «онтологического и морального беспокойства»⁴²⁴. Постепенно сложился во многом общий для народов Запада и Востока фонд переводимой, дополняемой, получающей новые вариации апокрифической литературы. В славянской письменности он насчитывает несколько десятков основных сюжетов⁴²⁵.

В дневнерусской среде начиная с Киевской Руси накопилось значительное количество памятников апокрифической литературы, но в основном дошедших по поздним спискам XVII–XIX вв. Об отношении к ним в XVII в. может свидетельствовать такой ценный источник, как «Кириллова книга», изданная на Московском Печатном дворе в 1644 г.⁴²⁶ Ее составил протопоп Архангельского собора Михаил Рогов «с прочими избранными мужи, по повелению царя и патриарха, на многие ереси латинския, армянския и немецкия». Объемистому сборнику почти в 600 листов, состоящему из 48 глав и начинающемуся «Сказанием Кирилла Александрийского об Антихристе», предшествует вводная часть. В ее составе содержится обширный индекс книг⁴²⁷. Вначале идет список книг канонических и почитаемых, рекомендуемых для чтения, в их числе немало с философским содержанием: «Книга Дионисий Ареопагит... Иоанн Дамаскин... Иоанн Экзарх... Иоанн Лествичник... Кирилл Словенский... Максим Исповедник... Максим Грек... Пчела... Диоптра... Августина Иппона града епископ... Иустин Философ...». В этом перечне обращает на себя внимание уважительное отношение к видным представителям философской и богословской мысли, среди которых присутствуют Иоанн Дамаскин, Константин-Кирилл Философ, Максим Грек и Августин Блаженный, чьи труды рекомендовались для чтения. Сочинения первых были вполне доступны, а что касается последнего, то они начнут фрагментарно появляться в русской культуре благодаря переводам с латинского и польского в предпетровскую эпоху, хотя имя его было известно с раннего периода.

Затем следует список запрещенной литературы, включающей три раздела: «книги ложныя» («Патриарси. Адам. Енох... Богородицино хождение по мукам») и другие собственно апокри-

фы в первоначальном смысле); «книги еретические» («Мартолой, рекше Астролог, Астрономия, Землемерие, Чаровник... Мысленик, Сносудец, Волховник» – астрологическая и гадательная литература); «книги отреченные» («О Китоврасе басни и кошуны. Авгарево послание» и иные сочинения сюжетного плана).

Оба списка – как почитаемой, так и отвергаемой литературы, – наглядно свидетельствуют о ее репертуаре в допетровский период. Из обширного перечня запрещенной литературы рассмотрим вкратце цикл произведений, попавших в разряд «книг отреченных» под названием «Вопросы и ответы, что от колика частей сотворен бысть Адам», влияние которого прослеживается в ряде памятников, в том числе на «Голубиной книге». Апокрифическая версия сотворения Адама имеет не только антропологическое и натурфилософское значение. Адам, «венец творения», представлялся средневековому читателю не единственно как первочеловек, но и как премудрец, дававший имена растениям и животным, проникавшийся волей и разумом Творца, осмелившийся отведать от древа познания добра и зла. Образ Адама широко использовался в средневековой литературе, а в эпоху Просвещения он дополняется образом «нового Адама», призванного стать по масонской версии идеалом будущего человека. В святоотеческой традиции «новым Адамом», принесшим спасение человечеству, иногда называли Христа.

В основе сюжета о сотворении Адама лежит космогоническое учение о единстве микро- и макрокосма, человека и породившей его природы⁴²⁸. Оно связано как с античным учением о стихиях, так и с мифологическими представлениями многих народов, уходящими своими корнями в далекую древность. Например, в немецкой средневековой поэзии описывается, как человек был сотворен Творцом из следующих природных образований: «Он дал ему тело из глины, от росы – пот, от камня – кости, от зеленых деревьев – ногти, от корней – жилы, от трав – волосы, от моря – кровь, от облак – мысли»⁴²⁹. В западноевропейских, восточных, славянских рукописях содержится много произведений, включающих данный сюжет с множеством вариаций.

Для примера обратимся к введенному в научный оборот А.Н.Пыпиным апокрифу под названием «Сказание, како сотворил Бог Адама»⁴³⁰. В нем повествуется о сотворении человека следую-

щим образом: «Создати в земли Мадиамстей человека, взем земли горсть ото осми частей: 1) от земли – тело, 2) от камени – кости, 3) от моря – кровь, 4) от солнца – очи, 5) от облака – мысли, 6) от света – свет, 7) от ветра – дыхание, 8) от огня – теплота»⁴³¹. Далее сообщается о борьбе Бога с дьяволом за человека, о сотворении Евы, о болезнях и возрастах человеческих, о подчинении мира человеку, о периодах мировой истории, прообразованных пребыванием первых людей в раю.

Восемь частей, из коих создан человек, представляют собой трансформированное античное учение о стихиях, которое преобразовано в гностических школах, как пишет об этом Иринея Лионский в сочинении «Об осмерице»: «Сперва, говорят, произведены во образ вышней Четверицы четыре стихии: огонь, вода, земля и воздух; и если к ним присовокупить их действие, как то: тепло и холод, сухость и влажность, то они представляют точное изображение осмерицы»⁴³². Любопытно, что человеческое мышление, мысль, разум чаще всего в подобных сочинениях связываются с облаком. Это скорее всего библейский образ, выступающий как символ связи Бога с людьми, как покров высшей мудрости, как посредник между небом и землей⁴³³.

О способности человека всюду устремляться своим пытливым разумом свидетельствует небольшой фрагмент «О уме философа рече». Ум, «в главе бо ему сидяща», изображается как владыка тела, управляющий всеми помыслами: «Ум бо бесплотн есть, аще и у мале теле, но обходит всю землю, и в небесныя прилетая. Кима крилома прелетает на высоту, коим ли путем приходит? Преходит въздух, и облакы, и вся планиты звездныя; и видит и соглядает разумныя та доброты, и паки в теле обрящеться»⁴³⁴. Сходная мысль есть у Иоанна Экзарха в его «Шестодневе».

Проблема сотворения человека осмысливается во многих других апокрифических сочинениях, в том числе вопросно-ответных. Так, в «Беседе трех святителей» по списку XVII–XVIII вв. на вопрос: «от колких частей сотворен бысть Адам?» дается от имени Василия Великого такой ответ: «От осми частей: 1) от земли – тело; 2) от камня – кости; 3) от Чермнаго моря – кровь; 4) от солнца – очи; 5) от облак – мысль; 6) от востока дыхания – власы; 7) от света – дух; 8) сам Господь вдохнул ему душу и покори ему всяческая видима и невидима, в водах и в горах, на земли и по воздуху»⁴³⁵.

В украинском памятнике по списку 1713 г. «Питаня и отповеди» имеем примерно ту же картину⁴³⁶. Подобные представления дожили до Нового времени, но преимущественно в народной среде, не очень охотно принимавшей новейшие натурфилософские учения и во многом законсервировавшей средневековое миропонимание. Например, духоборы во второй половине XIX в. все еще считали, что «тело в человеке от земли, кости от камня, жилы от кореня, кровь от воды, волосы от травы, мысль от ветра, благодать от облака»⁴³⁷.

Древнерусская апокрифическая литература содержит немало образов, символов, концепций философского характера, зашифрованных по канонам средневековой семантики. К ней примыкала и медицинская литература, сохранившая народные заговоры, переводные лечебники, гадательные рекомендации, фрагменты натурфилософских сочинений Древности и Средневековья, в которых человек со ссылками на Галена, Гиппократ, Аристотеля рассматривается как природное существо⁴³⁸.

Ценнейшим источником по истории древнерусского мышления являются памятники лексикографии: словари-ономастиконы, словари символики (приточники), словари с истолкованием терминов славянского, греческого, древнееврейского, латинского, польского и многих других языков⁴³⁹. В XVII в. большое распространение получили Азбуковники как обширные, порою иллюстрированные рукописные справочники, причем не только филологического, но и энциклопедического содержания, выступавшие как «средоточие мудрости истолкователей»⁴⁴⁰. Они издавна привлекали внимание исследователей⁴⁴¹, но до сих пор еще слабо изучены вследствие сложного содержания и обилия списков меняющегося состава, ибо в них постоянно дописывались новые сведения, правилась старые, добавлялись приложения.

Азбуковники различны по формату, от карманного до *in folio*, объем колеблется от 100 до 600 листов, некоторые украшены миниатюрами, в них содержатся различные схемы, рецепты, рекомендации. Описавший девять Азбуковников Соловецкого собрания, А.Карпов выделил в них сведения по языковедению, грамматике, философии, библиографии, истории, мифологии, символике, географии, этнографии, минералогии, ботанике, зоологии, орнитологии, ихтиологии⁴⁴². В Азбуковниках содержится немало информации энциклопедического и философского содержания⁴⁴³.

Приведем некоторые характерные примеры. Об эпикурейской школе пишется: «Епикурии: во Афинех бе некий философ именем Епикур, велми пресловут; ему же афиниане создавше пресветлу полату, в училище том нарицахуся эпикури-философи»⁴⁴⁴. Со ссылкой на Максима Грека объясняются термины: «Софизматы, толк – мудростями; софист, толк – мудрец»⁴⁴⁵. Полисемантизм слова «страсти» истолковывается таким образом: «Страсти глаголются по многим мерам: похоти и муки, и недуги люте, и лукавствования немощь, и беды»⁴⁴⁶. Под рубрикой «Вопросы и ответы о неведомых вещех» приводится учение Нила Философа о пяти чувствах душевных (ум, смысл, слово, мечтание, чувствование) и пяти чувствах телесных (зрение, обоняние, слух, вкушение, осязание)⁴⁴⁷. Приведем несколько понятий общекультурного и философского значения по одной из рукописей: «Автор – работник»; «Битва – война, или ратное дело»; «Ехо – шум аера»; «Златоуструя река – Нил, река Египетская»; «Имство – качество пребывателно», «Материя – естества»⁴⁴⁸.

Возьмем еще несколько цитат из древнерусских азбуковников по рукописям XVII–XVIII вв. Обратимся вначале к рукописи РГБ из собрания Тихонравова под № 1. Основному тексту предшествует предисловие, где объясняется значение данной книги как лексикографического справочника по терминологии, заимствованной из переводной литературы, которая требует квалифицированного истолкования: «Всякого чина, возраста же и сана святых писаний православному читателю и желающему та в неких иностранных и нам словяном не удобь разумеваемых речех и стисех непогрешно та разумети». Далее в алфавитном порядке приводятся десятки терминов, имен, выражений, в том числе имеющих философское и общекультурное значение: «Анаксагор. Толк: учитель бе во еллинех некий, тако имяняюм... Анима – душа... Базис – место иже под столпом... Виргили – философ еллинский бе в лето 5042 (466 до н. э.) во времена преселения вавилоньска... Генезис – гречески наричется книга родства, такоже и бытия гречески наричется... Диалектика. Толк: двоесловеснаго стязания книга... Диоптра. Толк.: Зерцало книга. Сию книгу Диоптру написал Филипп философ во граде Смоленьске в лета: 6603 (1095)... Пифагор – еллинский мудрец бе в лета 5360 (248 до н. э.) ... Промифеус – еллинский мудрец бе во дни Иисуса Навина. Сей грамматическую

философию древних родов уразуме... Художество и хитрость. Ино есть художество – всякое рукодельное умение. Хитрость нарицается грамматика и риторика, и философия и прочая таковая... Якость – качество»⁴⁴⁹.

По другой рукописи из этого же собрания читаем: «Философ – любяй мудрость. Философия – любомудрие. Делит же ся философия в четверо: в грамматику, в риторику, в градовное, в домостройное смышление... Софист – мудрых. Софистики – мудрецы. София – мудрость... Супруг – двоица совокупленная, якоже бы брата два, или муж и жена, или тело и душа... Суетно. Толк: кроме потребы коея бываемо праздно, яко имя убо есть, вещь же несть... Фалшивый – лживый»⁴⁵⁰.

Подобных примеров, кратких и пространных, можно приводить массу. Они содержатся в десятках древнерусских Азбуковников, которые не опубликованы (за малым исключением и чаще всего фрагментарно) и совершенно неизвестны философам. Это обстоятельство лишний раз напоминает о том, как слабо изучена источниковедческая база русской средневековой философии и какие богатейшие возможности здесь имеются⁴⁵¹.

В XVII в. усложняются представления людей об обществе, природе и человеке. Вместо прямолинейного представления о положительных и отрицательных персонажах складывается понимание об изменчивости самого человека, его противоречивой сущности. В «Повести о Горе-Злочастии» появляется это самое Горе в виде мифистофелевского персонажа, которое всех «мудря на сем свете». Романтическая история несчастной любви отрока Григория присутствует в «Повести о Тверском Отроче монастыре». Напоминают плутовской роман приключения нижегородского дворянина в «Повести о Флоре Скобееве»⁴⁵².

Весьма популярны в русской среде стали переводные сборники новелл сатирического характера в возрожденческом духе «Фацеции», где было немало поучительных рассказов о философах (Диогене, Аристиппе, Сократе), и содержавшая изречения мудрых – «Апофегмату» Беньяша Будного⁴⁵³. Идеи великого польского ученого и мыслителя Николая Коперника стали известны в России по нескольким изданиям, в частности по переводу «Селенографии» польского астронома Яна Гевелиуса.

К концу XVII в. в России уже имелось немало переводов европейских авторов («О строении человеческого тела» итальянского естествоиспытателя Везалия, «Большого атласа» голландского астронома Блеу и пр.); стали фрагментарно известны сочинения Аристотеля, Августина Блаженного, Альберта Великого, Эразма Роттердамского; имелась информация о преподавании философии в европейских университетах (Сорбонне, Кембридже, Оксфорде). Характерна динамика переводной деятельности на Руси: за XVI в. – 26, за первую половину XVII в. – 13, за вторую – 114 переводов, из них только 37 были религиозного содержания⁴⁵⁴.

Перейдем теперь к анализу общественных движений, отразившихся в развитии русской философской мысли и в представлениях о философах. Крупнейшим событием XVII в. стал раскол Православной Церкви и возникшая на этой основе многовековая борьба двух течений – официальной религиозной идеологии, поддерживаемой всей мощью государственных институтов, и ушедшего в толщу народной жизни, многообразного в своих проявлениях, оппозиционно настроенного старообрядчества.

О расколе, старообрядцах, взаимной полемике существует обширная литература. И если идеология господствовавшей церкви и государства оценивается в ней в целом достаточно определенно, то идеология старообрядчества квалифицируется весьма разнообразно: как выражение «недовольства народа своим постоянно ухудшавшимся положением»⁴⁵⁵; как народный протест против гнета церкви и государства⁴⁵⁶; как «земская оппозиция» правящим кругам⁴⁵⁷; как ушедший «в леса» низовой слой русской жизни⁴⁵⁸, как «воплощение национального самосознания русского народа»⁴⁵⁹, как «апокалиптическая догадка «конца времен»»⁴⁶⁰, как отстаивание соборного «теократического идеала государства» в противовес жесткому администрированию, предлагавшему патриархом Никоном⁴⁶¹.

В центре исторической драмы, именуемой расколом и уподобляемой «глубокой психологической травме», пережитой Россией⁴⁶², стоят три лица: патриарх Никон, царь Алексей Михайлович и протопоп Аввакум. Все они были незаурядными деятелями отечественной истории и культуры, обладавшими навыками философского мышления, начитанными в богословской литературе, но стоящими при этом на разных позициях. Властный

глава Русской Церкви, решивший поставить «священство выше царства», подчинивший своему влиянию царя, патриарх Никон (1605–1681), в миру Никита Минов был по происхождению простым крестьянином мордовской деревни Нижегородского уезда. Он стал активно с 1653 г. проводить реформу Церкви с целью ее унификации, сближения с греческим и южнославянским православием⁴⁶³. Возвысив себя в качестве «русского папы», он хотел в конечном счете сделать Россию мировой державой, а себя – фактически ее правителем, но потерпел в своих наиболее претенциозных планах неизбежный крах. Никон выступил и как автор ряда сочинений («Молебное послание», «Послание царю из Соловецкого монастыря», «Предисловие к Служебнику 1655 г.» и пр.) – в которых он отстаивал свои идеи и где имеется философско-публицистическая интерпретация конкретных событий, связанных с текущей политической и идейной ситуацией⁴⁶⁴.

Российский царь Алексей Михайлович (1629–1676), правивший страной с 1645 г., «тишайший» и вместе с тем весьма активно укреплявший могущество России, мало известен современному читателю как писатель и мыслитель. Однако исследователи отмечают, что Алексей Михайлович «был одним из самых образованных и развитых людей московского общества того времени»⁴⁶⁵. Объем его литературного творчества «неожиданно велик и разнообразен»: обширное эпистолярное наследие, «Статейный список» 1652 г., наброски о русско-польской войне 1654–1667 гг., правленные им многие официальные документы, стихи, молебные послания и другие авторские или отредактированные им тексты⁴⁶⁶. Как политик и мыслитель, он подготовил многие преобразовательные мероприятия своего сына Петра Алексеевича, родившегося в 1672 г. и много воспринявшего от старой России, которую ему предстояло «поднять на дыбы». Показательно, что в этом же 1672 г. в подмосковном дворцовом селе Преображенском в «Комедийной хоромине» была поставлена по указу Алексея Михайловича первая пьеса русского театра⁴⁶⁷. Именно он пригласил в Москву образованного и красноречивого белорусского монаха Симеона из Божоявленского монастыря в Полоцке, который стал самым активным и влиятельным деятелем культуры барокко в России второй половины XVII в. под именем Симеона Полоцкого.

Самой же яркой личностью эпохи раскола явился, несомненно, неистовый протопоп Аввакум Петров (1620–1682), духовный вождь, наставник и мученик старой веры. Бывший сельским священником из того же Нижегородского уезда, что и Никон, почти его земляком, он быстро выдвинулся, стал знаком царю Алексею Михайловичу. За свои убеждения и противодействие церковной реформе ссылается в Сибирь, в 1666 г. предан суду, сослан в Пустозерский острог, где и был заживо сожжен вместе со своими последователями в 1682 г.⁴⁶⁸.

Перу Аввакума принадлежит свыше 50 сочинений различного жанра, наиболее известное среди них – его знаменитое «Житие», написанное уже в заточении в 1672–1675 гг. и сохранившееся в трех редакциях. «Живой московской речью» Аввакума, его негибаемостью, силой духа восхищались Лев Толстой, Достоевский, Тургенев, Лесков, многие деятели отечественной и мировой культуры. М. Горький заметил: «Язык, а также стиль писем протопопа Аввакума и “Жития” его останется непревзойденным образцом пламенной и страстной речи борца, и вообще в старинной нашей литературе есть чему поучиться»⁴⁶⁹. Смело введший народную речь в преобразованный им житийный жанр, Аввакум создал «один из стилистических феноменов мировой литературы»⁴⁷⁰. Свое писательское и жизненное кредо «огнепальный» протопоп выразил в обращении к читателям: «...и вы, Господа ради, чтущии и слышашии, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык, виршами философскими не обык речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хочет»⁴⁷¹.

В «Житии», кроме описания своей жизни, перенесенных страданий и непрестанной борьбы, Аввакум обличает «отступника Никона, злодея и еретика». Он вспоминает полемику на суде, когда его пытались убедить греческие патриархи, говоря, что все христиане тремя перстами крестятся. Аввакум же им ответил: «Рим давно упал и лежит невсклонно, и ляхи с ним же погибли... А и у вас православие пестро стало от насилия турскаго Магмета, да и дивить на вас нельзя: немощни есте стали. И впредь приезжайте к нам учитца: у нас, Божию благодатию, самодержство»⁴⁷². Лишь Русь, по его мнению, является образцом благочестия, к ней как к «Третьему Риму» должны обращаться

все православные народы, искажившие свою веру под гнетом мусульман или владычеством папы. Отказ от своих убеждений он образно называет «без смерти смерть», а своих сторонников призывает «совесть крепку держать». Структура «Жития» Аввакума, его идейное содержание, система образов привлекают внимание многих исследователей⁴⁷³.

Кроме автобиографического произведения Аввакум написал «Книгу бесед», «Книгу толкований», «Книгу обличений», ряд богословских сочинений о сотворении мира, грехопадении, таинстве евхаристии и пр. В первом из творений содержатся его мысли об иконописании. Он порицает школу Симона Ушакова, представители которой не передают «тонкостные чувства», а пишут по «плотскому умыслу». Об образе Спаса Еммануила на иконе письма Ушакова он пишет таким колоритным образом: «...лице одуловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишю сабли той при бедре не писано». И далее следует восклицание, рефреном звучащее во всех его произведениях: «Ох, ох, бедная! Русь, чего-то тебе захотелось немецких поступов и обычаев». Здесь же протопоп порицает внешнюю мудрость языческих философов, критическое отношение к которым присутствует и в других его сочинениях⁴⁷⁴.

В «Книге толкований» Аввакум дает истолкование образа Премудрости, считая, что «Премудрость – Бог, а храм – праввернии человеки», семь же столпов – семь вселенских соборов, которые веру «утверждают и ограждают» от ересей. Он вспоминает спор с епископом Павлом Крутицким о евангельских словах «взыщите мудрости», считая, что нужно стремиться не к внешнему многознанию, а к «премудрости внутренней», к утверждению своей совести, тогда и «без книг премудр будеши».

Хотя протопоп постоянно подчеркивает, что он «ни ритор, ни философ», а «простоец человек и зело исполнен неведения», однако в его сочинениях, писавшихся в земляной тюрьме, без всякой возможности пользоваться книгами, просматривается довольно основательное знакомство с богословско-философской литературой, цитирование мыслей Дионисия Ареопажита, Иоанна Экзарха Болгарского, многих отцов Церкви, Максима Грека и других авторитетов.

В своих многочисленных посланиях гонимым и страдающим единомышленникам он призывает: «Стойте твердо в вере и незыблемо, страха же человеческого не убойтесь». Их же он убеждает следовать четверем евангельским добродетелям: «мужеству, мудрости, правде и целомудрию». Как духовный завет звучат его слова из письма жене Анастасии Марковне и сыну Афанасию: «О нужных заповедано промышлять, но излишняя отсекасть. Аще о внешнем всегда будем пещися: а о душе когда будем промышлять? Тогда, егда умрем? Мертвый не делает; мертвому тайны не открываются»⁴⁷⁵. Не об удобствах «суетной многострастной плоти» завещает думать духовный вожь старообрядцев, а о духовной сущности человека, о его душе, живущей в согласии с совестью, не всегда совпадающей с внешними установлениями.

Ближайшим единомышленником Аввакума был его «соузник», старший по возрасту, духовный отец протопопа инок Епифаний, по совету которого и написал Аввакум свое жизнеописание. Бежавший из Соловецкого монастыря после поражения восставших против царя монахов, не принявших новые богослужебные книги («Соловецкое сидение» 1668–1676 гг.), он примкнул к Аввакуму и разделил с ним его судьбу. Перу Епифания принадлежит такое же автобиографическое житие, но не столь выдающееся по своим достоинствам⁴⁷⁶.

Подобно Аввакуму «чюдный отец» Епифаний отрицает внешнюю образованность: «грамматике и философии не учился, и не желаю сего и не ищу». Они оба сознательно противопоставляли себя кругу придворных просветителей, возглавлявшемуся Симеоном Полоцким, который писал во множестве «философские вирши». Это было не только отстаивание национальных основ или самовыражение «мужицкой культуры», о которой иронически отзывались латинисты, это была «коллизия интеллекта и духа», по словам А.М.Панченко. Если для Симеона Полоцкого главное – просветительство, «внешняя мудрость», то для Аввакума и его сторонников – нравственное совершенство, стойкость духа, стремление до конца стоять за свою правду⁴⁷⁷. Как выразился Епифаний в конце своего жития: «А сие от “Пчелы-книги” о терпении: блажен человек, иже терпит осажение и таит прекословие, многи грехи разсыпает»; захваченный духовным горением, подвижник «стоит меж смерти и безсмертия»⁴⁷⁸. Непримиимо были настроены вожди старообрядчества к «мудрствующе ветреным учением»⁴⁷⁹.

Подобные идеи проступают в ряде других источников по истории старообрядческого движения⁴⁸⁰. Это движение было неоднородным, постепенно в нем усиливался процесс дифференциации, появлялись новые толки и направления. И хотя в целом старообрядцы держались «древлего благочестия», в ряде толков беспоповского согласия исследователи отмечают элементы протестантской направленности: упрощение культа, отказ от священства, непризнание ряда догматов и таинств, упор на личную веру. Не получив единой организации, что стало его слабостью, старообрядчество вместе с тем, освободившись от диктата государства, реализовало многообразие форм религиозно-общественной жизни, внесло элемент поиска и критицизма в отношении к господствовавшему православию, усилило разнообразие духовной культуры русского общества XVII и последующих веков. Противопоставив себя государству и церкви, создавая своего рода гражданское общество, об отсутствии которого в России часто говорят современные авторы, старообрядцы спланивались в этой борьбе, рассчитывая лишь на свои силы, что приводило их к особой социальной активности, всеобщему распространению среди них грамотности, созданию, особенно на севере Руси, очагов народной культуры⁴⁸¹. Велики заслуги старообрядцев в сохранении памятников древнерусской культуры, особенно литературы и живописи. Разумеется, не следует переоценивать и тем более идеализировать старообрядчество, но дать ему объективную оценку необходимо.

Старообрядческая среда выдвинула немало публицистов, писателей, мыслителей, активно обсуждавших социальные, духовные, богословские и философские проблемы. Иван Неронов, Никита Добрынин, инок Авраамий, Федор Иванов, позднее братья Денисовы и многие другие идейные вожди старообрядчества внесли заметный вклад в историю отечественной культуры. К числу наиболее интересных сочинений этого движения относится «Отрастительное послание» инока Евфросина, написанное в 1691 г. и направленное против «огненного крещения» – саможжения наиболее непримиримо настроенных старообрядцев, против пессимистического мировосприятия, против фанатизма крайних кругов, предсказывавших скорый конец света и утверждавшего веру в «светлую Россию», имеющую кроме прошлого и свое будущее⁴⁸².

Сложной идейной ситуации в России во второй половине XVII в., борьбе различных направлений: старообрядчества и никонианства, представителей элитарной и народной культуры, латинистов и грекофилов, поклонников новоевропейской культуры и ревнителей отечественных традиций, сторонников и противников начавшихся в самом конце последнего столетия древнерусской истории петровских преобразований – посвящено значительное количество исследовательской литературы и публикаций источников⁴⁸³.

В XVII в. со всей остротой встал вопрос о развитии системы образования в России. Еще Иван Грозный задумывался над этой проблемой, Борис Годунов послал восемнадцать молодых людей учиться в европейские университеты и хотел организовать в Москве нечто вроде университета, пригласив для этого профессоров из Германии, но события «Смутного времени» прервали подобные начинания⁴⁸⁴. В то же время в Европе давно уже действовала налаженная еще в Средние века система начального, среднего и высшего образования. В Белоруссии и особенно на Украине, входивших в состав Речи Посполитой, с XVI в. начинают возникать братские школы, коллегииумы, академии.

Особо значительную роль в развитии отечественной философской мысли XVII в. сыграла основанная в 1632 г. Киево-Могилянская коллегия (получившая в 1701 г. по указу Петра I статус академии). Ее фундатор Петр Могила (1596–1647), преобразовав существовавшую ранее братскую школу при Богоявленском монастыре, ввел курс наук, взяв за образец систему преподавания Краковского Ягеллонского университета. Так было образовано первое высшее учебное заведение на восточнославянских землях (основанная ранее Острожская академия просуществовала сравнительно короткое время)⁴⁸⁵. Философия в нем изучалась в высших классах в течение трех лет. Воспитанники Киево-Могилянской академии вместе с выпускниками основанной позднее Славяно-греко-латинской составили костяк деятелей отечественной культуры второй половины XVII – первой половины XVIII в. Вплоть до открытия Московского (1755) и Харьковского (1805) университетов они были центрами высшего образования для русских, украинцев, белорусов, учились в них и приезжавшие из православных стран (Болгарии, Сербии, Молдавии, Греции) студенты.

Профессионализация философии началась в России довольно поздно, в конце XVII в., тогда же в понимании термина «философ» возникают связанные с этим процессом новые нюансы⁴⁸⁶.

На Руси впервые начатки духовного обучения начинают возникать вскоре после принятия христианства, но система образования складывается значительно позднее. На Украине она началась с организации братских школ, а в России – с организации в XVII в. первых училищ в Москве⁴⁸⁷. В 1649 г. одним из влиятельных вельмож, царским окольничим Ф.М.Ртищевым (1625–1673)⁴⁸⁸ было открыто училище при Андреевском монастыре «ради российского рода во просвещение свободных мудростей учения». Для преподавания в нем пригласили около 30 украинских ученых монахов во главе с Епифанием Славинецким, которые занялись не только преподаванием, но и переводами книг. С этого времени началось активное воздействие выходцев Киево-Могилянской академии на российскую культуру.

Епифаний Славинецкий (ок. 1600–1675) является одним из крупнейших деятелей отечественной культуры XVII в.⁴⁸⁹. Он осуществил свыше тридцати переводов, причем не только патристической и богослужебной литературы, но и трудов Фукидида, Плиния Младшего, Иоанна Блеу, Эразма Роттердамского⁴⁹⁰. Он же является автором около 50 слов и 40 силлабических гимнографических сочинений, отличающихся глубоким философским содержанием и высокой художественной формой⁴⁹¹. Епифаний задумал создать вместе со своими сотрудниками новый славянский перевод Библии, но осуществил его лишь частично. Труды «во философии и богословии изящнаго дидаскала» издавались Печатным двором⁴⁹². Ему же принадлежит греко-славяно-латинский лексикон («триглоссон»). Стараниями Епифания была создана школа при Кремлевском Чудовом монастыре, вокруг которой сложился кружок его московских единомышленников. Он предстает как новый тип учителя философии (дидаскала), высокоэрудированного гуманитария, сведущего в европейской культуре.

Из последователей Епифания Славинецкого оформилось условно выделяемое грекофильское направление, ориентировавшееся на византийские традиции эллинской культуры и книги, переведенные с греческого языка. Чудовский инок Евфимий и придворный пиит Карион Истомин были наиболее известными

представителями данного направления, полемизировавшими с латинистами, которые ориентировались на западную культуру и латинскую письменную традицию.

Специально с задачей собрать греческие книги был послан на Афон Арсений Суханов, келарь Троице-Сергиева монастыря, руководивший одно время Печатным двором⁴⁹³. Он привез из своей поездки (1653–1655) около 500 рукописей VII–XVII вв., в их числе немало манускриптов с философским содержанием (творения Аристотеля, Диогена Лаэртского, Боэция, Иоанна Дамаскина, Михаила Пселла, Никифора Влеммида и пр.), а также тексты Гомера, Софокла, Эсхила, Плутарха и других классиков эллинской культуры. Суханов доставил и девять печатных книг, из них три представляют сочинения Аристотеля, изданные во Франкфурте, Флоренции и Венеции, а также двадцать девять славянских рукописей. Троицкий келарь известен и как автор «Проскинитария», «Прения с греками о вере» и других сочинений. Попадали памятники греческой культуры и другим путем⁴⁹⁴, но они, конечно, не могли перекрыть все более возрастающее влияние западноевропейской культуры, поскольку базировались в основном на прошлой – византийской и античной традиции, интересы же развития страны требовали приобщения к современной европейской цивилизации.

Вождем и крупнейшим деятелем латинского направления стал Симеон Полоцкий (1629–1680). Белорус, уроженец Полоцка, Самуил Емельянович Ситнианович-Петровский стал крупнейшим деятелем отечественной культуры нового барочного типа, при особе царя Алексея Михайловича он играл роль, сравнимую с ролью Феофана Прокоповича при Петре I. **Симеон был талантливым писателем, основателем русской силлабической поэзии и драматургии, публицистом, мыслителем и вместе с тем астрологом, противником греческой партии, непримиримым врагом старообрядцев и тайным униатом, скрывавшим свою принадлежность к Базилианскому ордену, основанному в 1617 г. доминиканцами для пропаганды католицизма на восточнославянских землях**⁴⁹⁵.

Интересна судьба этого «профессионального писателя» в Московском государстве⁴⁹⁶. После обучения в Киево-Могилянской академии он в 27 лет принимает монашество в Богоявленском монастыре в Полоцке и становится «дидаскалом» братской школы при этом же монастыре. Считая семейную жизнь «припятием му-

дрости», Симеон целиком сосредотачивается в духовной деятельности, но, обладая способностями и высоким образованием, не находит должного применения своему дару. Ему тесно в монастырских стенах скромной обители, он хотел бы развернуть свой талант на более широком поприще, для чего предлагает свой интеллект потенциальному покупателю, что было совершенно немыслимо в старые времена, но уместно в новые:

Ума излишком, аж негде девати,
Купи кто хочет, а я рад продати⁴⁹⁷.

Вскоре явился покупатель его интеллекта. Во время очередной русско-польской войны царь Алексей Михайлович посещал Полоцк и выслушивал приветственные вирши молодого монаха, в которых тот сравнивал самодержца с солнцем, императором Константином, именовал его правителем нового Рима, надеждой Восточной Церкви. Даровитый поэт, способный чутко улавливать запросы царя, был принят в Москве и с 1664 г. до конца дней своих становится придворным пиитом, воспитателем царских детей, советником по вопросам культуры, послушным идеологом и обличителем противников царя. Этот факт свидетельствует против широко распространенного стереотипного представления о замкнутости, закрытости, обособленности отечественной культуры от западноевропейской в допетровское время.

В царствование Алексея Михайловича (1645–1676) и его сына Федора Алексеевича (1676–1682) происходил процесс постепенной эволюционной европеизации России по католическому польскому славянскому образцу при активном посредничестве ряда деятелей украинской и белорусской культуры, обладавших навыками латинской образованности. При Петре Великом происходит переориентация на страны Северной Европы и начинается жесткая форсированная вестернизация России по протестантскому немецкому образцу. Под «немцами» в данном случае понимались иноземцы не-славянского происхождения, жители Немецкой слободы в Москве, выходцы из Швеции, Пруссии, Голландии, Англии и других стран. Петровская вестернизация была более болезненным, менее органичным, рвавшим с традиционным укладом жизни и потому встречавшем стойкую оппозицию процессом. Однако она вызывалась необходимостью ускоренной модернизации России и сотрудничества с

самыми развитыми и успешными западными странами, к числу которых Речь Посполитая не относилась. При Алексее Михайловиче ситуация была несколько иной. Хотя с Польшей постоянно воевали и соперничали в борьбе за киевское наследие, т. е. земли и население бывшей Киевской Руси, попавших под ее власть, сама Польша была привлекательной в культурном отношении как транслятор и представитель западной цивилизации. Польские мода, книги, язык, привычки были столь же популярны в XVII в., как все французское в XVIII столетии. Также Россия, воюя со Швецией при Петре I, переняла немало у своего противника. Подобный способ вынужденного заимствования был весьма характерным в отечественной прошлой истории, актуален он и в наше время⁴⁹⁸.

Под царским покровительством Симеон развернул обширную просветительскую деятельность: писал стихи, преподавал в созданной им латинской школе, создавал книги, вел полемику, спланировал круг своих последователей. Творческое наследие Полоцкого огромно. Он написал сохранившиеся в авторских рукописях «Рифмологион» и «Вертоград многоцветный». Изданы сборники его проповедей «Обед душевный» и «Вечеря душевная». Также издана «Псалтирь рифмотворная» (стихотворное переложение Псалтири в подражание Яну Кохановскому⁴⁹⁹), которую Ломоносов вместе с «Грамматикой» Смотрицкого и «Арифметикой» Магницкого называл «воротами учености». К трудам ученого иеромонаха относят также «Жезл правления», «Венец веры», пьесы «О Навуходносоре царе» и «О блудном сыне» и ряд других сочинений. От домосковского периода сохранилось немало творений на белорусском и польском языках⁵⁰⁰.

В сочинениях Полоцкого присутствует много сюжетов, образов, символов, притч на философские темы. В «Вертограде многоцветном» есть главы с названиями «Истина», «Гражданство», «Закон», «Мысль», «Разум», «Академия» (о Платоновской академии). В особой главе «Философия» приводятся высказывания Фалеса Милетского (о мудрости как высшей ценности), Диогена (философия научает терпению), Аристиппа (она же учит «смелости с сильными мира сего»), Аристотеля (врачует нравы): «Яко врачество болезнь исцеляет, философия нрав зол души исправляет»⁵⁰¹. В творениях Полоцкого наиболее широко представлены имена и образы античных, средневековых и современных ему философов.

В «Обеде душевном» Симеон вспоминает Демокрита, всегда «смеяшесь толикому миру сего непостоянству» и Гераклита, который «присно плакася о сицевом сего мира изменении». Там же он приводит мысль Стагирита о блаженстве: «Верх философов Аристотель описует сице: блаженство есть желания исполнение. Того паки в мире сем никто исполнити может, ибо аще кто и всю обрящет вселенную, еще восхощет мира искати иного». Евангельского богача Полоцкий называет «вторым Эпикуром», говорящим: «...яждь, пей, веселися, по смерти несть утешения»⁵⁰². Показательно, что именно Аристотеля в духе поздней схоластики, доминировавшей в латинской образовательной системе, он называет «верхом философов», в то время как на Руси традиционно «верховным философом» именовали Платона.

Душу ребенка, ссылаясь на «иного философа» (Платона или Локка, по мнению исследователей), Симеон уподобляет «скрижали ненаписанной», которая под воздействием воспитателя может приобрести черты голубя (кротость), орла (высота духа), крота (любовь к земному), вола (трудолюбие) и т. д. Мир сравнивается им с «книгой великой», созданной Творцом; ключ к его пониманию – знание, выраженное в слове, построенное на алфавите, как алфавитно построен его собственный «Рифмологион»⁵⁰³.

Среди множества панегириков, торжественных од, похвальных стихов Полоцкого выделяется «Орел Российский», входящий в «Рифмологион», этот огромный незавершенный сборник, куда он вписывает в течение жизни многие свои творения. В нем есть такие слова:

Ликуй, Россио, Сарматское племя,
радуйся, Москва, Афетово семя.
Пари весело, Орле быстрооки,
разбивай крилма аер прешироки⁵⁰⁴.

Эти стихи, с одной стороны, звучат торжественной одой, предвосхищающей декламации поэтов XVIII в., с другой – они кажутся вычурными, далекими от русской речи, представляя характерный образец отвлеченного книжного творчества, требующего объяснения сложной терминологии. Так, в приведенной цитате присутствуют элементы теории сарматизма, распространенной в Польше; Москва связывается с именем Иафета, одного из сыновей Ноя, ко-

торому по библейскому преданию достались земли севера и запада; аер – греческое наименование воздуха. Симеон, работая в стиле барокко, упиваясь поэтическим экстазом, увлекался формальным внешним словотворством нередко в ущерб внутреннему содержанию. Он мог написать вирши в форме сердца, совершенно неудобочитаемые, но эффектно выглядящие, или, перемешав латинизмы и полонизмы с русской речью, создать нечто вообще малопонятное русскому читателю.

Потому двойственным было отношение к Симеону Полоцкому. Сторонники латинской образованности его превозносили, сторонники греческой обличали. Евфимий Чудовский обвинял Полоцкого в неискренности и приспособленчестве, а о его книге «Обед душевный» высказался таким образом: «Новосоставленная книга сия “Обед” подвлагает снедь, полну душетлительных бед»⁵⁰⁵. Патриарх Иоаким небезосновательно подозревал, что Полоцкий «прельщен от иезуитов» и пропагандирует «латинская новомышления». Чужд был Полоцкий и традиционной древнерусской культуре, в чем справедливо его укорял Аввакум со своими сторонниками. Но, учитывая все обстоятельства, нельзя не признать большого влияния, которое оказал этот поэт, просветитель и мыслитель на жизнь российского общества во второй половине XVII столетия.

Симеон Полоцкий был не только главой латинского направления, самым плодовитым автором своей эпохи, но и крупнейшим деятелем отечественного **барокко** в допетровский период. Здесь следует внести некоторые уточнения. Зародившийся в Западной Европе, прежде всего в Италии, этот «стиль иезуитов» выступил в качестве эстетического средства борьбы против Ренессанса и Реформации. Проникая в Россию во второй половине XVII в., где была иная социокультурная ситуация, он стал играть не антивозрожденческую и антиреформационную роль (поскольку ни Возрождения, ни Реформации в нашей стране не было, хотя отдельные элементы того и другого проникали на русскую почву), а совершенно противоположную, которую можно обозначить как антисредневековую, десокрализирующую, секуляризационную. По сути барокко в России исполнило функцию Ренессанса. Если по функции российское барокко и европейское отличаются, то по стилистике они совпадают. Именно в рамках этой стилистики будет происходить постепенное в течение второй половины XVII – первой половины XVIII вв. сбли-

жение отечественной культуры с западной, интеграция в европейское культурное и мыслительное пространство, синхронизация исторического развития. Стиль барокко проявил себя в архитектуре, живописи, литературе и философии, что отмечают многие специалисты в анализе различных сфер творчества⁵⁰⁶.

Преданным учеником и сторонником Полоцкого был Сильвестр Медведев (1641–1691), подьячий Тайного приказа, родом из Курска, принявший монашество, живший в келье Заиконоспасского монастыря в Москве на Никольской улице рядом со своим учителем до конца его дней, ставший настоятелем этого монастыря и главой латинского направления, ввязавшийся в догматические споры о преосуществлении хлебов в таинстве евхаристии, осужденный и казненный на Красной площади за причастность к стрелецкому заговору Шакловитого⁵⁰⁷.

В память о своем учителе Медведев сочинил «Епитафион», который был высечен на камне и украшал надгробие Полоцкого, погребенного в Заиконоспасском монастыре. После перечисления достоинств «мужа благоверного, церкви и государству потребного», он подчеркивает писательский дар и ценность творений Симеона: «Вся оные книги мудрый он муж сотворивый, в научение роду российку явивый»⁵⁰⁸.

От Полоцкого к Медведеву перешла богатая библиотека, им еще более пополненная и известная как собрание Полоцкого–Медведева. По описи 1689 г. в ней числилось 359 названий, четверть книг была светского характера, много на латинском, польском, греческом языках. Из книг философского содержания можно указать перевод на польский «Политики» Аристотеля, «Диалектику» Меланхтона, «Толкование древних философов», «Ключ всея философии», а также юридическую, естественнонаучную, историческую литературу⁵⁰⁹. Сохранилось «Оглавление книг, кто их сложил», которое опубликовал В.М.Ундольский, приписав этот перечень 204 авторов (в том числе философов) русской и переводной литературы X–XVII вв. **Медведеву и назвав его за оный труд «отцом славянорусской библиографии»**⁵¹⁰ (некоторые ученые приписывают «Оглавление» Епифанию Славинецкому или Федору Поликарпову).

Незадолго до своей кончины Симеон Полоцкий составил «Привилей» (уставную грамоту) для намечавшегося к учреждению первого высшего учебного заведения России. Его поднес

царевне Софье Алексеевне в январе 1685 г. Сильвестр Медведев. В качестве пространного эпиграфа своего стихотворного обращения им взяты строки «премудраго царя Соломона о премудрости». Здесь же обыгрывается (что делалось и другими поэтами) имя царевны Софьи, по-гречески означавшее «мудрость», и содержался призыв основать наконец-то в Москве на славу всей России «дом мудрости»⁵¹¹. И хотя Софья одобрила «Привилей», сама академия была фактически создана два года спустя.

Медведев является автором «Созерцания краткого», или «Записок о стрелецком бунте» 1681–1682 гг. (знаменитой «Хованщине») ⁵¹². В них содержится не только фактическое описание событий, но и философско-исторические рассуждения об устройстве общества, законности, судьбах людей и народа. Свой труд Медведев понимал как «зерцало», отражающее смысл событий, научающих мудрости:

Мудрость бо весь люд сице научает,
Да в делех великий конец усмотряет,
И в первых себе, кто есть да судит,
Тогда и в вещех, каковы суть, узрит⁵¹³.

В «Записках» есть особый раздел «Философов глаголы», где приводятся мысли Ликурга, Тиберия и Аристотеля. Государство он уподобляет организму, нуждающемуся в равновесии. Отражением идеологии служилого сословия является мысль со ссылкой на Аристотеля о причинах смуты и мятежа: «Аристотель же, философ, советовал в гражданстве, чтобы начальство и власти правление людем мелким давали, сиречь таковым, которые бы во убожестве и недостатке прежде жили, пришедшие же в богатство, также гордыми не были и спесивыми»⁵¹⁴. Эти мысли заимствованы из переводной литературы, в том числе из трактата «О причинах гибели царств», рассмотренного вкратце выше и восходящее к латинскому оригиналу, известному также на польском, с которого скорее всего был сделан русский перевод.

Интересны письма Медведева, адресованные Симеону Полоцкому, боярину Григорию Ромодановскому и другим адресатам (одно из них написано по-польски). В письме к Ромодановскому рассматривается учение Аристотеля о причинах, называемых им «винами», что характерно для древнерусской лексики того време-

ни. Медведев выделяет «четыре вины философские», «в человеце являемые». Первая – «творящая» (Бог сотворил человека), вторая – «существо» (телесная природа), третья – «образующая» (разумная душа) и четвертая – «конечная» (целевая). К ним добавляются четыре христианские добродетели («правда, целомудрие, мудрость, мужество») и все это завершается осмыслением «конечной философской вины» – предназначением человека в мире⁵¹⁵.

Значительным лицом в отечественной культуре на рубеже веков был Димитрий Ростовский (1651–1709), в миру Даниил Саввич Туптало, сын казака из-под Киева, учившийся в Киево-Могилянской академии. В 17 лет он постригся в монахи, был игуменом нескольких монастырей, а в конце жизни назначен Синодом митрополитом Ростова Ярославского, где стал создателем местной славяно-греко-латинской школы⁵¹⁶. Канонизирован в 1752 г., став первым общерусским святым синодального периода. Перу Димитрия Ростовского принадлежит немало сочинений проповеднического, полемического, исторического, драматургического, гимнографического характера.

Основной его труд, отнявший 20 лет жизни – создание многотомных «Миней Четиих», завершенных к 1705 г. Ему принадлежат канты и духовные драмы на церковные сюжеты. В «Руне орошенном» (издано 1680 г.) Димитрий Ростовский дал смысловое истолкование образа Богородицы «Нечаянная радость», ставшего одним из самых распространенных в русской иконографии, что позволяет отнести его к представителям отечественной эстетической мысли. В полемическом трактате «Розыск о брынской вере» он как иерарх Православной Церкви критикует старообрядчество во главе с Аввакумом, дает одну из первых его научных классификаций, последовательно в трех частях рассматривая «веру», «учение» и «дела» старообрядцев⁵¹⁷. Димитрий Ростовский положительно отнесся к реформам Петра I, особенно в области просвещения, великий реформатор тоже ценил его, как и многих других выходцев с Украины, по-европейски высокообразованных и не столь оппозиционных подобно представителям московского духовенства.

Во второй половине XVII в. к Москве как «светочу славянства» тянулись не только украинцы и белорусы, но и представители многих других народов. Хорват Юрий Крижанич, поляк Андрей Белобоцкий, молдаванин Николай Милеску Спафарий, греки бра-

тья Лихуды⁵¹⁸ по праву вошли в плеяду видных общественных деятелей и мыслителей XVII в., способствовавших обогащению отечественной философской мысли своими многочисленными переводами и оригинальными сочинениями, разнообразя своим творчеством представления о философах на Руси.

Наибольшее воздействие в теоретическом отношении оказал на русскую мысль Юрий Крижанич (1617–1683), видный представитель славянской культуры эпохи барокко. Крижанич был прекрасно образован, он получил в Граце степень магистра философии, был слушателем греческого коллегиума Св. Афанасия при Ватикане, начитан в европейской литературе⁵¹⁹. В 1659 г. прибыл в Москву, где познакомился с Епифанием Славинецким, Федором Ртищевым и другими деятелями русской культуры, стал активно пропагандировать свои идеи о единстве славян, о великом будущем России, о необходимости широкой просветительской деятельности с целью вывести русский народ в число образованных европейских наций. Но по неизвестной причине (возможно за сокрытие своего католического вероисповедания и связи с Ватиканом) Крижанич в 1661 г. ссылается в Тобольск, где прожил шестнадцать лет и написал основные сочинения: «Политику», «Толкование исторических пророчеств», «Обличение на Соловецкую челобитную», «De Providentia Dei» и пр. В 1676 г. вернулся в Москву, в 1678 г. выехал в Вильно, где стал членом иезуитского ордена. Погиб под Веной в битве с турками в 1683 г., сражаясь в войсках Яна Собесского.

Наследие Крижанича весьма разнообразно, в значительной степени еще не опубликовано, хотя вышло немало изданий с публикацией его текстов⁵²⁰. «Юрий Крижанич был одним из энциклопедистов XVII в., владел шестью языками, занимался философией, историей, политэкономией, эстетикой, музыкой, историографией, богословием». Он был подлинным мыслителем большой глубины и широкого диапазона⁵²¹.

Крижанич разработал разветвленную систему классификации всех видов знания, восходящую к классической средневековой схеме «семи свободных наук», но усовершенствованную и наполненную новым содержанием⁵²². Все знания делятся Крижаничем на два вида – теоретическое и практическое. Теоретическое в свою очередь – на духовное и мирское, а мирское – на философию, математику, механику. Философия включает три раздела: логику («бе-

седное учение»), физику («природное учение») и этику («нравное учение»). Логика подразделяется на грамматику («говорное» умение), риторику с поэтикой («беседное» и «песенное» умение), диалектику («преговоральное» умение); физика – на «познание простых телесных вещей» и «врачество»; этика – на идиоэтику («осебуйное нравоучение»), экономику («господарство»), политику («людоправное учение»), здесь же добавлена юриспруденция («законоставное учение»).

В фундаментальном трактате «Беседы о правлении», известном под условным названием «Политика», хранящемся в единственной авторской рукописи (РГАДА, ф. 381, ед. хр. 1799) и опубликованной лишь частично, кроме приведенной схемы знания, содержатся немало других ценных идей и концепций. В главе III «О мудрости» Крижанич проводит различие между мудростью, знанием и философией. Мудростью он считает познание «наиболее важнейших и наивысших вещей» (Бога, природы, общества, человека), знанием – «понимание причин вещей», философией – «желание мудрости», философа же уместно звать «рачителем мудрости». Развивая свою мысль, Крижанич пишет далее, что философия – это не особое искусство или наука в ряду других, а «скорее тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах». Философия выступает как высшая ступень всех видов познания, как квинтэссенция человеческого опыта; познавая суть вещей, каждый разумный человек может постепенно превратиться в философа. Здесь присутствует важная идея о том, что в любом мыслящем индивиду присутствует потенциальный философ, который имеет возможность проявить этот дар в течение своей жизни.

Особо выделяет Крижанич «политическую мудрость», считая, что правитель должен быть сам мудрым человеком и окружать себя умными советниками (еще один вариант концепции «философа на троне»). Используя достижения европейского политического мышления, он формулирует целостную и развернутую программу разумного управления державой. Смысл ее сводится к всестороннему и объективному анализу страны, народа, природных ресурсов, традиций и умелому их использованию⁵²³. Рекомендации прогрессивного мыслителя, который по своим взглядам порою поднимался до уровня Бодэна и Вико, на целое

столетие опередили эпоху и были реализованы практически лишь в период просвещенного абсолютизма XVIII в., его же программа «во многих отношениях напоминает программу Петра Великого»⁵²⁴.

Вдохновленный идеей славянского единства, Крижанич пытается объективно и вместе с тем с патриотических позиций понять роль славянства в мировом историческом процессе, считая, что оно идет по восходящей линии, хотя и подвергается угнетению и оскорблению со стороны чужеземцев, особенно турок и немцев⁵²⁵. Особую роль в будущем подъеме славянства он отводит России, которая, превратившись благодаря передовым реформам в ведущую мировую державу, освободит поработанные славянские и другие народы и поведет их вперед⁵²⁶. Вместе с тем Крижанич выступал за равноценный союз славянских государств против авторитарного господства российского самодержавия⁵²⁷. Идеи Крижанича оказались созвучны современной борьбе народов, в том числе славянских, в годы борьбы с фашистской агрессией⁵²⁸.

Выступая за культурное единство славян, Крижанич пытался создать единый для них язык, получивший название «крижаника»⁵²⁹. На нем написаны «Политика» и ряд других сочинений. В написанной на латыни «Historie de Sibiria», ставшей широко известной в Европе, Крижанич описал край, с которым связано будущее России и перспективы сотрудничества с другими народами⁵³⁰. Весьма колоритен собственный язык славянского мыслителя, он употребляет такие характерные термины, как «чужебесие» (преклонение перед иностранным), «людодерство» (тирания), «Сарданапалы» (зарвавшаяся аристократия)⁵³¹.

В конце 1687 г. в Москве в специально возведенном здании начались занятия в Славяно-греко-латинской академии. Это было первое высшее учебное заведение России, сыгравшее значительную организующую и воспитательную роль в развитии отечественной культуры, в том числе философского мышления⁵³². Проект академии был составлен в свое время Симеоном Полоцким, который является автором «Академического Привилея» (уставной грамоты), поднесенного Сильвестром Медведевым и подписанного царем Федором Алексеевичем в 1682 г. По этому «Привилею», который предполагалось дополнить уставом академии, было предусмотрено препода-

давание «наук гражданских и духовных» по примеру европейских университетов⁵³³. Но Сильвестр Медведев, сторонник латинской образованности, не смог возглавить учрежденную академию.

Во главе академии оказались братья Иоанникий (1663–1717) и Софроний (1652–1730) Лихуды, греческие монахи, получившие образование в Падуанском университете, степень докторов философии и прибывшие в Москву в 1685 г., усилив своим присутствием и влиянием сторонников греческого просвещения⁵³⁴. В своем полемическом сочинении «Мечец духовный», представляющем диалог «грека учителя» с неким иезуитом, «самобратия» дают автобиографические сведения⁵³⁵. Им же принадлежит и ряд других сочинений: «Акос», «Показание истины», похвальные слова в честь побед Петра I, проповеди, поучения, письма. Заслуживает внимание «Слово торжественное о Софии Премудрости», содержащее трактровку Иоанникием одной из основных древнерусских философем⁵³⁶.

Преподавание в академии велось на греческом и отчасти латинском языке в трех классах: низшем, среднем и высшем с последовательным изучением греческой грамматики, поэтики, риторики, диалектики. Изучению философии отводилось три года в высшем классе, оно предполагало усвоение естественной (физики), нравственной (этики) и умозрительной (метафизики) философии. Но Лихуды преподавали всего семь лет, полностью курс не закончили, в 1694 г. по навету иерусалимского патриарха Досифея за «латинство» были отстранены от преподавания, однако успели составить учебники по грамматике, поэтике, риторике, логике, психологии и физике, почти все из которых использовались в дальнейшем преподавании и сыграли определенную роль в становлении фонда отечественной философской литературы⁵³⁷.

Сохранились в рукописях: «Риторика» на греческом и латинском языках; «Логика» на греческом; «Психология» на латинском (не преподавалась); «Физика» на латинском⁵³⁸. Все они были построены на трудах Аристотеля и его комментаторов с использованием современной европейской литературы. Учебник метафизики Лихуды составить не успели. Им удалось прочесть расширенное введение по логике и часть физики (комментарии на три неполных главы «Физики» Аристотеля), положив тем начало профессиональному преподаванию философии в России. Сами

они как профессиональные философы, доктора философии, ее преподаватели, стали наглядным выражением новоевропейского понимания роли философа и образа философа в российском обществе конца XVII в.

Деятельности Лихудов в последнее время уделяется большое внимание. Как дар греческого правительства в Москве им открыт памятник в Китай-городе близ большого собора Богоявленского монастыря, при котором существовала одна из школ, предшественниц Славяно-греко-латинской академии. В Великом Новгороде, где было создано братьями славяно-эллинское училище после их отъезда из Москвы, регулярно проводятся Лихудовские чтения с публикацией материалов⁵³⁹. В Новгородском государственном университете им. Ярослава Мудрого существует музей, посвященный просветителям, преподавателям, профессиональным философам братьям Лихудам⁵⁴⁰.

После изгнания Лихудов академия несколько лет пребывала в упадке, а с 1701 г. по указу Петра I, предписывавшему «завести в Академии учения латинския», она была под руководством Палладия Роговского, учившегося ранее у Лихудов, и Стефана Яворского преобразована по образцу Киево-Могилянской академии с преимущественным преподаванием на латинском языке и ориентацией на западноевропейскую систему образования. С 1704 г. возобновили свою деятельность философские классы, преподавание философии в России стало на постоянную основу. С академией связаны имена М.Ломоносова, В.Тредиаковского, Ф.Поликарпова, Л.Магницкого, А.Барсова и многих других деятелей отечественной культуры. До основания Московского университета в 1755 г. она играла роль интеллектуального центра России, в 1814 г. преобразована в Московскую духовную академию и переведена в Троице-Сергиеву лавру⁵⁴¹. Вместе с Московским университетом она более двух веков служит высшему образованию в России, в том числе философскому⁵⁴².

Вместе с преподаванием философии складываются и философские кадры. Первым русским, получившим степень доктора философии, стал выпускник Славяно-греко-латинской академии Петр Постников, посланный в Падуанский университет и успешно окончивший его в 1694 г. по двухлетней программе обучения⁵⁴³. Постников по возвращении в Россию стал одним из активных

сподвижников Петра I, принимал с ним участие в «великом посольстве», был русским резидентом в Париже с 1703 по 1710 г., посылал оттуда научную и философскую литературу⁵⁴⁴.

В самых различных источниках конца XVII в. все чаще встречается имя Петра Великого. Так, в «Свидетельстве ко образу Софии Премудрости» Новоспасского архимандрита Игнатия, созданном в 1689 г., «Российское Московское царство» представлено как земное воплощение высшей Премудрости, а камень, на который она опирается, ассоциируется с именем Петра, ибо на нем, «великом государе, якоже на камени утверждается и неодолено будет» могущество страны⁵⁴⁵.

XVII столетие вошло в историю отечественной философии обилием памятников, имен, новых идей, борьбой различных концепций и течений. Начинается постепенная профессионализация философии и выделение ее в особую форму общественного сознания. Все более убыстряются темпы развития, отечественная мысль теснее смыкается с европейской, древнерусская мудрость постепенно эволюционирует в русскую философию Нового времени. XVII век стал завершением, итогом многовекового пути развития древнерусской культуры и философии, он же стал прологом, предвещанием нового этапа в развитии отечественной истории⁵⁴⁶.

Представления о философии и философях в этот переходный век обогащаются новыми концепциями и именами. Важным фактором влияния стало воздействие культуры барокко, пришедшей из Европы через польско-украинско-белорусское посредничество⁵⁴⁷. Крупнейшим представителем философского и литературного творчества в барочной стилистике явился Симеон Полоцкий. К нему примыкает целая плеяда авторов, выразивших свои мысли в изощренной, красочной, театрализованной манере «плетения словес». Приведем извлечение из барочного сочинения одного из них. Справщик Печатного двора в Москве Савватий обращается к князю Михаилу Одоевскому в «Наставлении ученику» с такими словами:

Учение паче злата и серебра бывает,
Понеже хитростию своею всех удивляет,
Философския обычаи и нравы научат,
О всякой хитрости прилежно нам упражняться велят.
Хитрость бо науки любит прилежание,

Понеже от того бывает многое притяжение,
От лености же и нерадения добра не бывает,
Но и паче многое добро погибает.
Царские дворы изрядне устроятся от разумных,
Хочую и тебе видети во многоумных⁵⁴⁸.

Следует заметить, что многие оппоненты латинскому направлению, главой которого был тот же Симеон Полоцкий, были прекрасно образованными людьми вроде Епифания Славинецкого, делавшего переводы с греческого и латинского языков. Полемика латинофилов и грекофилов XVII в. напоминает отчасти полемику западников и славянофилов XIX столетия, когда и те, и другие были европейски образованными представителями гуманитарного знания, но по-разному интерпретировали прошлую историю России и перспективы ее развития.

После включения в состав Российского государства значительной части украинских и белорусских земель, привлечением на ниву просвещения выходцев из них, отечественная философская мысль обогащается опытом барочной культуры, что мы видим на примере творчества белоруса Симеона Полоцкого и украинца Епифания Славинецкого⁵⁴⁹. Ее интернационализации способствовала деятельность Юрия Крижанича, Милеску Спафария, братьев Лихудов и многих иных представителей славянских и неславянских народов Европы, приезжавших в Москву, которую восторженные пииты того времени называли в духе барочной стилистики «светочем славянства» и «новосияющими Афинами»⁵⁵⁰.

Заключение

Рассмотрев в первой главе полисемантизм термина «философ», как он понимался в древнерусской среде, и проследив в последующих главах эволюцию его значений в течение семи веков, можно прийти к определенным выводам. Известный с самых ранних памятников XI в. («Остромирова Евангелия» 1056–1057 гг. и «Изборника 1073 года»), широко применявшийся в дальнейший период и обильно присутствующий в источниках XVII в., завершающего древнерусскую историю, он позволяет аргументированно судить о том, каковы были идеальные представления об образе философа, кого реально из некогда живших и современников называли философами и какие представления о философии в целом складывались в Древней Руси.

В качестве «первофилософов» понимались античные мыслители, главным образом Платон и Аристотель⁵⁵¹, и деятели широкого культурного диапазона. Параллельно с ними в схожем качестве упоминаются восточные мудрецы, прежде всего известные по ветхозаветной традиции, в частности царь Соломон. В этом проявилось влияние византийской цивилизации, соединившей в Константинополе традиции Афин и Иерусалима. К указанным образам, предвосхитившим появление христианских мыслителей, как античная философия и ветхозаветный профетизм предшествовали евангельскому учению, древнерусская мысль будет обращаться постоянно. Как высшие авторитеты в области философии будут почитаться представители патристики, виднейшие богословы и мыслители непосредственно христианской традиции в лице Василия Великого, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника и других отцов Церкви⁵⁵². Из западных богословов наиболее уважался Августин Блаженный, чья жизнь и творчество пришлись на период до разделения Церквей.

Для региона *Slavia orthodoxa*, куда входила Русь⁵⁵³, самым признанным и любимым воплощением философа стал образ Константина-Кирилла Философа, славянского первоучителя, перенесшего византийский гуманитарный синтез филологии, философии и богословия на славянскую почву⁵⁵⁴. Под его воздействием сформировался устойчивый для всей отечественной традиции тип вдохновенного творца, соединяющий в себе писательский и

поэтический дар, глубину философского мышления и стремление к сакральным ценностям, что мы видим на примере Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Максима Грека, Симеона Полоцкого, Григория Сковороды, Алексея Хомякова, Владимира Соловьева и многих других представителей русской и восточнославянской культуры⁵⁵⁵.

Вместе с тем в древнерусской среде были известны имена ряда западных католических и протестантских мыслителей вроде Фомы Аквинского, Альберта Великого, Брунона Вюрцбургского, Лютера, деятелей эпохи Возрождения в лице Эразма Роттердамского, Николая Коперника, Альдо Мануция, еврейского философа Маймонида. Из восточных мыслителей было известно имя среднеазиатского ученого Авиценны. Индийская мудрость представлена в облике гимнософистов, именовавшихся «рахманами», ассириовавилонская являлась в образе легендарного Акира. Разумеется, подобные имена, равно как идеи, с ними связанные, циркулировали в узком кругу достаточно образованных людей и не были известны широкому кругу читателей и тем более необразованной публике. Впрочем, эта ситуация характерна не только для допетровского периода и для российского общества, она наблюдается повсеместно и во все последующие времена, вплоть до нашего.

Крупнейшим философом русского Средневековья предстает Максим Грек (1470–1556), переводчик, писатель, лингвист, богослов, соединивший византийские, возрожденческие, древнерусские традиции, принадлежащий по своему творческому наследию Греции, Европе и России. Ему посвящены десятки книг, диссертаций и сотни статей отечественных и зарубежных авторов, в которых описываются его сложная биография, трудная судьба при жизни и неувядаемая посмертная слава, анализируется содержание принадлежащих перу афонца многочисленных трудов разнообразного жанра⁵⁵⁶. В древнерусских источниках Максим Грек именуется как «дивный философ», «философ возлюбленный», «философ искусен», «изящный в философех», «философ-мних», «зело мудрый в философии». Подобные выражения отчасти выражают восхищение перед познаниями ученого монаха, присутствует в них и риторическая приукрашенность, но все же достойно отмечено главное в его творчестве – энциклопедичность знаний, универсализм постижения бытия, глубокое осмысление богословских

и философских проблем. Он был философом не в узком и формальном смысле этого слова, когда таковыми именуются занятые профессиональной деятельностью представители отдельно выделившейся корпорации, общающиеся на понятном им или специфическом языке, каковым в Средние века была книжная латынь, а ныне – различные версии искусственно созданного лексикона. Он был философом в широком и подлинном смысле этого слова как мыслящий индивид, пытающийся размышлять над философскими по своей сути вопросами бытия, сознания, природы, общества, человека. Максим Грек был ярким представителем укоренившейся в греко-славянской православной культуре кирилло-мефодиевской гуманитарной традиции, о которой говорится выше⁵⁵⁷.

В своих творениях и мыслях Максим Грек более глубок, чем живший век спустя необычайно плодовитый, создавший множество сочинений цветастого барочного стиля неутомимый автор Симеон Полоцкий, в творчестве которого кроме исходного византийского прослеживается современное ему сильное латинское влияние. На их примере и их сравнении можно представить эволюцию отечественной философской мысли от Высокого Средневековья до эпохи Барокко. На визуальном, легче воспринимаемом уровне можно сопоставить иконографию Ветхозаветной Троицы, как она изображена на творениях Феофана Грека и Андрея Рублева и как на иконах Симеона Ушакова и современных ему живописцев барочного стиля. Этот эстетически и символически выраженный образ тринитарности бытия в первом случае представлен строго, сдержанно по яркости и глубоко концептуально, а во втором случае перед нами весьма живописная картина гостеприимства Авраама у дуба Маврийского, где вместо единственной жертвенной чаши, как у средневековых иконописцев, изображена обильная скатерть-самобранка с разными яствами и столовыми приборами. Налицо снижение семантического, а следовательно и смыслового уровня интерпретации, увлечение внешней пестротой бытия, что на философском языке можно обозначить как переход от ноуменального к феноменальному способу мышления.

Через образы реальных мыслителей, живших и творивших на Руси, можно отчетливо видеть связь отечественной философии с зарубежной. Активное воздействие византийской мыслительной традиции на раннем этапе сменяется после падения

Константинополя и смены южного цивилизационного вектора западным вектором, возрастанием латинского влияния, апогеем которого стал XVIII век⁵⁵⁸. В XIX столетии произошел своеобразный синтез местной и привнесенной традиций, который привел к подлинному расцвету отечественной культуры и философской мысли. Как ни покажется странным, доля мыслителей зарубежного происхождения в Древней Руси была значительно выше, чем в России Нового времени. Греки митрополит Никифор, Максим Грек, братья Лихуды, болгарин митрополит Киприан, Пахомий Серб, хорват Юрий Крижанич, поляк Андрей Белобоцкий, белорус Симеон Полоцкий, целая плеяда украинцев (Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский, Димитрий Ростовский), успешно трудившиеся в нашем Отечестве, наглядно об этом свидетельствуют.

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что через рассмотрение такого частного сюжета, как представления об образах философов в Древней Руси, раскрывается возможность расширения и углубления наших знаний о древнерусском периоде развития отечественной философии и о заложенных в те времена некоторых типологических особенностях русской философской мысли в целом.

Принятые сокращения

- ВВ – Византийский временник
ГИМ – Государственный Исторический музей (Москва)
ГПБ – Государственная Публичная библиотека (Санкт-Петербург)
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения
ИОРЯС – Известия Отделения русского языка и словесности РАН
ОИДР – Общество истории и древностей российских (Москва)
ОЛДП – Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)
ПДПИ – Памятники древней письменности и искусства
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
РАН – Российская академия наук
РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)
РИБ – Русская историческая библиотека
РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН (Санкт-Петербург)
ЧОИДР – Чтения Общества истории и древностей российских (Москва)
BS – Byzantinoslavica (Praha)
ZS – Zeitschrift für slawistik (Berlin)

Примечания

Глава I

- ¹ Гранстрем Е.Э. Почему Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Т. XXV. Л., 1970. С. 20–28.
- ² Никольский Н.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892.
- ³ Голубинский Е.Е. Вопрос о заимствовании домонгольскими русскими от греков так называемой схедаграфии, представляющей у последних высший курс грамотности // ИОРЯС. СПб., 1904. Т. IX. Кн. 2. С. 49–59.
- ⁴ Fuchs F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig–Berlin, 1926.
- ⁵ Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977.
- ⁶ Гранстрем Е.Э. Почему Климента Смолятича называли «философом». С. 25–26.
- ⁷ Гранстрем Е.Э. Чернец Малахия Философ // Археографический ежегодник за 1962 год. М., 1963. С. 69–70.
- ⁸ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 34.
- ⁹ Рукопись ГИМ. Син. № 1043. Л. 9 об. 15.
- ¹⁰ Изборник 1076 года. М., 1965. С. 625.
- ¹¹ Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. I. С. 238.
- ¹² Бессонов П. Книга Пчела: Памятник древнейшей русской словесности, переведенный с греческого. М., 1857; Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893; Щеглова С.А. «Пчела» по рукописям Киевских библиотек. СПб., 1910.
- ¹³ Григорьев А.Д. Повесть об Акире Премудром. М., 1913; Апресян Р.Г. Случай Ахикара (к происхождению морали) // Философия и культура. М., 2008. № 9. С. 74–86.
- ¹⁴ Куев К.М. Черноризец Храбр. София, 1967.
- ¹⁵ Ševčenko I. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine. For Roman Jacobson. . . The Hague, 1956. P. 449–457.
- ¹⁶ Шестоднев, составленный Иоанном ексархом Болгарским: По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки 1263 г. М., 1979.
- ¹⁷ Иоанн Ексарх Български. Слова / Текст подгот. Л.Иванова-Мирчева. София, 1971. Т. I. С. 156.
- ¹⁸ Громов М.Н. «Речь философа» из древнерусской летописи «Повесть временных лет» // Филос. науки. 1976. № 3. С. 97–107.
- ¹⁹ Повесть временных лет. Ч. I. Л., 1950. С. 31.
- ²⁰ Успенский сборник конца XII – начала XIII вв. М., 1971. С. 73.
- ²¹ Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XV. М.–Л.; 1958. С. 345.
- ²² Зарубин Н.И. Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 59.

- 23 *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XV–XVII вв. СПб., 1903.
- 24 Рукопись XVII в. ГИМ, Увар. № 1916. Л. 176 об. – 177.
- 25 *Максим Грек.* Сочинения. Ч. I. Казань, 1859. С. 354.
- 26 *Истрин В.* Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 19 и др.
- 27 Федор Карпов в письме к митрополиту Даниилу пишет: «Сего всяк град и всяко царство, по Аристотелю, управлятися имать от начальник въ правде и изъвестными законы правлеными, а не тръпением» (Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 510–512).
- 28 Сильвестр Медведев в письме к боярину Ромодановскому рассматривает учение о причинности – «четыре вины философские», в «человеке являемые» (Письма Сильвестра Медведева / Сообщение С.Н.Браиловского. СПб., 1901. С. 13–14).
- 29 Послание на Угру Вассиана Рыло // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 528.
- 30 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 299. № I. Л. 115.
- 31 Азбуковник. Рукопись XVII в. б-ки Моск. ун-та. № 250. Л. 57.
- 32 Памятники истории старообрядчества. XVII в. Кн. I. Вып. I. Л., 1927. С. 289.
- 33 *Николай Сафарий.* Эстетические трактаты / Подгот. текста и вступ. ст. О.А.Белобровой. Л., 1978. С. 88.
- 34 Там же. С. 125–135.
- 35 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 228. Л. 117.
- 36 Азбуковник. Рукопись XVIII в. РНБ. Сол. 20/20. Л. 7 об.
- 37 Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1862. С. 61–63.
- 38 *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в славяно-русском переводе. Т. I. С. 227–231.
- 39 *Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 57.
- 40 Повесть о Варлааме и Иоасафе / Пер. текста, исслед. и коммент. И.Н.Лебедевой. Л., 1985.
- 41 *Bergoff V. Palladius De gentibus Indiae et Bragmanibus* // Beitrage zur klassischen Philologie. 1967. № 24.
- 42 *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 78–92.
- 43 *Истрин В.* Александрия русских хронографов. С. 110.
- 44 Стефанит и Ихниллат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV–XVI веков. Л., 1969.
- 45 *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XVI в.). М., 1988. С. 254–276.
- 46 *Змеев Д.Ф.* Русские учебники. СПб., 1895. С. 67.
- 47 *Скворцов К.И.* Философия отцов и учителей церкви. Период апологетов. Киев, 1868.
- 48 *Максим Исповедник.* Творения / Пер. с греч. Ч. I. Троице-Сергиева лавра, 1915. С. 292.

- 49 Там же. С. 256. О Максиме Исповеднике как богослове и философе существует обширная литература на многих языках. См.: *Gatti M.L.* Massimo il Confessore: Saggio di bibliogr. Generale ragionate e contribute per una ricostruzione sci. del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987.
- 50 *Dölger F.* Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in Byzantinischer Zeit // *Dölger F.* Byzanz und die Europäische Staatenwelt. Ettal, 1953. P. 197–208.
- 51 *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I. С. 231–239.
- 52 *Аржанухин В.В.* Философское образование в России в XVII веке // Филос. науки. 1987. № 2. С. 50 (по рукописи РНБ. ОСПК. Q.III.6. Л.89 об.).
- 53 *Лилов А.* О так называемой Кирилловой книге. Казань, 1858.
- 54 Кириллова книга. М., 1644 Л. 2–5 второй пагинации.
- 55 Рукопись сер. XVI в. РГБ, Румянц. № 264. Л. 100.
- 56 *Буланин Д.М.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1964.
- 57 *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 203.
- 58 Рукопись XV–XVI вв. ГИМ, Син., № 316. Л. 13 об.
- 59 Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (Обзор фондов) / Сост. В.И.Малышев. Л., 1965. С. 182–184.
- 60 *Корецкий В.И.* Вновь найденное противоречивое произведение Зиновия Отенского // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.–Л., 1962. С. 175.
- 61 *Stead G.C.* The Platonism of Arius // *Journal of Theological Studies.* 1964. Vol. 15. P. 15–31; *Barnard L.* What was Arius Philosophy? // *Theologische Zeitschrift.* 1972. Bd. 28. S. 110–117; *Gwatkin H.M.* The Arian Controversy. N.Y., 1979; *Kan-nengisser Ch.* Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982; etc.
- 62 *Сидоров А.И.* Арианство в свете современных исследований // Вестн. древней истории. 1988. № 2. С. 85–97.
- 63 *Shütz J.* Konstantins Philosophie und seine Bestallungsurkunde als Philosoph // *Wiener Slawistisches Jahrbuch.* 1985. Bd. 31. S. 89–98.
- 64 *Епифаний Премудрый.* Повесть о Стефане, епископе Пермском // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. СПб., 1862. С. 151–156.
- 65 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 299, № 1. Л. 119 об. Недавно в серии «Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси» вышло прекрасно подготовленное профессором Г.М.Прохоровым из Пушкинского Дома и профессором Х.Микласом из Венского университета академическое издание памятника: «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья (М., 2008). В нем содержатся исходный греческий текст, древнерусский вариант, современный перевод и обстоятельные комментарии.
- 66 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 228, № 197. Л. 176 об.
- 67 *Ржига В.Ф.* И.С.Пересветов, публицист XVI века. М., 1908. С. 78–79.
- 68 *Горфункель А.Х.* Андрей Белобоцкий – поэт и философ конца XVII – начала XVIII в. // ТОДРЛ. Т. XVIII. Л., 1962. С. 183–213.

- 69 *Соколов И.* Философия Раймунда Луллия и ее автор // ЖМНП. СПб., 1907. № 8. С. 331–338.
- 70 *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1963. С. 173.
- 71 *Бычков А.Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1862. С. 197 (рукопись Погод., № 1560).
- 72 Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование В.Малинина. Киев, 1901. С. 28.
- 73 Там же.
- 74 *Тихонравов Н.С.* Летописи русской литературы и древности. Т. I. Кн. 1–2. М., 1859. С. 56.
- 75 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 310, № 978. Л. 81.
- 76 Памятники литературы Древней Руси XIV – середина XV века. М., 1981. С. 444.
- 77 Там же. С. 380.
- 78 *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. СПб., 1895. Стлб. 86, 186.
- 79 *Amman A.* Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland // *Orientalia Christiana Periodica*. 1938. № 1–2. P. 120–156.
- 80 *Антоний, митроп.* Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. Сб. 27. М., 1986. С. 61–80; *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1990; *Громов М.Н.* Софиология // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 602–603.
- 81 Рукопись посл. четв. XV в. РГБ, МДА. Ф. 173, № 19. Л. 366.
- 82 *Danti A.* L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla Sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini // **Константин-Кирилл Философ. Материалы от научных конференции по случаю 1150-годовщины от рождения му. София, 1981. С. 37–58.**
- 83 *Смирнов С.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. Прил. С. 396–397.
- 84 *Горфункель А.Х.* Андрей Белобоцкий – поэт и философ конца XVII – начала XVIII в. С. 209.
- 85 *Зимин А.А.* Сочинения И.Пересветова. М.–Л., 1956.
- 86 *Ржига В.Ф.* И.С.Пересветов, публицист XVI века. С. 68.
- 87 *Юрий Крижанич.* Политика. М., 1965. С. 475.
- 88 *Ražanin A.* Pojam mudrosti u filozofiji Jurja Križanića // *Život i djelo Jurja Križanića*. Zagreb, 1974. С. 7–14.
- 89 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 299, № 473. Л. 27 об.
- 90 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 299, № I. Л. 292–292 об.
- 91 *Максим Грек.* Сочинения. Т. 3. Казань, 1862. С. 286–288.
- 92 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 299, № I. Л. 291.
- 93 Азбуковник. Рукопись XVII в. РГБ. Ф. 228, № 197. Л. 133 об.
- 94 *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. С. 10.
- 95 Там же С. 171.
- 96 *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения / Подгот. текста, ст. и коммент. И.П.Еремина. М.–Л., 1953. С. 71.

- 97 Рукопись XVII РНБ, Солов. № 869/979. Л. 126.
- 98 Там же. Л. 113–113 об.
- 99 Летопись по Ипатскому списку. СПб., 1871. С. 601.
- 100 ПСРЛ. Т. II. Изд. 2-е. СПб., 1908. Стлб. 340.
- 101 Рукопись сер. XVI в. РГБ. Румянц. № 264. Л. 99.
- 102 *Гранстрем Е.Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Т. XXV. С. 25.
- 103 *Рыков Ю.Д., Турилов А.А.* Неизвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в. (Киевский писатель Григорий Философ) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1983 г. М., 1984. С. 170–175.
- 104 *Шмурло Е., Постников П.* Несколько данных для его биографии // Уч. зап. Юрьев. ун-та. 1884. № I. С. 73–238.
- 105 *Никольский М.* Русские выходцы из заграничных школ в XVII столетии: Палладий Роговский // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 162–193.
- 106 *Плечкайтис Р.М.* Опыт исследования философии в Литве // Философия и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: Дookтябрьский период. Минск, 1987. С. 38.
- 107 *Никольский Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Христианское чтение. 1909. Ч. II. № 8–9. С. 1119–1125.
- 108 *Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 7. Aufl. Bern–München, 1969. S. 410–415.
- 109 *Демкова Н.С.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. XXI. М.–Л., 1965. С. 234.
- 110 *Сменцовский М.* Церковно-исторические материалы (Дополнительные приложения к исследованию «Братья Лихуды»). СПб., 1899. С. 33–44.
- 111 Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Подгот. текста А.М.Панченко. Л., 1970. С. 305.
- 112 *Антонова В.И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. С. 127–128 (№ 104).
- 113 *Казакова Н.А.* «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв. // ТОДРЛ. Т. XVII. М.–Л., 1961. С. 358–368.
- 114 *Масленицын С.* Кострома. Л., 1966. Илл. 73.
- 115 *Буслаев Ф.* Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861. С. 360–365.
- 116 *Белоброва О.А.* К вопросу об иконографии Максима-Грека // ТОДРЛ. Т. XV. М.–Л., 1958. С. 301–309.
- 117 *Пытин А.Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862. С. 61–63 (по рукописи XVII–XVIII вв. из собр. Толстого, сб. 2. № 140).
- 118 *Бычваров М.Д., Горский В.С.* Характер и основные направления взаимосвязи философских культур Древней Руси и Болгарии // У истоков общности философских культур украинского и болгарского народов. Киев, 1983; *Тахиаос А.-Э.Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005; *Прохоров Г.М.* Письмо для славян // *Прохоров Г.М.* Некогда не народ, а ныне народ Божий... Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 48–82.

- ¹¹⁹ Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865. С. 13.
- ¹²⁰ Там же. С. 327.
- ¹²¹ *Гранстрем Е.Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Т. XV. Л., 1970. С. 26. Она же отмечает, что традиция присваивать выпускникам университетов титул «доктор философии» и сейчас существует на Западе.
- ¹²² *Епифаний Премудрый.* Повесть о Стефане епископе Пермском // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. СПб., 1862. С. 151–156.
- ¹²³ *Петухов Е.В.* К вопросу о Кириллах авторах в древнерусской литературе. СПб., 1887.
- ¹²⁴ *Громов М.Н.* О значении термина «философ» на Руси // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. М., 1989. С. 447–480.
- ¹²⁵ *Никольский Н.К.* К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу. Л., 1928. С. 399–457.
- ¹²⁶ *Соболевский А.И.* Шестоднев Кирилла Философа // ИОРЯС. Т. VI. Кн. 2. СПб., 1901. С. 177–202.
- ¹²⁷ *Бодянский О.* Кирилл и Мефодий. Собрание памятников, до деятельности первоучителей и просветителей славянских племен относящихся. М., 1863; *Ястребов Н.В.* Сборник источников для истории жизни и деятельности Кирилла и Мефодия. СПб., 1911; *Ильинский Г.А.* Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии. София, 1934; Кирило-Методиевска библиография / Под общ. ред. Светлина Николова. София, 2003.
- ¹²⁸ *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 3. София, 1973. С. 34–35.
- ¹²⁹ *Лавров П.А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 1–39.
- ¹³⁰ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 71–92, 105–142.
- ¹³¹ *Вайсилов Л.* Константин Кирилл Философ // Краткая история болгарской философской мысли / Пер. с болг. М., 1977. С. 26–27.
- ¹³² Рукопись РГБ, МДА, № 19. Л. 367 об.
- ¹³³ Рукопись ГИМ, Щук., № 555. Л. 7.
- ¹³⁴ *Велчев В.* Константин Кирилл как философ // Константин-Кирилл Философ. Материалы от научните конференции по случаю 1150-годишнината от рождението му. София, 1981. С. 73.
- ¹³⁵ *Никольский Н.К.* К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу-Философу. Л., 1928; *Пейчев Б.* Кириловото определение на философията // Константин-Кирилл Философ. София, 1969. С. 69–74; *Велчев В.* Делото на славянские просветител // Константин-Кирилл Философ в историята на културата. София, 1971; *Ševčenco I.* The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine // For Roman Jacobson... The Hague, 1956. P. 449–457.
- ¹³⁶ *Флоря Б.Н.* Комментарий к житию Константина // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 109.
- ¹³⁷ Литература о Софии весьма обширна, неоднородна и противоречива, ибо ее образ в разных философских школах трактовался по-разному: *Никольский А.* София Премудрость Божия. СПб., 1905; *Флоровский Г.* О почитании Софии

- Премудрости Божьей в Византии и на Руси // Тр. V съезда рус. акад. организаций за границей. Ч. I. София, 1932; *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси. М., 1972; *Громов М.Н.* Образ сакральной Премудрости в средневековой Руси // Новая Россия. 1997. № 1 и т. д.
- ¹³⁸ *Лебединцев П.Г.* София Премудрость Божия в иконографии Севера и Юга России // Киевская старина. 1884. Декабрь; *Сидорова Т.А.* Вологовская фреска «Премудрость создала себе дом» и ее отношение к новгородской ереси стригольников в XIV в. // ТОДРЛ. Т. XXVI. Л., 1971; *Яковлева А.И.* «Образ мира» в иконе «София Премудрость Божия» // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977; *Бычков В.В.* Русская эстетика XI–XVII веков. М., 1995.
- ¹³⁹ Рукопись РГБ, МДА № 19. Л. 366.
- ¹⁴⁰ *Danti A.L.* L'itinerarie spirituale di un santo: dall'assagessa alla Sapienza. Note sul sar. III dalla vita Constantini // Константин-Кирилл Философ... София, 1981. С. 37–58.
- ¹⁴¹ Цит. по: *Александров А.И.* Служба святым славянским апостолам Кириллу и Мефодию. Варшава, 1983. С. 7.
- ¹⁴² *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 69–103.
- ¹⁴³ *Смирнов В.Г.* Памятник государства Российского. Тысячелетие в бронзе. М., 2008.
- ¹⁴⁴ *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa: литература и язык. М., 2003.

Глава II

- ¹⁴⁵ *Мильков В.В.* Волхвы // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 2007. С. 97–98.
- ¹⁴⁶ Цит. по: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978. С. 23–277, 417–451.
- ¹⁴⁷ *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники. 1973. М., 1974. С. 48–63.
- ¹⁴⁸ *Шахматов А.А.* Розыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- ¹⁴⁹ *Ламанский В.И.* Славянское житие св. Кирилла как религиозно-этический источник. Пг., 1915.
- ¹⁵⁰ *Лихачев Д.С.* Историко-литературный очерк // Повесть временных лет. М., 1950. Ч. 2.
- ¹⁵¹ *Львов А.С.* Исследование Речи философа // Памятники древнерусской письменности. М., 1968. С. 333–396.
- ¹⁵² *Громов М.Н.* «Речь философа» из древнерусской летописи «Повесть временных лет» // Филос. науки. 1976. № 3. С. 97–107.
- ¹⁵³ *Еремин И.П.* Литература Древней Руси. Л., 1966. С. 64.
- ¹⁵⁴ История диалектики XIV–XVIII вв. М., 1974. С. 85.
- ¹⁵⁵ Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 3 т. М., 1998–2004.

- 156 *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 75–126.
- 157 *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976.
- 158 *Аверинцев С.С.* Язычество // *Философская энциклопедия*. Т. 5. М., 1970. С. 611.
- 159 *Симонов Р.А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII в.). М., 1998.
- 160 *Верецагин Е.М.* Христианская книжность Древней Руси. М., 1996.
- 161 Рукопись Геннадиевской Библии 1499 г. хранится в ГИМе (Син. № 1).
- 162 *Мещерский Н.А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков. Л., 1978. С. 43.
- 163 *Аверинцев С.С.* Псалмы // *Краткая литературная энциклопедия*. Т. 6. М., 1971. Стлб. 63–64; *Громов М.Н.* Культурно-историческое и философское значение славянской Псалтыри // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. Спец. выпуск к № 4. М., 2009. С. 18–37.
- 164 *Беленький М.С.* О мифологии и философии Библии. М., 1977; *Крывелев И.А.* Библия: историко-критический анализ. М., 1982; Роль Библии в становлении и развитии славянских литературных языков. М., 2002.
- 165 *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел первый. Священное Писание. М., 1855. С. 9.
- 166 *Краткая история болгарской философской мысли*. М., 1977. С. 38–49.
- 167 *Aitzemutter R.* Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. Graz, 1958–1971. Bd. I–VII.
- 168 *Иванова-Мирчева Д.* Йоан Екзарх България. Слова. Том първи. София, 1971. С. 11.
- 169 Шестоднев, составленный Иоанном екзархом Болгарским. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки 1263 года. М., 1879 (цит. далее).
- 170 *Калайдович К.* Иоанн, ексарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X столетий М., 1824. С. 13.
- 171 *Баранкова Г.С., Мильков В.В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 39–142.
- 172 См.: *Панченко А.М.* Некоторые эстетические постулаты в «Шестодневе» Иоанна Экзарха // *Русско-болгарские фольклорные и литературные связи*. Т. 1. Л., 1976. С. 32–41; *Бычков В.В.* Эстетические представления в «Шестодневе» Иоанна Экзарха // *Старобългарска литература*. София, 1987. Кн. 21. С. 50–66; *Громов М.Н.* Эстетическое содержание натурфилософии Иоанна экзарха Болгарского // *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли*. М., 2000. С. 345–354.
- 173 *Редин Е.К.* О некоторых лицевых рукописях «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского. М., 1902.
- 174 *Бычваров М.Д., Горский В.С.* Характер и основные направления взаимосвязи философских культур Древней Руси и Болгарии // *У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов*. Киев, 1983. С. 3–19.
- 175 *Изборник Святослава 1073 г.* Сборник статей. М., 1977. С. 3.
- 176 *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983.
- 177 *Камчатнов А.М.* Философская терминология в Изборнике Святослава 1073 г. // *Русская речь*. 1982. № 4; *Гаврюшин Н.К.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // *Советское славяноведение*. 1983. № 4; *Юрчен-*

- ко А.И. Изборник 1073 г.: интерпретация основных древнерусских философских терминов // *Вопр. языкознания*. 1988. № 2; *Мильков В.В.* Античное учение о четырех стихиях // *Древняя Русь: пересечение традиций*. М., 1995.
- 178 *Древняя русская литература. Хрестоматия / Сост. Н.И.Прокофьев*. М., 1989. С. 87–91 (текст с переводом и объяснением).
- 179 *Bescharov I.* Imagery of Igor' Tale in the Light of Byzantino-Slavic Poetic Theory. Leiden, 1956.
- 180 *Брюсова В.Г.* Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // *Изборник Святослава 1073 г.* М., 1977. С. 292–306.
- 181 *Жуковская Л.Я.* Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073 года // *Изборник Святослава 1073 года*. Научный аппарат факсимильного издания. М., 1983. С. 31.
- 182 *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 143–153.
- 183 *Меуерский Н.А.* Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. // *Изборник Святослава 1073 г.* М., 1977. С. 90–99.
- 184 *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв.* М., 1984. С. 41–43.
- 185 *Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 1980. Вып. 7. С. 38.
- 186 *Изборник 1076 года.* М., 1965. С. 157.
- 187 Там же. С. 165–166.
- 188 Там же. С. 625.
- 189 *Freydank D.* Interpretation einer griechisch kirchenslawischen Übersetzung im *Изборник* von 1076 // *ZS*. 1967. Bd. II. N. I. S. 38–48.
- 190 *Бобров В.* История изучения Святославова сборника 1076 г. Казань, 1902.
- 191 *Бондарь С.В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников 1073–1076 годов». Киев, 1990.
- 192 *Творогов О.В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 10.
- 193 *Истрин В.М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. I–III. Пг.–Л., 1920–1930.
- 194 *Матвеев В.А.* Книги временные и образные Георгия Монаха: 2 т. М., 2006.
- 195 *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола. Т. I. С. 61–62.
- 196 Там же. С. 68.
- 197 *Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 7. Aufl. Bern; München, 1969. S. 443–461.
- 198 *Казакова И.А.* «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв. // *ТОДРЛ*. Т. XVII. М.–Л., 1961.
- 199 *Истрин В.М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славянорусском переводе. Т. I. С. 70.
- 200 Вопрос о связи философии Платона с египетской культурой остается одним из интригующих до сего дня (см.: *Presson L.* L'Égypte de Platon // *Les études philosophiques*. Paris, 1987. April–septembre. P. 153–167).
- 201 *Истрин В.М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славянорусском переводе. Т. I. С. 74.
- 202 Там же. С. 231–238.

- 203 *Гранстрем Е.Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // ТОДРЛ. Т. XXV. М.–Л., 1970. С. 25.
- 204 *Громов М.Н.* Славянский перевод Хроники Георгия Амартола как философский источник // *Матвеевко В.А.* Книги временные и образные Георгия Монаха. С. 8–15.
- 205 *Розов И.Н.* К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники: Сб. ст. 1973 г. М., 1974. С. 31–36.
- 206 *Никольский И.К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 77–90.
- 207 *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 5. (В книге опубликованы пять списков «Слова» трех редакций по рукописям XV в.).
- 208 *Еремин И.П.* Лекции и статьи по древней русской литературе. С. 81.
- 209 *Лихачев Д.С.* Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 10–22.
- 210 *Пилюгина Н.Б.* Ценностно-эстетический аспект древнерусской культуры у Илариона (предисловие к публикации) // Культура как эстетическая проблема. М., 1985. С. 102.
- 211 Там же. С. 105–126.
- 212 *Müller L.* Die Werke des Metropoliten Ilarion // Forum Slavicum. 1971. Bd. 37.
- 213 *Иванов М.С.* Богословское своеобразие патристики Киевской Руси // Русская патрология: Материалы акад. конф. Сергиев Посад, 2009. С. 129–140.
- 214 ПСРЛ. Т. II. 2-е изд. СПб., 1908. Стб. 340.
- 215 *Кузьминська Марина.* Розуміння філософі у творах киеворуських мислителів // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти. Київ, 2006. С. 231–236.
- 216 *Никольский Н.К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892.
- 217 Там же. С. 105.
- 218 *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 11–15.
- 219 *Никольский Н.К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича. С. 136.
- 220 *Чаговец В.А.* Жизнь и сочинения преподобного Феодосия // Университетские известия. Киев, 1901. Ч. 2. № 6, 8, 10, 12.
- 221 Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот.: О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. С. 71–135.
- 222 Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М., 1985.
- 223 *Еремин И.П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. Т. V. М.–Л., 1947. С. 159–194.
- 224 Там же. С. 171–172.
- 225 *Гранстрем Е.Э.* Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI–XIV вв.) // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 186–193.
- 226 *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. М.–Л., 1956. С. 340–347; с переводом на совр. рус. яз.: Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 290–309.

- 227 ТОДРЛ. Т. XII. С. 348–354.
- 228 Там же. С. 354–361.
- 229 *Прошин Г.Г.* Черное воинство: (Русский православный монастырь. Легенда и быль). Изд. 2-е. М., 1988. С. 254.
- 230 *Еремин И.П.* Лекции по древней русской литературе. Л., 1968. С. 82–83.
- 231 Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. I. СПб., 1894. С. 138.
- 232 *Калайдович К.* Памятники российской словесности XII века. М., 1821. С. 89–91.
- 233 *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского. С. 343–348.
- 234 *Заболотский П.К.* К вопросу об иноземных письменных источниках «Начальной летописи» // Русский филологический вестник. Варшава, 1901. № 1–2. С. 28–30; *Кузьмин А.Г.* Принятие христианства на Руси // Вопр. научного атеизма. Вып. 25. М., 1980. С. 28–29.
- 235 *Колесов В.В.* Творения бл.Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. М., 2009.
- 236 *Ивакин И.М.* Князь Владимир Мономах и его Поучение. Ч. 1. М., 1901; *Орлов А.С.* Владимир Мономах. М.–Л., 1946; *Лихачев Д.С.* Сочинения князя Владимира Мономаха // *Лихачев Д.С.* Великое наследие. М., 1975. С. 111–131.
- 237 Духовная великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха детям своим, названная в летописи суздальской Поучение. СПб., 1793.
- 238 *Матьесен Р.* Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. XXVI. Л., 1971. С. 192–201.
- 239 Цит. по: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978. С. 392–413.
- 240 *Филарет (Гумилевский).* Обзор русской духовной литературы (862–1863). 3-е изд. СПб., 1884. С. 28.
- 241 *Пытин А.И.* История русской литературы. Т. I: Древняя письменность. 4-е изд. СПб., 1911. С. 115.
- 242 *Полянский С.М.* Никифор – выдающийся мыслитель Древней Руси // Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 5–86.
- 243 Русские достопамятности. Ч. 1. М., 1815. С. 59–75.
- 244 *Шевырев С.* История русской словесности. Ч. 2. СПб., 1887. С. 111–115; Митрополит Никифор / Исслед. В.В.Милькова, С.В.Мильковой, С.М.Полянского. СПб., 2007.
- 245 *Громов М.Н.* Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестн. Моск. ун-та. Сер. VII. Философия. 1975. № 3. С. 58–67.
- 246 *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. III. Стлб. 1662–1664.
- 247 *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М, 1972. С. 25.
- 248 *Успенский Ф.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891; *Аверинцев С.С.* Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV – первая половина XII в. М., 1984. С. 42–77.
- 249 *Обнорский С.П.* Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М.–Л., 1946. С. 126–129.

- 250 Первичность первой утверждается, в частности, П.Миндалевым (Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914. С. 340); на старшинстве второй настаивал Н.К.Гудзий (К какой социальной среде принадлежал Даниил Заточник? // Сб. статей к сорокалетию ученой деятельности академика А.С.Орлова. Л., 1933. С. 477–485.)
- 251 *Тихомиров М.Н.* Русская культура X–XVIII веков. М., 1968. С. 163.
- 252 *Лихачев Д.С.* Великое наследие. С. 206.
- 253 *Еремин И.П.* Лекции по древней русской литературе. С. 129.
- 254 *Скритиль М.О.* «Слово Даниила Заточника» // ТОДРЛ. Т. XI. С. 79.
- 255 *Зарубин И.И.* Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932.
- 256 *Будовниц И.У.* Общественно-политическая мысль древней Руси. М., 1960. С. 269.
- 257 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. V. М., 1954. С. 351.
- 258 *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. 5-е изд. М., 1989. С. 123.
- 259 *Перетц В.Н.* Новый список «Слова» Даниила Заточника // ТОДРЛ. Т. XII. М.–Л., 1956. С. 362–378.
- 260 Мудрость тысячелетий. Энциклопедия. М., 2002. Среди более чем 5000 мировых изречений от Гильгамеша до Фромма представлены и древнерусские сентенции, в том числе принадлежащие рассмотренным выше Владимиру Мономаху и Даниилу Заточнику.
- 261 *Григорьев А.Д.* Повесть об Акире Премудром. Исследование и тексты. М., 1913.
- 262 *Симони П.* Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII–XIX столетий. Вып. 1. СПб., 1899.
- 263 Лубок. Русские народные картинки XVII–XVIII вв. (Автор текста и сост. альбома Ю.Овсянников). М., 1968.
- 264 *Брюсова В.Г.* Ипатьевский монастырь. М., 1982. С. 67–70.
- 265 *Сперанский М.И.* Переводные сборники изречений в славянорусской письменности. Исследование и тексты. М., 1904. С. 13.
- 266 Там же. Приложение. С. 195–203.
- 267 Рукопись ГИМ, Син. № 996. Л. 1077–1139.
- 268 Кириллова книга. М., 1644. Л. 3 об. второй пагинации.
- 269 *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893.
- 270 Там же. С. 167.
- 271 *Перетц В.* Сведения об античном мире в Древней Руси. XI–XIV вв. // Гермес. Т. 23. Пг., 1918. С. 185.
- 272 *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. С. 10, 20.
- 273 *Щеглова С.А.* «Пчела» по рукописям киевских библиотек. Опыт изучения и тексты // ПДПИ. СХХV. СПб., 1910. С. 5.
- 274 *Розанов С.П.* Материалы по истории русских Пчел // ПДПИ. CIV. СПб., 1904. С. 38.
- 275 *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. С. 162–163.
- 276 Рукопись XVII в. РНБ, Солов. № 869/979. Л. 95.
- 277 Там же. Л. 122.

Глава III

- 278 *Мансикка В.* Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. СПб., 1913.
- 279 Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 426.
- 280 Там же. С. 429.
- 281 *Серебрянский Н.И.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915. Приложение. С. 121.
- 282 Сочинения Максима Грека. Рукопись сер. XVI в. РГБ. Ф. 256. Румянц. № 264. Л. 18.
- 283 *Шохин В.К.* Брахман // Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009. С. 155–157.
- 284 *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 7–56; *Прохоров Г.М.* Обогащение русской культуры в XIV–XV вв. // *Прохоров Г.М.* «Некогда не народ, а ныне народ Божий...» Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 194–204.
- 285 *Сперанский М.Н.* К истории взаимоотношений русской и юго-славянских литератур // ИОРЯС. 1921 (1923). Т. 26. С. 143–206.
- 286 *Lossky V.* Theologie mystique de l'eglise d'orient. Paris, 1960. *Meyendorff I.* Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. L., 1974; *Хоружий С.С.* Исихазм // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 157–158.
- 287 *Мейендорф И.Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 295.
- 288 *Meyendorff I.* Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. Paris, 1959.
- 289 *Успенский Ф.И.* Синодик в неделю православия. Одесса, 1893.
- 290 *Прохоров Г.М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 351–361.
- 291 *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.
- 292 *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976.
- 293 *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002.
- 294 Рукопись кон. XIV – начала XV в. РГБ, МДА фонд. (ф. 173), № 144.
- 295 *Прохоров Г.М.* Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской рукописной традиции // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 80–94.
- 296 *Смирнов И.* Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. М., 1872.
- 297 *Прохоров Г.М.* Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость созда себе дом» // ТОДРЛ. Т. XXXVIII. Л., 1985. С. 7–41.
- 298 *Голейзовский И.К.* Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. // ВВ. Т. 29. М., 1968.
- 299 Андрей Рублев и его эпоха / Под ред. М.В.Алпатов. М., 1971.

- 300 *Плугин В.А.* Мироззрение Андрея Рублева. (Некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник. М., 1974.
- 301 Там же. С. 58–59.
- 302 *Ouspensky L., Lossky V.* The Meaning of Icons. Boston, 1952. P. 177–180.
- 303 *Плугин В.А.* Мироззрение Андрея Рублева. С. 127.
- 304 *Раушенбах Б.В.* Иконография как средство передачи философских представлений. М., 1985. С. 325.
- 305 *Maloney G.A.* Russian Hesichasm The Spirituality of Nil Sorskij. Paris, 1973.
- 306 *Соловьев В.* Новости русской духовной журналистики // Странник. 1877. № 10. С. 74–75.
- 307 *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в древней Руси. Ч. I. Преп. Нил Сорский // ПДПИ. Т. XXV. Ч. I. Вып. 16. СПб., 1882.
- 308 *Боровкова-Майкова М.С.* К литературной деятельности Нила Сорского // ПДПИ. Т. СХХVII. СПб., 1911.
- 309 *Прохоров Г.М.* Послания Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 125–143 (приводится текст 4 посланий).
- 310 *Боровкова-Майкова М.С.* Нила Сорского Предание и Устав // ПДПИ. Т. СХХIX. СПб., 1912.
- 311 *Соколов М.В.* Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках. М., 1963. С. 205–222.
- 312 *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. С. 129.
- 313 *Боровкова-Майкова М.С.* К литературной деятельности Нила Сорского. С. 10 (по рук. XVIII в. ОЛДП № VII (390)).
- 314 *Прохоров Г.М.* Послания Нила Сорского. С. 137, 140, 142.
- 315 *Романенко Е.В.* Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003.
- 316 *Lilienfeld F. von:* Nil Sorskij und seine Schriften. Berlin, 1963; Der athonische Hesychasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. München. Bd. 6. H. 4. 1958; *Лилиенфельд Ф.* О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.–Л., 1962. С. 80–98.
- 317 *Миклас Х.* Към въпроса за славянски превод на Филиповата «Диоптра» // Старобългарска литература. Кн. 2. София, 1977. С. 169–181.
- 318 *Прохоров Г.М.* «Диоптра» Филиппа Пустынника – «Душезрительное зеркало» // Русская и грузинская средневековая литература. Л., 1979. С. 143–166.
- 319 *Miklas H.* Die Dioptra des Philippos Monotropos im Slawischen. Graz, 1975.
- 320 «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья / Изд. подгот.: Г.М.Прохоров, Х.Миклас, А.Б.Бильдюг. М., 2008.
- 321 *Crumel V.* Remarques sur la Dioptra de Philippe le Solitaire // Byzantinische Zeitschrift. 1951. Bd. 44.
- 322 *Безобразова М.В.* Заметка о Дноптре // ЖМНП. 1893. № 11. С. 27–47.
- 323 *Соколов М.В.* Психологические воззрения в Древней Руси // Очерки по истории русской психологии. М., 1957. С. 43–69.

- 324 Рукопись 1388 г. ГИМ, Чуд. № 15. Л. 62; Рукопись XV в. Львовской научной библиотеки, МВ-418, Л. 263.
- 325 Панчатантра / Пер. с санскрита и прим. А.Я.Сыркина. М., 1958.
- 326 Калила и Димна / Пер. с араб. Ю.Ю.Крачковского и И.П.Кузьмина. 2-е изд. М., 1957.
- 327 Sjöberg L.–O. Stephanites und Ichneutes, Uppsala, 1962. S. 113.
- 328 Лурье Я.С. «Стефанит и Ихниллат» в русской литературе XV в. // Стефанит и Ихниллат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV–XVII веков. Л., 1969 (приводятся три русских и один греческий списки в переводе на русский язык).
- 329 Орлов А.С. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII–XVII вв. Л., 1934. С. 65.
- 330 Лихачева О.П. Особая редакция древнерусской повести «Стефанит и Ихниллат» // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 144–173 (приводится текст по рукописи – конвольту XVII–XIX вв. из Усть-Цилемского собр., № 170).
- 331 Повести о споре жизни и смерти / Исслед. и подгот. текстов Р.П.Дмитриевой. Л., 1964 (цитируется далее).
- 332 Raab H. Zu einigen niederdeutschen Quellen des altrussischen Schrifttums // ZS. Bd. III. H. 2–4. Berlin, 1958.
- 333 Добротворский С. Притча в древнерусской духовной письменности // Православный собеседник. 1864. Ч. 1. С. 375–415.
- 334 Дмитриева Р.П. Русский перевод XVI в. польского сочинения XV в. «Разговор магистра Поликарпа со смертью» // ТОДРЛ. Т. XIX. М.–Л., 1963. С. 303–317.
- 335 Кузнецов П.С. Русский язык // Очерки русской культуры XIII–XV веков. Ч. 2. Духовная культура. М., 1970. С. 101.
- 336 Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. С. 47–65.
- 337 Лурье Я.С. «Собрание на лихоимцев» – неизданный памятник русской публицистики конца XV в. // ТОДРЛ. Т. XXI. М.–Л., 1965. С. 140.
- 338 Казакова И.А. Дмитрий Герасимов и русско-европейские культурные связи в первой трети XVI в. // Проблемы истории международных отношений. Л., 1972. С. 248–266.
- 339 Соболевский А.И. Западное влияние на литературу Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1899; Тихомиров М.Н. Средневековая Россия на международных путях (XIV–XV вв.). М., 1966; Алтатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII–XVII вв. М., 1973; Казакова И.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Л., 1980.
- 340 Прокофьев И.И. Русские хождения XII–XV вв. // Литература Древней Руси и XVIII век. М., 1970. С. 191–204.
- 341 Казакова И.А. Хождение во Флоренцию 1437–1440 гг. (Списки и редакции) // ТОДРЛ. Т. XXX. Л., 1976. С. 73–94.
- 342 Хожение за три моря Афанасия Никитина / Изд. подгот.: Я.С.Лурье и Л.С.Семенов. Л., 1986.

- 343 *Lennhoff G.* Beyond Three Seas: Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy // East European Quarterly. 1979. Vol. XIII. № 4. P. 432–447.
- 344 Повесть о стоянии на Угре // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 514–521.
- 345 Послание на Угру Вассиана Рыло // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. С. 522–537.
- 346 *Сухомлинов М.И.* Замечания о сборниках, известных под названием Пчел // ИОРЯС. Т. II. Вып. 6. СПб., 1853. Стб. 232–233.
- 347 Рукопись XVII в. РГБ., Тихонрав. Ф. 299. № I. Л., 115 об.
- 348 *Киртичников А.И.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории, христианской легенды. СПб., 1879; *Алпатов М.В.* Образ Георгия-воина в искусстве Византии и Древней Руси // ТОДРЛ. Т. XII. М.–Л., 1956. *Gordon E.* Saint George. L., 1908; *Krumbacher K.* Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. München, 1911.
- 349 *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 155–184.
- 350 *Громов М.Н.* Философская семантика образа святого Георгия // Святой Георгий Победоносец в истории и культуре. М., 2000. С. 15–19.
- 351 *Пащупто В.Т., Флоря Б.И., Хорошкевич А.Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.
- 352 *Масленникова Н.Н.* К истории создания теории «Москва – третий Рим» // ТОДРЛ. Т. XVIII. Л., 1962. С. 569–581.
- 353 *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Прил. С. 37–47.
- 354 *Буланин Д.М.* Булев (Бюлев) Николай // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. I. Л., 1988. С. 101–103.
- 355 *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Прил. С. 50, 64.
- 356 *Schaefer H.* Moskau das Dritte Rome. 2. Aufl. Darmstadt, 1957; *Stremoukhoff D.* Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine // Speculum. 1953. Vol. XXVIII. № I; etc.
- 357 Roma aeterna. Leiden, 1972. S. 392.
- 358 *Васенко П.Г.* «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерусской исторической письменности. Ч. 1. СПб., 1904.
- 359 *Скрипиль М.О.* «Сказание о Вавилоне-граде» // ТОДРЛ. Т. IX. М.–Л., 1953. С. 119–144.
- 360 *Шмидт С.О.* Становление российского самодержавства. (Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного). М., 1973.
- 361 Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот.: *Я.С.Лурье* и *Ю.Д.Рыков*. Л., 1979. Переведена на несколько европейских языков.
- 362 Послания Ивана Грозного / Подгот. текста *Д.С.Лихачева* и *Я.С.Лурье*. М.–Л., 1951.
- 363 *Лурье Я.С.* Иван IV Васильевич Грозный // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 375.
- 364 Tsar Ivan IV's Replay to Jan Rokita by V.A.Tumins. The Hague–Paris, 1971.

- 365 Зарубин И.Н. Библиотека Ивана Грозного. Л., 1982.
- 366 Альшиц Д.Н. Источники и характер редакционной работы Ивана Грозного над историей своего царствования // Тр. отдела рукописей ГПБ. Т. I(IV). Л., 1957. С. 119–146.
- 367 Игнатов В.И. Русские исторические песни. Хрестоматия. М., 1970. С. 73–100.
- 368 Сочинения князя Курбского / Изд. Г.З.Кунцевича. РИБ. Т. XXXI. СПб., 1914; Биографический и библиографический очерк о Курбском см.: *Гладкий А.И., Цеханович А.А.* Курбский Андрей Михайлович // ТОДРЛ. Т. XXXIX. Л., 1985. С. 73–80.
- 369 *Гаврюшин Н.К.* Научное наследие А.М.Курбского // Памятники науки и техники. 1984. М., 1986. С. 210–236.
- 370 «Новый Маргарит» составлен Курбским из вновь переведенных или совсем неизвестных русскому читателю сочинений Иоанна Златоуста, назван по аналогии с широко распространенным сборником сочинений Златоуста «Маргарит», переведенных с греческого не позднее XIII в.
- 371 *Eismann W.* O silogizme vytolkovano. Eine überetzung des Fursten Andrej M.Kurbiskij aus den Erotemata Trivii Iohann Spanenbergs. Wiesbaden, 1972.
- 372 *Беляева И.П.* Материалы к указателю переводных трудов А.М.Курбского // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 115–136.
- 373 *Дробленкова Н.Ф.* Великие Минеи Четии // ТОДРЛ. Т. XXXIX. Л., 1986. С. 238–243.
- 374 *Клосс Б.М.* Летописный свод лицевой // ТОДРЛ. Т. XXXIX. С. 114.
- 375 Домострой Сильвестровского извода. Изд. Т.Глазунова. СПб., 1891.
- 376 *Казакова Н.А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI в. Л., 1970.
- 377 *Казакова И.А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.–Л., 1960. С. 223–230.
- 378 *Иконников В.С.* Максим Грек и его время. 2-е изд. Киев, 1915.
- 379 *Denissoff E.* Maxime le Grec et l'Occident: Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris–Louvain, 1943.
- 380 The Encyclopedia of Philosophy / Ed. P. Edwards. N.Y.–L., 1967. Vol. 3. P. 206.
- 381 *Haneу J.V.* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. München, 1973. P. 113.
- 382 *Синицына Я.В.* Максим Грек в России. М., 1977.
- 383 *Иванов А.И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969.
- 384 *Palmieri A.* Un'opera polemica di Massimo il Greco (XVI secolo) tradotta in latino da Giorgio Krijanitch // Bessarione. Serie III. Vol. IX. Anno XVI. Fasc. 119, 121, 122. Roma, 1912.
- 385 *Максим Грек.* Соч. Ч. 1–3. Казань, 1859–1862. В рус. пер.: Троице-Сергиева лавра, 1910–1911 (репринт: 1996).
- 386 *Ржига В.Ф.* Неизданные сочинения Максима Грека // Byzantinoflavica, гоѠ. VI. Praha, 1935–1936. S. 86–109; *Синицына Н.В.* Послание Максима Грека Василию III об устройстве афонских монастырей (1518–1519 гг.) // ВВ. Т. 26. М., 1965. С. 110–136; *Клосс Б.М.* Максим Грек – переводчик повести Энея Сильвия «Взятие Константинополя турками» // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1974. М., 1975 С. 55–61; *Гольищенко В.С.* Неизданные

- полемические сочинения Максима Грека в списке XVII в. // *Памятники русского языка*. Исследования и публикации. М., 1979. С. 239–253; *Буланин Д.М.* Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. М., 1984; и др.
- 387 *Ковтун Л.С.* Лексикография в Московской Руси XVI – начала XVII века. Л., 1975. С. 313–349 (приводится текст «Толкования»).
- 388 *Максим Грек.* Беседование о пользе грамматики. М., 1782. С. 14.
- 389 Рукопись РГБ. Румян. № 264. Л. 132–132 об.
- 390 *Ржига В.Ф.* Опыты по истории русской публицистики. Максим Грек как публицист // *ТОДРЛ*. Т. I. Л., 1934. С. 72.
- 391 *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893. С. 104.
- 392 Подробнее о философских взглядах Максима Грека см.: *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983.
- 393 Сочинения Федора Ивановича Карпова // *Памятники литературы Древней Руси*. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 494–519.
- 394 *Freydank D.* Zu Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus // *ZS*. Bd. XIII. В., 1968. S. 98–108.
- 395 *Калугин Ф.* Зиновий инок Отенский и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894.
- 396 *Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863; *Mainka R.* Zinovij von Oten. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts. Roma, 1961.
- 397 *Корецкий Б.И.* Вновь найденное противоречивое произведение Зиновия Отенского // *ТОДРЛ*. Т. XXI. М.–Л., 1965. С. 166–182.
- 398 *Вилинский С.Г.* Послания старца Артемия. Одесса, 1906.
- 399 *Хруцов И.П.* Исследования о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868; *Золотухина Н.М.* Иосиф Волоцкий. (Из истории политической и правовой мысли). М., 1981.
- 400 *Medlin W.K.* Moscow and East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State in Moscovite Russia. Geneve, 1952.
- 401 *Иосиф, игумен Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903.
- 402 *Громов М.Н.* О методологии изучения древнерусской философии // *Сущность и слово*. Сборник научных статей к юбилею профессора Н.В.Мотрошиловой. М., 2009. С. 124–143.
- 403 Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А.А.Зимины и Я.С.Лурье. М.–Л., 1959. С. 152–154.
- 404 Особый фонд № 113 содержит 236 рукописей начиная с XII в., в нем есть составленные непосредственно в монастыре сборники для чтения (см.: *Дмитриева Р.П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. // *ТОДРЛ*. Т. XXVIII. Л., 1974. С. 202–230).
- 405 *Синицына Н.В.* Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // *ТОДРЛ*. Т. XXI. М.–Л., 1965. С. 96–125.
- 406 *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси в XIV – начале XVI века. М.–Л., 1955; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.–Л., 1960; *Клибанов А.И.*

- Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960; *Кураев А., диак.* Уроки сектоведения. СПб., 2001; *Таевский Д.А.* Христианские ереси и секты I–XXI веков. М., 2003; *Цытин Вл., прот.* Курс церковного права. Клин, 2004.
- 407 *Vernadsky G.* The Heresy of Judaizers and the Policies of Ivan III of Moscow // *Speculum.* 1933. V. III.
- 408 История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 205.
- 409 *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения // Чтения ОИДР. Кн. 1–2. М., 1881.
- 410 *Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 7, 88–103.
- 411 *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. Прил. С. 25.
- 412 *Зимин А.А.* Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958.
- 413 *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Пер. с франц., сост., вступ. ст. и примеч. Г.М.Тавризян. М., 1995. С. 184.

Глава IV

- 414 Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. 3-е изд. Л., 1925. Стлб. 219–234.
- 415 Там же. Стлб. 1–144.
- 416 *Елеонская А.С., Орлов О.В., Сидорова Ю.Н., Терехов С.В., Федоров В.И.* История русской литературы XVII–XVIII веков. М., 1969. С. 44–45.
- 417 *Кукушкина М.В.* Семен Шаховской – автор Повести о смуте // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1974. М., 1975. С. 75–78.
- 418 *Владимиров П.В.* Научное изучение апокрифов – отреченных книг в русской литературе во второй половине XIX столетия. Киев, 1900; *Santos O.A. de.* Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. 1. Berlin–N.Y., 1978; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982; *Симонов Р.А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998; *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999 (в монографии кроме историографического и теоретического разделов публикуются тексты нескольких апокрифов на языке оригинала и в переводе на современный русский язык).
- 419 *Пытин А.Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862; *Тихонравов Н.* Памятники отреченной литературы. Т. 1. СПб., 1863; Т. 2. М., 1863; *Соколов М.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. I–V. М., 1888; *Лавров П.А.* Апокрифические тексты. СПб., 1899; *Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг. I–IV. СПб., 1899–1908; *Бобров А.Г.* Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994; Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования; М., 1997; *Мещерская Е.Н.* Апокрифические деяния апостолов. М., 1997.
- 420 *Мещерский И.А.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности (ветхозаветные апокрифы) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. I. М., 1976. С. 183.

- 421 *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.
- 422 *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.
- 423 *Кобяк Н.А.* Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 45–54.
- 424 *Naumov A.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowianskiej. Wroclaw, 1976. S. 75.
- 425 *Яцимирский А.И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. I. Пг., 1921.
- 426 *Лилов Л.* О так называемой Кирилловой книге. Казань, 1858 (дан критический анализ в связи с почтительным отношением к ней старообрядцев).
- 427 Кириллова книга. М., 1644. Л. 1–8 (второй нумерации).
- 428 *Meyer A.* Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro und Makrokosmos. Bern, 1900.
- 429 *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 80–81.
- 430 *Пытин Л.И.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 12–14 (дан шестым по счету в цикле из семи апокрифических сказаний об Адаме и Еве).
- 431 Рукопись XVII в. РГБ. Румян. № 370. Л. 147–148.
- 432 *Иринеи Лионский.* Против ересей / Пер. с лат. П.А.Преображенского. М., 1868. С. 79.
- 433 *Громов М.Н.* К истолкованию апокрифа о сотворении Адама // ТОДРЛ. Т. XLII. Л., 1989.
- 434 Рукопись кон. XV – начала XVI в. РГБ. Румян. № 358. Л. 276–276 об.
- 435 *Пытин А.И.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 169.
- 436 *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. IV. Апокрифи есхатологічні. Львів, 1906. С. 18.
- 437 *Сумцов Н.Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 31.
- 438 *Змеев Л.Ф.* Русские врачевники. Исследование в области нашей древней врачебной письменности. СПб., 1895; *Богоявленский Н.А.* Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. М., 1960; *Заблудовский П.Е.* История отечественной медицины. Ч. 1. М., 1960; Книга, глаголемая «Прохладный вертоград» / Сост., предисл., вступ. ст., пер. и коммент. Т.А.Исаченко. М., 1997.
- 439 *Ковтун Л.С.* Русская лексикография эпохи средневековья. М.–Л., 1963; *Она же.* Лексикография в Московской Руси XIV – начала XVII в. Л., 1975; *Она же.* Древние русские словари как источник русской исторической лексикографии. Л., 1975; *Булич С.К.* Очерк истории языкознания в России. Т. 1. СПб., 1904; *Сухомлинов М.И.* О языкознании в древней России. СПб., 1854.
- 440 *Ковтун Л.С.* Азбуковники среди других текстов древней лексикографии и проблемы их издания // ТОДРЛ. Т. XXXVI. Л., 1981. С. 7.
- 441 *Баталин Н.И.* Древнерусские азбуковники // Филологические записки. Воронеж, 1873. Вып. III, IV; *Пруссак А.В.* Описание азбуковников, хранящихся в рукописном отделении имп. Публичной библиотеки. Пг., 1915; *Алексеев М.П.* Словари иностранных языков в русском азбуковнике XVII века. Л., 1968; и др.

- 442 Карпов А. Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1878.
- 443 Громов М.Н. Древнерусские азбуковники как памятники энциклопедической мысли // Памятники науки и техники. 1985. М., 1986. С. 177–186.
- 444 Рукопись РГБ XVII в. Тихонр. № 473. Л. 55об.
- 445 Рукопись РГБ XVII в. Ундольск. № 978. Л. 96 об.
- 446 Рукопись Науч. б-ки МГУ. XVII в. № 250. Л. 182об.
- 447 Рукопись РНБ XVII в. Солов. № 13/13. Л. 217–218.
- 448 Рукопись ГИМ XVII в. Щук. № 151, Л. 58, 77об. 120, 130. 135об., 181.
- 449 Рукопись XVII в. РГБ, ф. 299. Тихонр., № 1.
- 450 Рукопись XVII в. РГБ, ф. 299. Тихонр., № 338.
- 451 Громов М.Н. Азбуковник как философский источник: генезис, структура, содержание // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 194–215.
- 452 «Изборник»: Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969. С. 626–683.
- 453 Державина О.А. Фацеции. Переводная новелла в русской литературе XVII века. М., 1962.
- 454 Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII век. М.–Л., 1955. С. 562.
- 455 Плеханов Г.В. Соч. Т. XX. М.–Л., 1925. С. 335.
- 456 Щапов А.П. Русский раскол старообрядцев. Казань, 1859.
- 457 Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870.
- 458 Мельников-Печерский П.И. Исторические очерки поповщины. Ч. 1. М., 1864; Романы: «В лесах», «На горах».
- 459 Кириллов И.А. Правда старой веры. М., 1916.
- 460 Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 70.
- 461 Патриарх Никон: Трагедия русского раскола. М., 2006. С. 488.
- 462 Глинчикова С.Н. Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2008. С. 18.
- 463 Быков А.А. Патриарх Никон. СПб., 1891; Гиббенет И.А. Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 1–2. СПб., 1882–1884; Кантерев И.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1–2. Сергиев Посад, 1909–1912; Аполлос, архим. Начертания жития и деяний Никона Патриарха Московского и всея России. М., 1959.
- 464 Елеонская А.С. Публицистика второй половины XVII в. С. 139–153.
- 465 Платонов С.Ф. Царь Алексей Михайлович. Опыт характеристики // Платонов С.Ф. Соч. Т. 1. СПб., 1912. С. 33.
- 466 Душечкина Е.В. Царь Алексей Михайлович как писатель // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 184–188.
- 467 Артаксерово действо. Первая пьеса русского театра XVII в. / Подгот. текста, ст. и коммент. И.М.Кудрявцева. М.–Л., 1957.
- 468 Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. 2-е изд. СПб., 1900; Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисл., коммент. М.Б.Плюхановой. М., 1989.
- 469 Горький М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 27. М., 1953. С. 166.
- 470 Jagoditsch R. Das Leben des Protopopen Avvakum von ihm selbst niedergeschrieben. Berlin, 1930. S. 66.

- 471 Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подг. Н.С.Демкова, Н.Ф.Дробленкова, Л.И.Сазонова. Л., 1975. С. 112.
- 472 Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С. 101.
- 473 Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974.
- 474 Аввакум Петров. О Святой Троице, богообразности и философе Платоне // Аввакум Петров. Послания и челобитные. СПб., 1995. С. 25–33; Щеглов А.П. Древнерусская ноуменальная философия. М.–Иерусалим, 1999.
- 475 Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Кн. I. Стлб. 921.
- 476 Робинсон А.Н. Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 101–132; Zenkovsky S.A. Der Monch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie // Die Welt der Slawen. Wiesbaden, 1956. J. 1. N. 3. S. 276–292.
- 477 Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 41–42.
- 478 Робинсон А.И. Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963. С. 203.
- 479 Демкова И.С. Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. XXI. М.–Л., 1965. С. 211–235.
- 480 Повесть о боярыне Морозовой / Подгот. текста и исслед. А.И.Мазунина. Л., 1979.
- 481 Сенатов В.Г. Философия истории старообрядчества. Вып. I–II. М., 1908; Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.
- 482 Елеонская А.С. Гуманистические мотивы в «Отрастительном писании» Евфросина // Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII – начало XVIII в.). М., 1976. С. 263–276.
- 483 Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974; Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII в. М., 1977; Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978; Пушкирев Л.И. Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII века. М., 1982; Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 2009.
- 484 Демков М.И. История русской педагогики. Ч. 1. Древнерусская педагогика (X–XVII вв.). Ревель, 1896.
- 485 Булгаков М. История Киевской академии. СПб., 1843; Петров И.И. Киевская академия во второй половине XVII века. Киев, 1895; Хижняк З. Києво-Могилянська академія. Київ, 1970; Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів. Київ, 1988.
- 486 Аржанухин В.В. Философское образование в России в XVII веке // Филос. науки. 1987. № 2. С. 49–58.
- 487 Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII в. / Отв. ред. Э.Д.Днепров. М., 1989; Кантерев Н.Ф. О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. М., 1889.

- 488 *Козловский И.Ф.* М.Ртищев. Историко-биографическое исследование. Киев, 1906.
- 489 *Ротар И.* Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII в. // Киевская старина. 1900. № 10–12.
- 490 *Ундольский В.М.* Ученые труды Епифания Славинецкого // ЧОИДР. 1846. Кн. 4.
- 491 *Pozdneev A.V.* Die Geistlichen Lieder des Epifanij Slavineckij // Die Welt der Slawen. Wiesbaden, 1960. № 3–4.
- 492 Сборник переводов Епифания Славинецкого. М., 1665.
- 493 *Белокуров С.* Арсений Суханов. Ч. 1–2. М., 1891.
- 494 *Фонкич Б.Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. М., 1977.
- 495 *Робинсон А.И.* Симеон Полоцкий и русский литературный процесс // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 8.
- 496 Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. А.М.Панченко. Л., 1970. С. 106.
- 497 *Татарский И.* Симеон Полоцкий. М., 1886. С. 59.
- 498 *Громов М.Н.* О принципах многофакторности и многовекторности цивилизационного развития // Сборник материалов конференции «Проблемы культурно-природного синтеза». М., 2009. С. 37–41.
- 499 *Pelć J.* Jan Koshanowski poeta Renesansu. Warszawa, 1988. С. 100–104.
- 500 *Симеон Полоцкий.* Вирши / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.К.Былинина, Л.У.Звонаревой. Минск, 1990.
- 501 *Симеон Полоцкий.* Избр. соч. / Подг. текста, ст. и коммент. И.П.Еремина. М.–Л., 1953. С. 68–71.
- 502 *Попов В.* Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886, С. 81–82.
- 503 *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. С. 178–184.
- 504 *Смирнов И.А.* Орел Российский. Творение Симеона Полоцкого. СПб., 1915. С. 23.
- 505 Сатира XI–XVII вв. / Сост., вступ. ст. и комм. В.К.Былинина, В.А.Грихина. М., 1986. С. 407. **Евфимий составил специальный сборник «Остен», направленный против партии латинствующих.**
- 506 *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973; *Панченко А.М.* Философии и эстетика барокко // *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973; *Mathausserova S.* Uměla poezie v Rusku 17 století // Acta Universitatis Carolinae. Philologia. № 1–3. Praha, 1973; Барокко в славянских культурах. М., 1982; *Ланто-Данилевский А.С.* История русской мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990; *Pelć J.* Człowiek polskiego Baroku. Warszawa, 1991; *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999; *Богданов А.П.* Московская публицистика последней четверти XVII века. М., 2001; Славянские культуры в эпоху барокко // История культур славянских народов: В 3 т. От барокко к модерну / Отв. ред. Г.П.Мельников. М., 2003. С. 9–176.
- 507 *Козловский И.* Сильвестр Медведев. Очерк из истории русского просвещения и общественной жизни в конце XVII века. Киев, 1895.
- 508 Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. С. 188–190.
- 509 *Лунтов С.Я.* Книга в России в XVII веке. С. 122–126.

- 510 Оглавление книг, кто их сложил, составил Сильвестр Медведев // ЧОИДР. М., 1846. Кн. 4. Отд. 3. Смесь. С. 1–90.
- 511 *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев. М., 1896. С. 383–388.
- 512 *Колосова Е.В.* «Созерцание краткое» Сильвестра Медведева и традиции русской исторической повести в XVII веке // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). М. 1971. С. 207–209.
- 513 Сильвестра Медведева созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся в гражданстве / С предисл. и прим. А.Прозоровского. М., 1894. С. 2.
- 514 Там же. С. 38.
- 515 Письма Сильвестра Медведева. Сообщение С.Н.Браиловского СПб., 1901. С. 13–14.
- 516 *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891; Духовные свечотчи России. М., 1999. С. 30–39.
- 517 *Димитрий Ростовский.* Соч. Ч. 1–5. Киев, 1869–1872; *Он же.* Розыск о брынской вере. М., 1783.
- 518 *Горфункель А.Х.* Андрей Белобоккий – поэт и философ конца XVII – начала XVIII в. // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.–Л., 1962. С. 188–213; *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты / Подгот. текста и вступ. ст. О.А.Белобровой. Л., 1978; *Урсул Д.Т.* Николай Гаврилович Милеску Спафарий. М., 1980; *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.
- 519 *Белокуров С.А.* Из духовной жизни московского общества в XVII веке. М., 1902; Golub I. Juraj Križanić. Zagreb, 1983.
- 520 Собрание сочинений Юрия Крижанича. Вып. 1–3. М., 1891–1892; Русское государство в половине XVII в. Ч. 1–VI. М., 1859–1860; О промысле. М., 1860; Из рукописного наследия Юрия Крижанича // Исторический архив. 1958. № 2; Политика. М., 1965; *Гольдберг А.Д., Аввакумов Ю.П., Белоколенко А.С., Карцовник В.Г.* Трактат о музыке Юрия Крижанича // ТОДРЛ. Т. XXXVII. Л., 1985; *Juraj Križanić.* Sabrana djela. Кн. I–II. Zagreb, 1983–1984.
- 521 *Пушкарев Л.И.* Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. М., 1984. С. 4.; *Ražanin A.* Pojam mudrosti u filozofiji Jurja Križanića // Politička misao. God. IX. Zagreb. 1972. № 1. S. 3–8.
- 522 *Крижанич Ю.* Политика. С. 107, 460.
- 523 Там же. С. 457–459.
- 524 *Вальденберг В.* Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912.
- 525 *Жулинская Э.В.* Философско-социологические взгляды Юрия Крижанича // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 178–191.
- 526 *Рогонович И.* Крижанич и его философия национализма. Казань, 1899.
- 527 *Frančić M.* Juraj Križanić ideolog absolutyzmu. Warszawa–Krakow, 1974.
- 528 *Дацюк Б.* Юрий Крижанич и русский народ // Славяне. М., 1944. № 3. С. 44–47.
- 529 *Božicević J.* Križanica: A Means Toward Multi-national Federation. Dallas, 1972.
- 530 *Спаский Г.* Повествование о Сибири. Латинская рукопись XVII столетия. СПб., 1822.
- 531 *Van Son H.* Autour de Križanić. Etude historique et linguistique. Paris, 1934.
- 532 *Нічик В.М.* Слов'яно-греко-латинська академія та її роль у розвитку російської філософії XVII–XVIII ст. // Філософська думка. Київ, 1987. № 2. С. 92–103.

- 533 *Галкин Л.* Академия в Москве в XVII столетии. М., 1913. С. 43–44.
- 534 *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.
- 535 *Иоанникий и Софроний Лихуды.* Мечец духовный. Казань, 1866.
- 536 *Сменцовский М.* Церковно-исторические материалы СПб., 1899. С. 5–32.
- 537 *Аржанухин В.В.* Философское образование в России в XVII веке // *Филос. науки.* 1987. № 2. С. 49–58; *Он же.* К публикации ответа Софрония Лихуда // *Историко-философский ежегодник'93.* М., 1994. С. 228–255.
- 538 *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 51–63. (Известно много рукописей текстов Лихудов, их автографы хранятся в основном в РГБ, фонд МДА.)
- 539 Лихудовские чтения: материалы научной конференции «Первые Лихудовские чтения». Великий Новгород, 2001; Лихудовские чтения: материалы научной конференции «Вторые Лихудовские чтения». Великий Новгород, 2009.
- 540 *Григорьева И.Л., Салонииков Н.В.* Лихудовский музей: день за днем. Великий Новгород, 2008.
- 541 *Забелин И.Е.* Первое водворение в Москве греко-латинской и общей европейской науки. М., 1886; *Панибратцев А.В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). М., 1997.
- 542 МГУ и МДА: 250 лет совместного служения России. М., 2006.
- 543 *Трахтенберг О.В.* Общественно-политическая мысль в России в XV–XVII веках // *Из истории русской философии.* М., 1951. С. 67–95.
- 544 *Шмурло Е.П.* В. Постников. Несколько данных для его биографии // *Уч. зап. Юрьев. ун-та.* 1894. № 1.
- 545 Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Литературные панегирики / Подгот. текста, предисл. и коммент. А.П. Богданова. Вып. 2. М., 1983. С. 233–241.
- 546 *Козловский И.П.* Значение XVII века в русской истории, его связь с предыдущими и последующими эпохами. Нежин, 1908; *Uspeskij B.A., Živov V.M.* Zug Spezific des Baroc in Russland // *Forum slavicum.* München, 1983. Bd. 54. S. 25–56; *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. Философско-антропологический анализ. М., 1999; *Человек между Царством и Империей:* Сб. материалов междунар. конф. / Под ред. М.С. Киселевой. М., 2003.
- 547 *Человек в культуре русского барокко /* Отв. ред. М.С. Киселева. М., 2007.
- 548 Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3. М., 1994. С. 22–23.
- 549 Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. Київ, 2005; *Мова беларускай пісьменнасці XIV–XVIII стст.* Мінск, 1988; *Wielhorski W.* Litwini, Białorusini, Polacy w dziejach Wiekiego księstwa Litewskiego. L., 1951.
- 550 *Громов М.Н.* Москва – «новосияющие Афины» // *Практична філософія.* Київ, 2002. № 2. С. 112–118.

Заклучение

- 551 *Шахматов М.* Платон в Древней Руси // *Записки Русского исторического общества.* Прага, 1930. Т. 2. С. 49–70; *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963. С. 332–349 (раздел «К истории аристотелевской традиции на Руси»).

- ⁵⁵² *Скворцов К.И.* Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868; *Столяров А.А.* Патрология и патристика. М., 2001; *Лурье В.М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
- ⁵⁵³ *Пикцио Р.* Slavia orthodoxa. Литература и языка. М., 2003.
- ⁵⁵⁴ *Тахиаос А.–Э.Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005.
- ⁵⁵⁵ *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.
- ⁵⁵⁶ *Горский А.В.* Максим Грек Святогорец. М., 1859; Харлампий. Житие преподобного отца нашего Максима Грека. СПб., 1886; *Синайский А.* Краткое описание жизни и деятельности преподобного Максима Грека. Изд. 2-е. СПб., 1902; *Иконников В.С.* Максим Грек и его время. Изд. 2-е. Киев, 1915; *Дунаев Б.П.* Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке. М., 1916; *Иванов А.П.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969; *Покровский Н.Н.* Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки. М., 1971; *Синицына Н.В.* Максим Грек в России. М., 1977; *Александропулос М.* Сцены из жизни Максима Грека. М., 1980; *Буланин Д.М.* Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1987; *Кабанков Ю.Н.* Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек. Владивосток, 2007; *Синицына Н.В.* Максим Грек. М., 2008; *Denisoff E.* Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris–Louvan, 1943; *Papamichaël Gr.* Maximos ho Graikos ho prōtos phōtistēs tōn Rōssōn. Athēnai, 1950; *Hanej J.V.* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. München, 1973; *Langelier A.* Maksim Grek, byzantijn en humanist in Russland. Amsterdam, 1986, etc.
- ⁵⁵⁷ *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983.
- ⁵⁵⁸ *Шнидлик Т.* Русская идея: иное видение человека / Пер. с франц. В.К.Зелинского и Н.Н.Костомаровой. СПб., 2006.

Summary

The book “The Images of Philosophers in Old Russia”, written by prof. Mikhail Gromov, is a monographic research based on the long studying of the original verbal and nonverbal sources of the XI–XVII centuries. The author chooses twenty semantic meanings of the term “the philosopher” as they have been interpreted in medieval Russian thought.

Under this term antic thinkers, eastern wise men, representatives of patristic, masters of exegesis and so on were meant. It was the area of Socrates, Plato, Aristotle, Democritus, Solomon, Ahicar the Wise, Justin the Martyr, Maximus the Confessor, St. John of Damascus, St. Augustine and others.

As the model image of the philosopher for the region of Slavia ortodoxa St. Cyril the Enlighter of Slavs was honored. The author of this book examines Ilarion of Kiev, Cyril of Turow, Nil Sorsky, Maxim the Greek, Simeon Polotsky, and other old Russian thinkers on the background of general evolution of Russian culture and philosophy before Peter the Great.

Оглавление

| | |
|---|-----|
| Введение | 3 |
| Глава I. Древнерусские представления о философах | 4 |
| Глава II. Первые мыслители в эпоху Киевской Руси | 32 |
| Глава III. Носители мудрости во времена Московской Руси | 72 |
| Глава IV. Философы и философия в стилистике барокко | 125 |
| Заключение | 158 |
| Принятые сокращения | 162 |
| Примечания | 163 |
| Summary | 189 |

Научное издание

Громов Михаил Николаевич
Образы философов в Древней Руси

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.10.10.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 10,25. Тираж 500 экз. Заказ № 022.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru

Готовятся к печати

1. **Вечное и преходящее в культурном наследии России** / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. С.А. Никольский. – М.: ИФРАН, 2010. – 151 с.
2. **Междисциплинарность в науках и философии** / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФРАН, 2010. – 205 с.
3. **Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке** / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: В.И. Аршинов, В.Е. Лепский. – М.: ИФРАН, 2010. – 271 с.
4. **Современное государство, социум, человек: российская специфика** / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.
5. **Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 4 [Текст]** / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. М.С. Киселева. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0177-8.
6. **Эпистемология вчера и сегодня** / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 2010. – 188 с.