

Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров

# ИСТОРИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНИК ДЛЯ ВУЗОВ

2-е издание, исправленное и дополненное

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

*Допущено Учебно-методическим объединением  
по направлениям педагогического образования Министерства  
образования и науки Российской Федерации в качестве  
учебного пособия для студентов вузов*

**Книга доступна в электронной библиотеке [biblio-online.ru](http://biblio-online.ru),  
а также в мобильном приложении «Юрайт.Библиотека»**



Москва ■ Юрайт ■ 2019

УДК 1(091)(075.8)  
ББК 87.3(2)я73  
Ш24

**Авторы:**

**Шапошников Лев Евгеньевич** — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, заведующий кафедрой философии и теологии факультета гуманитарных наук, президент Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина;

**Федоров Александр Александрович** — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии и общественных наук факультета гуманитарных наук, ректор Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина.

**Рецензенты:**

*Маслин М. А.* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова;

*Грекалов А. А.* — доктор философских наук, заведующий кафедрой истории русской философии Российского педагогического государственного университета имени А. И. Герцена.

**Шапошников, Л. Е.**

Ш24 История русской религиозной философии : учебник для вузов / Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2019. — 410 с. — (Серия : Авторский учебник).

ISBN 978-5-534-09716-0

В учебнике раскрываются проблемы становления и развития традиции русской религиозной философии, важнейшие «книжные сообщества» XI—XIV веков, идеи ведущих богословов-философов XI—XIX веков, «академические сообщества» XVII—XVIII веков, философско-мистическая традиция XVIII—XIX веков. Представлены важнейшие персоны и сообщества XIX—XX веков: славянофилы, П. Я. Чаадаев, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, а также дан общий материал о духовно-академической философии этого времени.

*Учебник предназначен студентам высших учебных заведений, аспирантам и преподавателям, а также всем интересующимся.*

УДК 1(091)(075.8)  
ББК 87.3(2)я73



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

ISBN 978-5-534-09716-0

© Шапошников Л. Е., Федоров А. А., 2006  
© Шапошников Л. Е., Федоров А. А., 2017,  
с изменениями  
© ООО «Издательство Юрайт», 2019

# Оглавление

Введение.....	6
---------------	---

## Часть I

### СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ В XI—XVIII ВЕКАХ

<b>Глава 1. Проблемы становления и развития традиции русской религиозной философии .....</b>	<b>21</b>
--	-----------

Некоторые концепции изучения русской религиозной философии в современной истории философии.....21

Общие принципы формирования традиции русской религиозно-философской мысли .....

«Книжные сообщества» в отечественной культурно-исторической среде XI—XV веков.....28

«Персональные центры» религиозно-философской традиции в отечественной культурно-исторической среде XI — начала XIX века .....

<b>Глава 2. Важнейшие «Книжные сообщества» в отечественной культурно-исторической среде XI—XIV веков .....</b>	<b>35</b>
--	-----------

Культурно-информационная миссия и богословско-философские идеи «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского .....

Философско-богословские и логические идеи в «Диалектике» Иоанна Дамаскина .....

Теория человека в «Диоптре» Филиппа Монотропа (Пустынника) .....

«Ареопагитское» сообщество и его европейские, византийские, древнерусские последователи .....

<b>Глава 3. Некоторые важнейшие «персональные центры» отечественной религиозно-философской традиции в XI—XVI веках .....</b>	<b>54</b>
--	-----------

Митрополит Иларион и богословско-философское обоснование христианства в «Слове о Законе и Благодати» .....

Прагматико-антропологическое богословие митрополита Никифора.....

Космологическая хронология и числовая концепция мироздания у Кирика Новгородца.....

Теологический антропоцентризм митрополита Климента Смолятича .....

Просветительская деятельность Максима Грека: тяжкий путь жизни и религиозно-философские воззрения .....

Начала западнорусского просвещения: судьба и религиозно-философские взгляды князя А. М. Курбского.....

<b>Глава 4. Деятельность «идейных сообществ» в русской культурно-исторической среде во второй половине XV — первой половине XVI века.....</b>	<b>80</b>
Церковно-просветительская деятельность архиепископа Новгородского Геннадия .....	82
Сообщество «нестяжателей» и исихастская традиция .....	84
Новгородско-московское мистико-философское сообщество «спротивно мудрствующих» («жидовствующих»): история возникновения и основные характеристики .....	90
Характеристика основных переводных и авторских трудов сообщества «спротивно мудрствующих» («жидовствующих») .....	94
Прагматико-политическое богословие Иосифа Волоцкого и его последователей .....	101
<b>Глава 5. «Академические сообщества» в русской религиозно-философской традиции в XVII—XVIII веках .....</b>	<b>107</b>
Общие принципы формирования русской религиозно-просветительской традиции в XVII веке .....	107
Просветительская работа, религиозно-философские и полемические труды деятелей Киево-Могилянского «академического сообщества» .....	110
Сообщество московской Славяно-греко-латинской академии: просветительские и богословско-философские споры вокруг него.....	117
<b>Глава 6. Европейская философско-мистическая традиция в отечественной культурно-философской среде в последней трети XVIII — первой трети XIX века.....</b>	<b>126</b>
Некоторые основополагающие характеристики отечественной культурно-исторической и культурно-философской среды в последней трети XVIII века .....	126
Философско-мистическое «идейное сообщество» русских масонов «новиковского круга»: организация и идейные источники .....	129
Философско-мистическая антропология в трудах деятелей «мира Новикова — Кутузова» .....	133
Философско-мистические взгляды М. М. Сперанского: «полное бытие» и его коммуникация.....	146

## Часть II

### РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XIX—XX ВЕКАХ: ПЕРСОНАЛЬНЫЕ ЦЕНТРЫ И СООБЩЕСТВА

<b>Глава 7. П. Я. Чаадаев.....</b>	<b>155</b>
Идейные источники, взаимоотношение религии и философии .....	155
Историософия .....	158
Социальная позиция мыслителя и значение его взглядов .....	164
<b>Глава 8. Славянофилы .....</b>	<b>168</b>
Идейные источники и общефилософские позиции .....	168
Богословские темы в творчестве славянофилов .....	177

Историософия славянофилов .....	184
Значение славянофильства для русской философии и православного богословия .....	200
<b>Глава 9. В. С. Соловьев .....</b>	<b>211</b>
Идейные источники .....	211
Основные положения философской системы .....	217
Философия истории .....	231
Значение идей В. С. Соловьева для отечественной философии и богословия .....	254
<b>Глава 10. С. Н. Булгаков .....</b>	<b>267</b>
Генезис философских взглядов .....	267
Богословско-философские темы .....	271
Историософия .....	280
С. Булгаков и русское православное богословие .....	289
<b>Глава 11. П. А. Флоренский .....</b>	<b>296</b>
Становление взглядов .....	296
Гносеологические темы в богословско-философском творчестве .....	301
Аксиология и философия истории .....	309
П. А. Флоренский и православное богословие .....	325
<b>Глава 12. Н. А. Бердяев.....</b>	<b>331</b>
Становление взглядов .....	331
Основные философские интуиции .....	335
Историософия .....	339
Н. А. Бердяев и русское православие.....	348
<b>Глава 13. Духовно-академическая философия в XIX—XX веках... 352</b>	
Духовно-академическая философия в первой половине XIX века.....	352
Духовно-академическая философия во второй половине XIX — начале XX века .....	361
Оценка философии в современной православной мысли .....	376
<b>Литература .....</b>	<b>395</b>
<b>Рекомендуемая литература .....</b>	<b>402</b>
<b>Новые издания по дисциплине «История русской философии» и смежным дисциплинам .....</b>	<b>408</b>

## Введение

История русской философии не раз была предметом анализа исследователей. Как известно, первый опыт определения специфики русского любомудрия относится ко второй четверти XIX века, когда профессор Казанской духовной академии архимандрит Гавриил (Воскресенский) в 1839—1840 годах опубликовал многотомную отечественную «Историю философии», при этом ее шестая часть была посвящена рассматриваемой теме<sup>1</sup>. В конце XIX — первой половине XX века появляются работы А. И. Введенского, А. Ф. Лосева, Э. Л. Радлова, Г. Г. Шпета<sup>2</sup>, С. Л. Франка<sup>3</sup>, Б. В. Яковенко<sup>4</sup>, рассматривающие историю и специфику русской философии. Ее оценки были неоднозначны, особенно много критических высказываний, часто несправедливых, содержится в «Очерках развития русской философии» Г. Г. Шпета (первое издание вышло в Петрограде в 1922 г.) и «Очерках русской философии» Б. В. Яковенко (первое издание вышло в 1922 г. в Берлине). Два последних мыслителя, находясь на позициях европоцентризма, не смогли верно определить роль и значение русской самобытной мысли. Сводя значение философии лишь к гносеологическим проблемам, они делали вывод об отсутствии в России развитой формы философской рефлексии.

Фундаментальными работами по истории русской философии считаются известные труды В. В. Зеньковского «История русской философии» (первое издание вышло в Париже в 1948—1950 годах) и Н. О. Лосского «История русской философии» (первое издание вышло в Нью-Йорке в 1951 г.). В названных исследованиях дается объективная оценка роли отечественной философии в мировом философском процессе, анализируются достижения и нерешенные в рамках русского любомудрия проблемы.

В советский период религиозно ориентированные течения русской философии получили официальную негативную оценку, поэтому они рассматривались лишь как помехи «магистральному пути утверждения материализма в России». В таких условиях обобщающие учебные курсы по истории отечественной философии практически не издавались, ис-

---

<sup>1</sup> См.: *Гавриил (Воскресенский), архимандрит. История философии. Ч. I—VI.* Казань, 1839—1940.

<sup>2</sup> См.: *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки русской философии.* Свердловск, 1991.

<sup>3</sup> См.: *Франк С. Л. Русское мировоззрение.* СПб., 1996.

<sup>4</sup> См.: *Яковенко Б. В. Мощь философии.* СПб., 2000.

ключением являются пособия А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова: первое из них появилось в 1961 г., а наиболее полный курс был издан в Ленинграде в 1989 г. под названием «Русская философия IX—XIX вв.». Авторы, хотя и придерживались марксистского взгляда на историко-философский процесс, в то же время излагали и концепции русских идеалистов, конечно, с критических позиций.

В последнее время появились достаточно многочисленные учебные издания, посвященные истории русской философии. Назовем лишь авторов, дающих целостный обзор развития отечественной мысли: А. Ф. Замалеев, И. И. Евлампиев, А. И. Новиков, А. Д. Сухов<sup>1</sup>, а также коллективный фундаментальный труд «История русской философии» под редакцией профессора М. А. Маслина, вышедший в Москве в 2001 г.

Названные книги в той или иной степени затрагивают и историю русской религиозной философии, однако последняя, как своеобразное проявление творческой мощи отечественных мыслителей, ждет еще целостного анализа. Соотношение религиозных и философских идей во взглядах того или иного мыслителя, сосуществование догматической обязательности со стремлением к свободному философскому исследованию, пути философизации православного богословия, оценка идей русской религиозной философии представителями официальной Церкви, взаимоотношение духовно-академической и религиозно-философской традиции и другие важные темы до сегодняшнего дня раскрыты явно недостаточно.

Среди многочисленных публикаций, анализирующих русскую философскую традицию, существуют лишь два классических труда, в центре внимания которых находится проблема взаимоотношений православного богословия и отечественной философии. Это книги профессоров Н. Н. Глубоковского «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» и Г. В. Флоровского «Пути русского богословия»<sup>2</sup>. Изданные много лет назад, они не могли учитывать изменения, произошедшие в православной мысли за последние десятилетия. Авторы рассматриваемых книг, будучи сами выдающимися представителями отечественного богословия, дают видение развития духовной науки как бы «изнутри»: это свидетельство не наблюдателей, а участников творческого процесса. Поэтому их монографии обладают особой ценностью, но отсюда и определенная субъективность оценок, соотнесение анализируемых взглядов с собственными оригинальными позициями.

---

<sup>1</sup> Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии (XI—XX вв.). СПб., 2001; Евлампиев И. И. История русской философии. М., 2002; Новиков А. И. История русской философии. СПб., 1988; Сухов А. Д. Русская философия: пути развития (Очерки теоретической истории). М., 1989.

<sup>2</sup> См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (первое издание вышло в Париже в 1937 г.); Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992 (первое издание вышло в Варшаве в 1928 г.).

Изучение феномена «русская религиозная философия» предполагает раскрытие этого понятия, выявление его специфики по отношению к таким родственным явлениям, как «православная мысль» и «православная философия». Наиболее общим понятием, характеризующим отечественные интеллектуальные религиозные традиции, на наш взгляд, является «православная мысль». Хотя, конечно, православие не сводится только к интеллектуальному уровню, более того, «православие показуется, а не доказывается», но из этого не следует, что мыслительная деятельность является чем-то второстепенным для восточного христианства. Напротив, идеал цельного знания, отстаиваемый православием, предполагает активную деятельность разума в качестве необходимого условия познания христианских истин.

Понятие «православная мысль» достаточно объемно и не имеет четкого определения, но можно выделить его широкое и узкое значение. В первом случае к этому феномену духовной жизни относятся православно ориентированные художественные произведения, философские труды, социологические теории и другие формы проявления духа. При этом формально создатели данных идей могут расходиться с догматическими установками православия, как это происходит у Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова и др. Находясь «у церковных стен», эти и подобные им мыслители не являются выразителями церковных взглядов, но в то же время само их творчество укоренено в православную духовную традицию.

Понятие «православная мысль» употребляется и в узком значении слова — как взгляды, вписывающиеся в контекст догматики, церковной доктрины, то есть являющиеся собственно православными. При этом следует подчеркнуть, что церковность не есть одинаковость, ибо для православия и в сфере мысли характерно признание принципа соборности, или «единства во множестве». Исповедание символа веры составляет единую основу для богословия и философских построений, но это единство не упраздняет индивидуальных особенностей мыслителей, своеобразии их трактовки мировоззренческих проблем. Поэтому в рамках православия могут существовать такие разные мыслители, как А. С. Хомяков и П. С. Казанский, П. А. Флоренский и М. М. Тареев, С. Н. Булгаков и В. Н. Лосский и др.

Следовательно, русская религиозная философия — часть «православной мысли», понимаемой в широком значении этого термина. «Православная философия», ограничивая свои поиски рамками церковности, относится к «православной мысли» в узком ее понимании.

В православной мысли можно выделить различные течения: в книге анализируются направления консерватизма, новаторства и модернизма, в которых по-разному формулируется отношение к догматике, экклезиологии, социально-этическим проблемам, а также к русской религиозной философии. Консерватизм — от латинского *conservo* (охраняю, сохраняю) — выступает, как правило, под лозунгом «неизменности церковных истин». Все плоды человеческого ума «непрочны



и относительны», истины же откровения даны в готовом виде, и задача разума сводится к их охране. Богословский консерватизм фактически внеисторичен, он сохраняет готовое и с принципиальных позиций отказывается от «приобретения нового», созвучного духу времени.

И модернизм, и новаторство связаны с изменениями в православии, однако даже этимология терминов показывает отличия этих явлений. «Модернизм» происходит от французского *moderne* (новейший, современный), «новаторство» — от латинского *novatio* (обновление, изменение), то есть в первом случае речь идет о чем-то новом, ранее не бывшем, во втором — об обновлении существующего.

Отсюда понятно, что богословы-новаторы выступали за сочетание традиции и современности, за богословский ответ на вызов времени, опирающийся на православное предание; богословы-модернисты, напротив, идут на разрыв с традицией, приспособляясь к тем или иным модным социальным доктринам, они «выпадают из контекста предания».

Консерватизм, новаторство и модернизм существуют в рамках православной мысли не как застывшие, окаменевшие его части, их соотношение динамично изменяется. Одним из важнейших показателей значимости вышеназванных тенденций выступает отношение богословия к философии. Негативное отношение к философским построениям, а следовательно, и желание максимально ограничить их влияние в рамках православной мысли характерно для консерватизма. Напротив, новаторство одобряет философизацию богословия. Правда, здесь существует опасность превращения богословия в философскую доктрину, — подобные явления свойственны модернизму. В целом же философизация богословия — это путь развития православной мысли, и не случайно многие интересные ее представители из церковного лагеря (В. И. Несмелов, М. М. Тареев и П. А. Флоренский) стремились к «воцерковлению философии».

Поскольку к русской религиозной философии можно отнести многие десятки имен, то любое учебное пособие должно исходить из определенных критериев отбора персоналий. Для нас таковыми являются сочетание оригинальности мысли с ее близостью к православной традиции; наличие в творчестве мыслителя не просто религиозных идей, но и его обращение к философскому осмыслению богословских тем; роль философа в развитии отечественного любомудрия и значимость его идей для духовной жизни современной России; наконец, имеет значение и то, насколько полно исследовано творчество того или иного мыслителя. Конечно, при выборе персоналий и тем не удастся избежать в полной мере субъективных симпатий и антипатий, но без авторской позиции невозможно обойтись в сфере гуманитарного знания.

При анализе отечественной религиозной философии важно преодолеть два стереотипа, устойчиво присутствующих в историко-философских изысканиях. Первый, как мы уже отмечали, связан с европоцентризмом, сводящим историю философии к истории Западной Европы.

Для примера сошлемся на популярного во второй половине XIX века немецкого ученого Карла Шмидта. Рассматривая Византийскую церковь, он приходит к выводу об отсутствии в ее недрах какого-либо творческого начала, ибо «всеобщий характер духовной деятельности отличался механическим трудом и мумиеподобною косностью». Принятие православия некоторыми славянскими и русским народами, с этой точки зрения, приводит их к застою в сфере мысли, ибо на славянской почве христианство «лишено было того плодотворного влияния, какое проявило оно в среде западноевропейских народов»<sup>1</sup>. Естественно, исходя из такой трактовки православия, следует признать, что ничего «творчески оригинального» в истории русской религиозной философии создано быть не может, все сводится лишь к эпигонству. Следует отметить, что не только иностранцы, но и ряд отечественных мыслителей отрицали какие-то особенности русской философии, сводя ее сущность к подражанию западным школам. Еще П. Я. Чаадаев в письме к Шеллингу замечал, что в России часть образованного общества «в жажде новых знаний поспешила приобщиться к этой готовой мудрости»<sup>2</sup>, то есть к немецкой классической философии. Самостоятельная же «умственная работа» в русском обществе, по его мнению, отсутствует. Конечно, в современных условиях форма изложения приведенных взглядов трансформировалась, но ее суть осталась неизменной — русскую философскую традицию пытаются представить как отклонение от магистрального пути развития человеческой мысли, как «бесплодную утопию», зовущую «в никуда». Достаточно в этой связи обратиться лишь к одному примеру, к статье Е. В. Барабанова «Русская философия и кризис идентичности», опубликованной в 1991 году в журнале «Вопросы философии». Он утверждает, что в современных условиях «идеологические и утопические парадигмы русского философского мышления обретают вторую жизнь». В результате, по его мнению, происходит возвращение философии «к застарелому неврозу своеобразия. Симптомы его все те же: ксенофобия, страх и нетерпимость по отношению к инакомыслию, тавтология, проективизм, сверхценные идеи, бред национального величия, бред преследования, подозрительность к возможностям переоценок, уверенность в обладании ответами на все вопросы, религиозный обскурантизм»<sup>3</sup>. Естественно, каждый ученый имеет право отстаивать свою точку зрения, но поражает то, что все ниспровергатели русской философии претендуют не на что иное, как на истину в последней инстанции, их обличительные выводы категоричны и безапелляционны. В. В. Зеньковский справедливо отметил, что подобные выводы покоятся «на некоей нарочитой недоброжелательности к русской мысли» и сводятся «к намеренному желанию ее унизить»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Шмидт К. История педагогики. Т. 2. М., 1879. С. 91

<sup>2</sup> Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 277.

<sup>3</sup> Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 116.

<sup>4</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1.4.1., Л., 1991. С. 18.

Тема специфики русской философии, ее познавательных и социальных функций является, по сути, неисчерпаемой. При этом очень важно, какой ценностной ориентации придерживается ученый, анализирующий историю отечественной философии. П. А. Флоренский специально отмечал, что в отличие от естествознания, имеющего дело с «тезисом более или менее безразличным для духовной культуры», в исторических науках и науках о культуре предметом изучения выступает духовная ценность, «в охранении или в ниспровержении которой каждый непременно заинтересован, так или иначе»<sup>1</sup>. Поэтому философ, позитивно относящийся к русской философии, найдет в ней совершенно противоположные черты, в отличие от приведенных выше. Действительно, национальным философским исканиям свойственны следующие черты: свободомыслие, открытость к иным культурам, чувство общности всех людей, независимо от их национальной принадлежности, обличение пороков национализма, протест против нарушения прав личности, защита общечеловеческих ценностей, критичное отношение к собственным философским достижениям. Важно, чтобы различные ценностные ориентации не приводили людей, их придерживающихся, к враждебности и озлобленности друг к другу. Навешивание ярлыков, обвинения «в политической близорукости», в национализме и мракобесии не приближают нас к постижению Истины. Проблемы русской религиозной философии — это вечные вопросы, которые волновали и будут волновать россиян, и обсуждать их нужно корректно, уважительно относясь к иным позициям. Важно, чтобы дискуссия опиралась не на внешнее, формальное знакомство с идейным наследием отечественной мысли, а базировалась на сущностном, внутреннем ее постижении.

Второй стереотип связан с просветительской традицией, рассматривающей эпоху Средневековья как время «мрачного и тусклого существования», как своеобразный «летаргический сон интеллекта». Большой знаток истории культуры М. М. Бахтин отмечал, что культура Средневековья во многом «осталась нераскрытой до конца», так как ее явления «изучались в свете культурных, эстетических и литературных норм нового времени, то есть мерились не своею мерою, а чуждыми им мерами нового времени»<sup>2</sup>. Отсюда вытекает пренебрежительное отношение к философской традиции, сформировавшейся в рамках Русской православной церкви.

Христианский универсализм, обращенность к людям всех наций не отменяет национальных компонентов, имеющих в реальной церковной жизни. Следовательно, историческое бытие религии неизбежно связано с историей того или иного этноса. В этой связи встает проблема органической или неорганической религии для каждого народа.

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 545.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 24.

Не останавливаясь на этой важной проблеме подробно, отметим лишь признаки, присущие, на наш взгляд, *органической религии*.

Органическая религия является духовной основой, на базе которой формируются особенности национальной психологии, культуры, этические и эстетические установки этноса. Одним словом, она во многом предопределяет менталитет той или иной нации. Органическая религия на всех этапах истории данного народа, после ее принятия, оказывает существенное влияние на процесс развития общества, она даже в самых неблагоприятных для нее условиях остается значимой величиной для нации. Органическая религия выступает важной интегрирующей силой для этноса, она сплавливает его на основе традиций, сохраняет и развивает национальное самосознание.

Для русских органической религией является православие, в силу этого история отечественного философствования неотделима от истории русского православия. Естественно поэтому, что особенности православия наложили отпечаток на русскую философскую традицию, которого нет в философских школах, ориентирующихся на западное христианство, ибо оба эти направления имеют ряд принципиальных отличий друг от друга.

Поскольку идейной основой отечественного философствования является восточное христианство, постольку именно взаимоотношение любомудрия с православием, которое носило различный характер в ходе истории, и определяет периодизацию русской религиозной философии.

Первый этап (XI—XVII вв.) — русская средневековая философия — проходил под доминантным влиянием православных установок; второй этап — XVIII в. — первая треть XIX века, в этот период появляется самостоятельная светская философия, прежде всего как часть просветительской идеологии, оппозиционной по отношению к исторической Церкви; третий этап — XIX в. — первая половина XX века. Он характеризуется созданием самобытной русской религиозной философии, опирающейся на синтез православной традиции с высокоразвитыми формами философского мышления; наконец, современная религиозная философия, представленная прежде всего как православная философия. Ниже мы более подробно остановимся на характеристике обозначенных вех в развитии отечественного любомудрия.

Восточное христианство отказалось от «развития» символа веры путем введения новых догматов. Если на Западе качественное развитие вероучения достигалось путем выработки новых теологических положений, а для этого необходимы были рациональные построения, то на Востоке — путем углубления в содержание уже имеющегося символа веры, которое не может опираться лишь на разум. Это обстоятельство накладывает существенный отпечаток на стиль мышления. Католическая схоластика признает гармонию веры и разума, для нее богословские истины «сверхразумны», но «не противоразумны». Философия становится важным инструментом богопознания, выделяется в специфическую форму знания. Восточная богословская традиция, как мы уже

отмечали, исходит из того, что догматические истины не могут быть адекватно выражены в рациональной форме. Православие «показывается, но не доказывается». Этот же «показ» предполагает обращение не столько к разуму человека, сколько к его сердцу, которое понимается как «средоточие духовной жизни». Исходя из этого, философия не выделяется в особую, самостоятельную сферу знания, но она присутствует как важный элемент не только в богословской, житийной, но и светской литературе.

Академик Д. С. Лихачев отмечал, что на начальных этапах своего развития русскую литературу отличает «отсутствие строго определенных границ между произведениями, между жанрами, между литературой и другими искусствами»<sup>1</sup>. Поэтому не специальные философские трактаты отражают уровень развития философии, а вся совокупность интеллектуальной деятельности. Эта особенность сохраняется и в более позднее время, в период, когда появляется профессиональная философия. Можно согласиться с С. Л. Франком, что «собственной формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется «по поводу», связанному с какой-либо новой проблемой исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы»<sup>2</sup>. Более того, философские идеи излагаются не только в словесной форме. В русской традиции важнейшее значение приобретает «символическое» выражение мыслей путем иконописи, храмовой архитектуры, литургического творчества. Икона оценивается как «умозрение в красках», храм — как «застывшая мысль», наконец, духовная музыка — как «гармония мысли, слова и звуков». Обратим внимание: везде присутствует «мысль», имеющая важное мировоззренческое значение, философское звучание. Итак, диффузия философских идей, отсутствие долгое время у философии самостоятельного статуса — одна из специфических черт отечественного философствования.

Важнейшей разграничительной чертой православия и католицизма выступает сотериология, то есть учение о спасении. Западное христианство, опираясь на Римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в виде судьи, а человек — подсудимого, который оправдывается перед Творцом добрыми делами. Была строгая градация «добрых дел», и нравственное богословие католической церкви выработало и рационально обосновало программу поведения индивида. Последовательно руководствуясь юридическими нормами «satisfactio» (удовлетворения) человеком Бога, католические богословы приходят к учению о «сокровищнице добрых дел», которые оставили Церкви Христос, Дева Мария и святые. Эти «сверхдолжные дела» служат основой для индульгенций, освобождающих тех, кто их приобрел,

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Великое наследие. М., 1979. С. 23.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 151.

«и от вины, и от наказания». Тем самым закрепляется разрыв между словом (христианскими нормами) и делом (жизнью верующего).

Иными словами, религиозные истины опосредованно влияли на деятельность людей. По мере эволюции церковного сознания представления о «добрых делах» в западном христианстве изменяются. Религиозная и социальная сферы все более обособляются друг от друга, наконец, появляется гуманизм, поставивший в центр своих идей проблему самоутверждения человека на земле. Теоцентризм уступает место антропоцентризму, религия же превращается в «один из элементов культуры». С появлением протестантизма, который, по словам М. Вебера, выступает с программой «расколдования мира», эта тенденция становится еще более заметной. Эти объективные обстоятельства нашли свое отражение в западноевропейской философской традиции. Разрыв между христианским вероучением и реальной жизнью трансформируется в ней в господство теоретических построений, и метафизика становится «знанием для себя самой».

Православное учение о спасении исходит из понимания нравственного совершенствования как процесса «обожения», то есть преобразования человека. Индивид не просто разумом познает «истины откровения», но он «входит в истину». Отсюда понятно, что истина носит не только гносеологический, но и онтологический характер, то есть она не может оставаться лишь в сфере теории, она «причастная бытию». Стремление к онтологизации истины особенно усилилось на Руси в период знакомства с исихазмом, то есть с XIV века. На Руси к исихазму принадлежали такие выдающиеся церковные и политические деятели, как Сергей Радонежский, Нил Сорский, Паисий Величковский, его влияние испытали великие художники-иконописцы Феофан Грек и Андрей Рублев.

Проблемы взаимоотношения исихазма и русской культуры, исихазма и русской философской традиции будут рассмотрены специально. Мы хотим только подчеркнуть, что Г. Палама и его ученики обращались с призывом к активной «духовной работе», требовали от каждого предельного напряжения сил. Все дело в том, что божественные энергии создают объективную основу одухотворенности, они выступают как потенция, возможность духовной жизни. Однако эта возможность становится действительностью только при наличии субъективных усилий человека, «через его благую волю». Именно благодаря «сочетанию» божественных и человеческих усилий индивид может стать как бы «живой истиной». Следовательно, в русском православии между усвоением нравственных норм и нравственной жизнью нет никакого разрыва. Более того, праведная жизнь может предшествовать любым теоретическим нормам, она сама есть высшая норма. Нравственность утверждается не столько проповедью, сколько личным примером, который получил название «подвига». В связи с этим божественные истины начинают трактоваться не только как «правильное изложение божественной воли», но и как «жизнь по воле», то есть как жизнь по «правде

божьей». Эти установки отразились и в философских исканиях — социально-нравственная философия и философия истории становятся доминантными темами русской мысли. Итак, онтологизация истины является характерной чертой отечественного философствования.

Одной из разграничительных линий между православием и католицизмом является различное отношение к природе, к космосу в целом. В христианстве встречаются и переплетаются две тенденции, по-разному трактующие отношение индивида к окружающему миру. Первая — ветхозаветная, рассматривающая человека как «хозяина твари», как повелителя растительного и животного миров. Вторая — новозаветная, делающая акцент на необходимости любви к окружающему миру. Приобретая христианские качества, спасая свою душу, люди тем самым и тварь делают сопричастной вечной жизни. Как в Ветхом, так и Новом Завете четко проводится мысль об ответственности человека за «братьев наших меньших», но если в первом случае она обусловлена идеей «владычества», то во втором случае — практикой любви к твари. Западное христианство усваивает ветхозаветную традицию: в нем индивид и природа противостоят друг другу. Активность людей и прежде всего их интеллектуальные способности призваны подчинить низший уровень высшему, разумному началу. Католическая традиция устанавливает жесткую иерархию «ступеней совершенства», господствующую в мире. Природа, животный мир, язычники, христиане, ангелы, Бог — основные ступени этой градации. Причем данная иерархия подчеркивает, что, чем дальше от природы, тем ближе к Богу, а значит, тем совершенней бытие. Поэтому на Западе долгое время не понимали эстетического значения природного начала, там сохранялось равнодушие к красоте тварного космоса. По отношению к природе утверждается утилитарный подход, она начинает рассматриваться как средство удовлетворения материальных потребностей человека, лишается самоценности.

Иной была ситуация в русской православной традиции, опирающейся на новозаветный принцип любви к природному миру. Эта традиция была дополнена языческими представлениями восточных славян о единстве человека и природы. В результате природа, плоть получают сакральное значение, причем подобный подход не проявляется лишь «в теории», но он закрепляется и в обрядовой практике. Не только природа, не только человек, его история, но и сама религия начинают оцениваться с эстетической точки зрения. Не случайно послы князя Владимира, «испытывающие веры», отвергли западное богослужение, не увидев в нем «красоты никакой». И, напротив, византийское богослужение приводит их в восторг, так как «не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой». И далее эта тема снова усиливается: по мнению послов, они не смогут «забыть красоты той, ибо каждый, кто вкусит сладкого, не возьмет потом горького»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Повесть временных лет. (Лаврентьевская летопись). Арзамас, 1993. С. 97.

Знакомство с исихазмом, идеи синергизма также способствуют эстетизации окружающего мира. Энергичное присутствие Бога в тварном космосе делает последний сопричастным божественной красоте. Эстетическое отношение к природе, к человеческому обществу порождают в России особую значимость искусства, художественного способа познания мира. Выражая эту тенденцию, А. С. Хомяков считал, что «чувство художника есть внутреннее чутье истины человеческой, которая ни обмануть, ни обмануться не может»<sup>1</sup>. Подобные утверждения верно характеризуют русскую духовную традицию, в которой часто, как уже отмечалось, философские интуиции выражались в «поэтических прозрениях», литературно-критических статьях, романах, дневниках и т. д. Особая значимость эстетического опыта, чувство восхищения прекрасным миром отразились и в софиологии, и в идее богочеловечества, и в русском космизме.

Итак, эстетизм — характерная особенность русского философствования, противостоящая западноевропейскому утилитаризму.

Наконец, последняя проблема, на которой хотелось бы остановиться, характеризуя специфику русского философствования. Западное христианство в силу ярко выраженной рационалистической струи имеет четкие формулировки большинства религиозных положений. Богословские споры, уточняющие те или иные положения церковного учения, проходили в понятийной сфере и апеллировали к разуму. После того как они утверждались папским решением, они приобретали статус «непогрешимых истин», которые надо было безусловно принимать. Православие в силу выраженных иррациональных тенденций и благодаря тому, что ни один иерарх не обладал правом на «абсолютный авторитет в вопросах веры», не имело по многим важным проблемам однозначных определений. Такая ситуация, с одной стороны, приводила к разнообразным мнениям в рамках церковного богословия, а с другой — аргументом в истинности того или иного тезиса становится не логическая доказательность, подкрепленная внешним авторитетом, а его распространенность в «церковной ограде». Так возникает «соборный характер» русского мышления; его развитию способствовали также географические факторы и особенности российской истории<sup>2</sup>.

Как мы покажем, в истории русской философии особая заслуга в осмыслении проблем соборности останется за А. С. Хомяковым, но сама идея «единства во множестве» имеет глубокие корни в церковном и национальном сознании. Православная церковь в идеале стремилась не только объединить в единое целое людей, но и сохранить при этом индивидуальные особенности верующих, правда, в реальной социальной практике Церкви идеал соборности часто не достигался.

Объективные различия между духовными традициями Западной Европы и России приводят к разным подходам в понимании роли лич-

---

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1900. С. 31.

<sup>2</sup> См.: Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996.



ности в общественном развитии. К. С. Аксаков, подчеркивая особенности западноевропейской истории, писал, что там «все эффект, все картинка, и, вместе, личное самолюбие на первом плане»<sup>1</sup>. В нашем отечестве индивидуализм не получил заметного развития и личностное начало исторического процесса не так ярко выражено, как на Западе.

Эти различия дали пищу для утверждений, что «русский народ — это народ рабов, безропотно покоряющийся власти». Уже немецкий дипломат С. Герберштейн, посетивший Россию в начале XVI в., в своих «Записках о Московских делах» писал о русских, что они находят «больше удовольствия в рабстве, нежели в свободе». Этот тезис стал ключевым в различных русофобских концепциях. Активно он распространяется и в современном мире. Причем интересно отметить, что, начиная с П. Я. Чаадаева, его пропагандировали не только иностранцы, но и «русские по имени», которых Ф. Глинка назвал «пасынками России».

Однако объективный анализ отечественной истории показывает полную несостоятельность данного утверждения. В этой книге обосновывается тезис о том, что соборность не устраняет индивидуальных особенностей личности, более того, принятие какого-либо положения за соборную истину требует от человека, «вошедшего в истину», максимальных усилий по ее реализации.

Переломные моменты в истории России, умение русского народа при самых неблагоприятных условиях сохранять самобытность и своеобразие дают возможность добросовестным западным исследователям делать правильный вывод о том, что «тезис о рабской психологии — один из мифов о России, укоренившийся в западном, да и не только западном сознании»<sup>2</sup>. Да, определенная недооценка личностного начала нашла свое отражение в отечественном богословии и философском творчестве. Особенно ярко примат социального над индивидуальным проявился в революционно ориентированных течениях русской мысли, для которых достижение общественного блага — высшая цель. Однако по мере развития русской философии, особенно в конце XIX — начале XX века, начинается все более широкое осознание значения личностного фактора в социальной сфере, ставится задача возрождения истинного «соборного духа», не уничтожающего «индивидуальные черты».

К сожалению, понимание соборности в условиях социализма, как еще отмечал Н. Бердяев, стало радикально непохоже на то, которое «искали у нас люди XIX и начала XX века». Он видит в этом «иронию судьбы». Единство возводится в ранг абсолюта, не допускающего никакой множественности, а цементирующей силой становится принуждение. В современных условиях нам грозит поток «множественности», разрушающей всякое единство. На передний план часто выходят груп-

---

<sup>1</sup> Письма С. Т., К. С. и С. А. Аксаковых к И. С. Тургеневу // Русское обозрение. 1894. Сентябрь. С. 29.

<sup>2</sup> Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. М., 1993. С. 18.

повые и индивидуальные интересы. Для преодоления центробежных устремлений надо возрождать дух подлинной соборности, и обращение к идейному наследию православной мысли, безусловно, поможет этому процессу.

Итак, диффузность, онтологизм, эстетизм и соборность — это характерные черты отечественного философствования, в них отразились особенности православия, его отличия от западного христианства. Любые социальные преобразования, стремящиеся к стабилизации общества, к тому, чтобы стать постоянно действующими величинами в социальной сфере, должны учитывать эти традиции. Поправление принципов социальной справедливости, насаждение «духа личной отдельности», ориентация на приоритет материальных ценностей перед духовными не имеют долгосрочной перспективы в России.

**Часть I**  
**СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ**  
**РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**  
**В XI—XVIII ВЕКАХ**





# Глава 1

## ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

### Некоторые концепции изучения русской религиозной философии в современной истории философии

Всякое начало имеет свое начало. Вечность — удел Бога и космологии. Человек оперирует этим понятием только тогда, когда занимается теологией, или устанавливая предельные основания устройства вселенной. Всякое начало имеет свое основание. Античная философия основывалась на мифе, возникая в процессе трудного восхождения «от мифа к логосу». Европейская средневековая философия основывалась на иудаизме, Новом Завете и античной философии, колоссальным усилием примеряя веру к знанию в свободной спекулятивной мысли. Русская философия возникала из могущественного и прекрасного в своем исходном порыве святоотеческого начала осмысления Библии, которое исходит из византийской культурно-исторической среды при существенном посредничестве болгарской культуры. Спустя века это начало, обогащенное западно-европейской философией и европейской философской мистикой, приведет к мировому расцвету традиции русской религиозной философии в XIX — первой половине XX века. Это был трудный путь. Его начало связано с процессом христианизации Руси. Феномен формирующегося древнерусского философствования вызывает и поныне много споров.

В современной истории отечественной философии в 90-е годы XX — начале XXI века сложился ряд крупных школ и возникли несколько основополагающих концепций изучения древнерусского философского наследия. Перечислим только главные и наиболее известные из них.

М. Н. Громов<sup>1</sup> рассматривает «древнерусскую мудрость» как «европейскую философскую мысль восточно-христианского православного

---

<sup>1</sup> Громов М. Н. Своеобразие древнерусской философской мысли // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001; Громов М. Н. История русской философской мысли // История философии. Запад — Россия — Восток. Кн. 1. М., 2000.

типа» и выделяет пять периодов ее развития: 1) X—XI вв. — смена языческого типа мировоззрения христианским и внедрение богословских и философских представлений; 2) XII—XIII вв. — раннесредневековая русская философия как сложившееся явление; 3) XIV—XV вв. — стадия количественной аккумуляции наследия и новые переводы; 4) XVI в. — апогей развития средневековой философской мысли; 5) XVII в. — начало замены «древнерусского типа мышления» новоевропейским, размывание средневековых «канонов» культуры, барочное влияние.

В. В. Мильков и группа его единомышленников к настоящему времени проделали огромную работу по новым переводам и комментированию древнерусского религиозно-философского наследия. Среди прочих выпущены в свет фундаментальные издания «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского, «Палеи Толковой», «Посланий» митрополита Никифора, «Древнерусские Ареопагитики» и др.

В. В. Мильков<sup>1</sup> указывает на две основных тенденции в древнерусской философской мысли. Одна из них развивалась под воздействием определения философии, данного славянским просветителем Константином-Кириллом Философом, которая «ориентировала на испытание бытия, раскрывающего перед познающим субъектом все сферы мира». В свою очередь, такая установка включается и в традицию каппадокийской богословской школы, благосклонно относящейся к античному философскому наследию. Вторая тенденция, имея исток в «антифилософской» антиохийской богословской школе, была представлена на Руси влиятельными определениями философии, которые предложил последний крупный деятель восточной патристики Иоанн Дамаскин. Они были ориентированы не на свободное познание и преобразование бытия, но на «узнавание знаний уже сформулированных в христианской доктрине, полученных в готовом виде». Исходя из этих посылок на Руси формируется «мистико-аскетическое, антиинтеллектуальное понимание философии».

В. В. Мильков выделяет в древнерусской философии ряд крупных проблемных блоков, составляющих ее идейное содержание: теологический рационализм (Никифор, Кирик Новгородец, Климент Смолятич); деятельная философия (кирилло-мефодиевская традиция, «Диалектика» Иоанна Дамаскина, Кирилл Туровский, Владимир Мономах); античное и неоплатоническое наследие в древнерусской философии («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Древнерусские Ареопагитики») и некоторые другие.

А. Ф. Замалеев, изучая начальные истоки формирования отечественной религиозной философии, считает, что мы имеем традицию древнерусского философствования, выражающуюся в оппозиции «софийского», или аллегорического, рационализма, расшатывающего

---

<sup>1</sup> Мильков В. В. Основные направления древнерусской мысли // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. Мильков В. В., Абрамов А. И. Становление философской мысли на Руси (XI — XVII вв.) // История русской философии. М., 2001.

религиозные устои и ориентированного на «мудрость знания», и афонопечерской доктрины, отказывающейся от «негодного пустословия» в пользу деятельного служения Богу и проповедующей мистический взгляд на мир<sup>1</sup>. А. Ф. Замалеев выделяет в традиции русской философии ряд тенденций, которые формируются с ее начальных этапов, и до сих пор составляют основную проблематику: натурфилософия, антропология, историософия, политология, философия языка<sup>2</sup>.

Таким образом, были перечислены принципиальные положения концепций нескольких наиболее авторитетных или часто публикующихся специалистов по истории отечественной средневековой религиозно-философской мысли. Именно они, так или иначе, определяют большинство теоретических представлений, существующих в современной историографии истории русской философии по этим проблемам. Подчеркнем, что в деле изучения древнерусского религиозного наследия важнейшими составляющими успеха являются: основательное знание истории западноевропейской и византийской философии; знание древнерусской истории и микроистории (жизни и судьбы философов, деятелей церкви и культуры); самостоятельное изучение и критика источников.

## **Общие принципы формирования традиции русской религиозно-философской мысли**

С XI по XV в. русская культурно-историческая и постепенно формирующаяся в ней культурно-философская среда представляет собой явление, которое не следует называть уникальным, или обладающим какими-то неповторимыми характеристиками. Происходил широко известный процесс трудного становления высокой интеллектуальной культуры, связанный с трансляцией источников из Византии как региона-матрицы, посредством ряда славянских культур, опережавших Русь по времени в христианском просвещении (Болгарское царство). Этот процесс рецепции обладал четырьмя характеристиками, усиливающими его сложность и неравновесность: 1) русско-болгарская культурная рецепция; 2) формирование «книжных сообществ» и «персональных центров»; 3) аутентичность системы «автор — традиция»; 4) селекция византийской патриотической и богословско-философской литературы.

1. Роль болгарской книжной и религиозной культуры как культуры-посредника обеспечивалась в том числе и необходимостью контроля за сохранением идеологической, культурной и автокефальной самобытности по отношению к ориентированной на политические и христиан-

<sup>1</sup> Замалеев А. Ф. Философская мысль средневековой Руси. Л., 1987. С. 168.

<sup>2</sup> Замалеев А. Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия. СПб., 2003; Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 2001.

ско-просветительные процессы на Руси византийской цивилизации. Болгария принимает христианство из Византии в 864—865 гг., при царе Борисе (852—889), то есть на четверть века раньше, чем Русь. Приблизительно в это же время кирилло-мефодиевская славянская церковь вытесняется из Моравии, и центр славянского христианского просвещения переходит в Болгарию, где начинают действовать ученики Кирилла и Мефодия. Регулярные культурно-просветительные контакты с Русью начинаются уже после ее формального крещения в 988/990 гг. и протекают «накопительным» способом. В «Повести временных лет» справедливо говорится, что Владимир Святославич посеял семена «просвещения», а в эпоху Ярослава Мудрого наступила пора пожинать плоды в виде «книжного учения». Действительно, XII в. — время сильнейшего влияния болгарской литературы на Киевскую Русь. После периода начальной христианизации и осуществления крестильных походов, после первоначального решения проблемы культовых сооружений и кадров священнослужителей — возникает точка критического значения, момент, когда появляются первые отечественные христианские книжники, переводчики и писатели (Лука Жидята, Иларион, Феодосий Печерский) и острая потребность в насыщении пустоты культурно-исторического пространства близкой по языку и уже комментированной литературой — так появляются тексты «Изборника 1073 г.», «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, «Хроник» Иоанна Малалы, а затем и «Палеи Толковой», «Пчелы», «Диоптры» Филиппа Пустытника, «Диалектики» Иоанна Дамаскина, корпус сочинений Дионисия Ареопагита и др.

Корпус переводных (в подавляющем большинстве — с греческого) сочинений составил ту фундаментальную основу, на которой развивались средневековые болгарская, русская (то есть до конца XIII в. — восточнославянская в целом), сербская, отчасти хорватская и чешская литературы. Система литературных жанров и форм, сложившихся в Византии, культуре-матрице, ко времени христианизации славян определила облик славянских литератур в рамках этой жанровой системы за редким исключением таким, как абсолютно оригинальный жанр древнерусских летописей. В истории славянских переводов с греческого языка есть рубежная граница — XIII—XIV вв.: в XIV и XV вв. появляется большой объем новых переводов, выполненных как в Константинополе и на Афоне, так и в самих славянских странах. В целом существует такая статистика — славянских рукописных книг до рубежа XIII—XIV вв. включительно во всем мире (включая фрагменты и отрывки) сохранилось менее тысячи, причем 40 % от общего числа составляют Евангелие, Апостол и Псалтирь<sup>1</sup>.

2. Возникает следующая ситуация: первоначально культурно-религиозная и религиозно-философская традиция начинает складываться

---

<sup>1</sup> Иванов С. А., Турилов А. А. Переводная литература у южных и восточных славян в эпоху раннего Средневековья // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 278.



как сложное сочетание двух взаимодополняющих типов книжной деятельности.

Во-первых, это «книжные сообщества» — сообщества, образуемые книжниками, переводчиками, сочинителями, компиляторами и читателями, которые группируются вокруг одного или нескольких текстов, переписывают их, обмениваются ими, высказывают свои мысли по поводу прочитанного. Эти тексты поступают из Византии или Болгарии и становятся своеобразными культурными центрами притяжения, наподобие культовых сооружений. Такие «книжные сообщества» могут существовать веками, пересекаться друг с другом, объединяться, конфликтовать. На их основе возникают первые на Руси «книжные институты» — созданный Ярославом Мудрым в 1037 г. при киевской Софии библиотечно-писцовый центр; библиотечно-писцовый центр в Новгороде Великом, на основе многовековой традиции которого формируется в XV в. «геннадиевский литературный кружок»; книжный центр Кирилло-Белозерского и Волоколамского монастырей. С конца X по XIII в. на Руси обращалось свыше 140 тысяч книг нескольких сот названий<sup>1</sup>.

Исходя из их традиций, а также на основе книжных центров в Москве, Пскове и ряда других возникают в конце XV — середине XVI в. «обобщающие книжные предприятия»<sup>2</sup>.

Следующим этапом развития «книжных сообществ», начавшимся на Руси гораздо позже, чем в Европе, будет уже книгопечатание. О начале этого процесса сказано в «Послесловии» Ивана Фёдорова к Московскому Апостолу 1564 г., где он сообщает про личное повеление Ивана Грозного, который задумал «изложити печатныя книги, яко же в греках, и в Венецы, и во Фрягии, и в прочих языцех, дабы впредь святыя книги изложилися праведно»<sup>3</sup>. Причем этот процесс затем прервался на довольно долгий срок, поскольку против книгопечатания решительно выступили некоторые влиятельные представители духовного сословия, и Иван Фёдоров был вынужден отправиться на Волынь, а его соратник Петр Мстиславец — в Вильно.

Во-вторых, это «персональные центры», авторские произведения, созданные в отечественной культурно-исторической среде на основе «греческой учености», а в XV—XVIII вв. и под влиянием западно и центральноевропейской «латинской» традиции во взаимодействии с ведущими «книжными сообществами». Они возникают в контексте «книжных сообществ» и находятся с ними в постоянной взаимосвязи и взаимообогащении. Это взаимодействие в XV—XVII вв. становится причиной создания крупных институциональных «идейных сообществ», особенно ярко проявившихся в церковно — религиозных сообществах «геннади-

---

<sup>1</sup> Сапунов Б. В. Книга в России в XI — XII вв. Л., 1978; Глухов А. Г. Русь книжная. М., 1979.

<sup>2</sup> Розов И. Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 27.

<sup>3</sup> Послесловия к изданиям Ивана Фёдорова // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века. М., 1985. С. 288.

евского кружка», «иосифлян», религиозном сообществе «нестяжателей», мистико-философском сообществе «спротивно мудрствующих», традиционно именуемых «ересью жидовствующих» (вторая половина XV — начало XVI в.).

Эти общественные институты оказывают существеннейшее значение на формирование традиции русской религиозной философии. На их основе возникают первые в России основательные религиозно-философские школы, «академические сообщества» (основанные в 1632 и в 1685 гг. Киево-Могилянская и Славяно-греко-латинская академии). Они положат начало фундаментальному направлению русской религиозно-философской традиции — духовно-академическому философствованию, когда на основе Устава духовных академий 1809 г. в России были сформированы четыре духовные академии — Санкт-Петербургская (1809), Московская (1814), восходящая к Славяно-греко-латинской, Киевская, восходящая к Киево-Могилянской академии и Казанская (1842).

История «идейных сообществ» продолжается и в XVIII в. в виде двух оригинальных явлений отечественной культурно-исторической среды, оказавших заметное влияние на формирование традиции религиозной философии: школы «ученого монашества» под руководством митрополита Платона (Левшина), сложившейся в 1755—1814 гг., исходя из «академического сообщества» Славяно-греко-латинской академии; философско-мистического сообщества, возникшего в конце 80-х годов XVIII века в контексте «новиковского круга» московских масонов, являвшегося русской ветвью европейской философско-мистической традиции Средних веков и Нового времени и оказавшего существенное влияние на идейные течения периода «александровского мистицизма».

3. Проблема аутентичности системы «автор — традиция» заключается в вопросе, который часто звучит в связи с формулой «древнерусская философская мысль»: можно ли считать, к примеру, киевских митрополитов Илариона, Никифора, Климента Смолятича и других деятелями русского богословско-философского движения? Особенно второго из них, Никифора, автора нескольких написанных в Киеве «Посланий», грека по происхождению, который получил образование в Константинополе и долгое время не мог выучить церковно-славянский?

Вполне очевидно, что процесс формирования отечественной культурно-исторической и культурно-философской среды в Средние века проходил в неизбежной зависимости от византийской культуры и существующего в ней определенного типа «греческой образованности». Также очевидно, что культурно-исторический тип русо-славянского язычества, традиции языка и истории базовых этносов Руси не предложили фундаментальной мифологической основы и развитого типа рефлексии, на основании которых было бы возможно создание оригинальной интеллектуальной традиции. Единственным возможным источником культурно-просветительской и культурно-философской

традиции была византийская культура, которую и осваивает Киевская Русь. В этой связи творческие события «книжных сообществ» и «персональных центров», происходившие в контексте этого адаптационно-просветительского процесса, должны быть поняты именно как события созидания отечественной богословско-философской культурной традиции. Никифор, будучи греком по происхождению и по образованию, создает тексты посланий, исходя из потребностей древнерусской культуры и в единственно возможной, понятной и принятой византийско-русской традиции мысли, опираясь на Библию и восточную патристику.

4. Существует проблема селекции византийской патристической и богословско-философской литературы. Идеиное влияние светской византийской литературы XI—XIII вв. на культурно-историческую среду древнерусского общества было незначительным в сравнении с тем подавляющим влиянием, которое оказывала литература богословско-философских школ периода патристики (IV—VII вв.) и периода первых семи Вселенских соборов (325—787). Это объясняется четырьмя причинами.

Во-первых, русская культурно-философская среда, не имея самостоятельной традиции обращения с античной классической и эллинистической философской мыслью, естественным образом, отправляясь от опыта византийской культуры-матрицы и болгарской культуры-реципиента, обращается к признанному первоисточнику толкований библейских текстов — каппадокийской (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин и пр.), антиохийской (Иоанн Златоуст и др.), новоалександрийской (Афанасий Александрийский и др.) и мистико-аскетической (Ефрем Сирий, Иоанн Синайский «Лествичник», Дорофей Газский, Исаак Сирий и др.) традициям. Во-вторых, в этот период в Византии происходят регулярные и острые споры, смысл которых сводился к ограничению влияния античной философии на богословскую мысль. Критике и гонениям подверглись основные философско-богословские авторитеты этого времени: Михаил Пселл, Иоанн Итал, Никифор Влеммид.

В-третьих, подавляющее большинство греческих современников русских деятелей XI—XIII вв. рассматривали, в соответствии с имперскими идеологическими традициями Византии, новообращенные христианские народы как разновидность «варваров». Так что вполне объяснимо, почему имя Михаила Пселла не было известно просвещенному русскому книжнику. «Племя русских варваров изначально и по сей день питает бешеную ненависть в отношении греческой игемонии... изобретая по поводу или без повода нелепые обвинения, они создают из них предлог для войны против нас»<sup>1</sup>, — писал Пселл в своей «Хронографии». В-четвертых, русское сообщество книжников и великокняжеский стол отлично осознавали зависимость христианского просвещения

---

<sup>1</sup> Источники по этногенезу, культуре и ранней государственной истории древних славян. Киев, 1988. С. 418.

от Византии и подчиненное положение русской церкви по отношению к Константинопольскому патриарху и, возможно, книжная селекция и обращение к истокам служили своеобразным охранительным барьером избыточного влияния.

## **«Книжные сообщества» в отечественной культурно-исторической среде XI—XV веков**

«Книжные сообщества» в XI—XV вв. формировались, исходя из трех основных (но не единственных) источников: Библия, святоотеческая литература, апокрифы.

До 1499 г., когда был произведен первый, далеко не всеми признанный удачным, опыт составления полного Библейского кодекса, Ветхий завет, как и Новый, были представлены на Руси весьма своеобразно. Есть свидетельства, что митрополит Иларион, Феодосий Печерский, митрополит Климент Смолятич (XII), епископ владимирский Серапион (XIII), архиепископ новгородский Василий Калика (XIV), не говоря уже об архиепископах Евфимии и Геннадии (XV) и всех митрополитах-греках, пользовались многими книгами Ветхого Завета, но наибольшее распространение имели только Пятикнижие Моисея и Псалтирь. Из многочисленных сохранившихся списков Евангелия только два включают полный текст, то есть все четыре книги. Первый («Остромирово Евангелие») был выполнен в 1056—1057 гг. дьяком Геннадием с болгарского протографа по заказу новгородского воеводы-посадника Остромира, родственника Изяслава Ярославина. Он представлял собой апракос, то есть сокращенное изложение событий по программе недельных евангельских чтений. Долгое время, вплоть до XIV в., этот текст служил основным источником для создания списков. Кроме этого, отдельные библейские главы часто включались в состав разного рода сборников, самыми известными из которых были «Изборники» 1073 и 1076 гг., «Пчела» (XII—XIII), представляющая собой перевод византийского сборника изречений и цитат (71 глава по 20 изречений) из Священного Писания, отцов церкви, философов — Платона, Аристотеля, Гомера, Плутарха, Пифагора, Ксенофонта, Демокрита, Эврипида, Геродота, Демосфена, Эпикура, Зенона и других, а также «Палея Толковая» (XIII).

«Изборник Святослава 1073 года» (один из трех-четырех первых точно датированных текстов) представляет собой обширное компилятивное сочинение, имеющее болгарский первоисточник и называемое в болгарской традиции «Симеоновым сборником», по имени царя Симеона, время правления которого называют «золотым веком» болгарской литературы. В свою очередь, болгарский текст представляет собой перевод с греческого протографа. Это корпус фрагментов из трудов апологетов и отцов церкви, среди которых отдается предпочтение представителям каппадокийской богословской школы. В состав

«Изборника» входили тексты следующих авторов, им принадлежащие или им приписываемые: Августин, Анастасий Синайский, Афанасий Александрийский, Василий Великий, Георгий Хировоск, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Евсевий Памфил, Ефрем Сирий, Иоанн Дамаскин, Иоанн Златоуст, Иоанн Лествичник, Иосиф Плеусиот, Иринея Лугдонский, Иустин Философ, Кирилл Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Максим Исповедник, Марк Чернец, Михаил Синкелл, Нил Синаит, Олимпиодор, Ориген, Палладий, Севир Антиохейский, Тит Вострский, Феодорит Раифский<sup>1</sup>. Обращает на себя внимание, что тексты Феодорита Раифского, представителя антиохийской школы, Георгия Хировоска (был представлен его трактат по поэтике «О образах», где объяснялись 27 поэтических тропов, в том числе аллегория, инверсия, гипербола) и еще нескольких других авторов известны только по переводу «Изборника 1073 г.»<sup>2</sup>

Тексты, которые приписывались Максиму Исповеднику и Феодориту Раифскому представляли собой подборку логических статей. Они имели один и тот же общий источник с логическим разделом «Диалектики» Иоанна Дамаскина — «Категории» Аристотеля и комментарии к ним Порфирия и Аммония — и являлись единственным источником логических знаний на Руси вплоть до XVII в. Дело не исправили и логические штудии еврейского философа и теолога М. Маймонида, переведенные во второй половине XV в. и не востребованные в русской культуре.

Подборка авторов этого сборника вполне отвечала современным требованиям византийской богословско-философской традиции. В текстах формулировался принцип провиденциализма, исключительности человека в творении, учение о стихиях, концепция целостности бестелесной души, принцип противоречивого статуса разума, способного, с одной стороны, к пониманию божественных истин, но с другой — предназначенного лишь для познания материального мира.

«Изборник 1076 года»<sup>3</sup> (рукопись сохранилась в единственном экземпляре) также представляет собой сборник переводных греческих и оригинальных русских текстов, отличаясь от первого «Изборника» преобладающей праксеологической направленностью и наличием неканонических мотивов. Авторами-составителями считаются некто Иоанн (предполагается, что ему принадлежит авторство нескольких анонимных статей), образованный книжник, пользовавшийся библиотекой Ярослава Мудрого, и его неизвестный соратник<sup>4</sup>. В состав «Изборника» среди многих прочих входят произведения Василия Великого, Афанасия Александрийского, Анастасия Синаита, Нила Синайского, Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, причем многие статьи названы одними именами, а на деле — принадлежат другим авторам.

<sup>1</sup> Изборник Святослава 1073 г. Факсимильное издание. М., 1983.

<sup>2</sup> Грицевкая И. М. Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 111.

<sup>3</sup> Изборник 1076 года. М., 1986.

<sup>4</sup> Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990. С. 48, 66.

Идейное содержание произведения отличают следующие основные положения: 1) мягкое отношение к возможным погрешностям в толковании христианской доктрины и отсутствие нетерпимости; 2) неприятие так называемой «теории казней Божьих», убежденность в возможности выбора пути спасения и пропаганда необходимости «добрых дел» (нищелюбие, умеренность, благотворительность, миролюбие и пр.) и доброты вообще; 3) убежденность в том, что вера, внутренне переживаемая каждым человеком, есть предпочтительный путь истинного христианина, в отличие от внешнего благочестия<sup>1</sup>; 4) допущение непосредственного общения с Богом в молитве, понимания очищения постом как ступени к преображению, осмысление исповеди перед избранным человеком как исповеди перед Всевышним<sup>2</sup> — именно об этом будут говорить в XV в. участники сообщества «спротивно мудрствующих», которых традиционно именуют «ересью жидовствующих»; 5) мудрость как достояние и Бога и человека<sup>3</sup>, причем полагается, что ноуменальное присутствует в людях как Дух Божий во плоти Христа. Подлинной мудростью обладает истинно верующий человек, и такая мудрость воспринимается как жизнь в Боге. Божественная мудрость, традиционно персонифицируемая как София (Логос-Христос, Богородица), рассматривалась как мудрость, присутствующая в людях вообще, во всем человечестве<sup>4</sup>; 6) отождествление предначертанности судьбы с промыслом Бога, который постоянно контролирует все происходящие в мире процессы, но и отсутствие проповеди покорности и смирения; 7) приравнивание воли земного властителя к воле Бога, поскольку властитель рассматривается как проводник промысла — идея, весьма созвучная «Посланиям» митрополита Никифора.

«Палея Толковая»<sup>5</sup> — грандиозный энциклопедический труд, происхождение которого не ясно: возможно, что это перевод с греческого, или — оригинальный славянский текст, существовавший уже до написания «Повести временных лет». В нем представлена самая разнообразная проблематика: космогенез и натурфилософия, антропология (сотворение человека и устройство человеческого тела), концепция ноуменального, бестелесного мира, теория стихий, точки зрения на понимание физических явлений и природных процессов, христианская история человечества (особенно библейский период с антииудейскими комментариями в апокрифическом варианте). В этом сборнике отражено становление начальных форм теоретического мышления в богословско-философском контексте.

В его состав входят: пространное изложение книг Ветхого Завета, причем многие из них в апокрифической редакции, «Шестодневные»

<sup>1</sup> Изборник 1076 года. С. 699.

<sup>2</sup> Там же. С. 631.

<sup>3</sup> Там же. С. 309, 407.

<sup>4</sup> Изборник 1076 года. С. 421.

<sup>5</sup> Палея Толковая/Пер.и комм. А. М. Камчатанов, В. В. Мильков, С. М. Полянский. М. 2002.

тексты Василия Великого, Севериана Габальского, Епифания Кипрского, родственные сочинению Иоанна экзарха Болгарского, тексты Мефодия Патарского, Козьмы Нидикоплова (единственный труд по географии, переведенный славянами с IX по XIII в.), Ефрема Сирина, фрагменты «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина и др. Влияние ряда апокрифических источников проявилось в специфике онтологико-антропологических представлений, сформулированных в «Палее» и схожих «Изборнику 1076 года»: Божество трансцендентно и имманентно миру и человеку. Космогенез представлен в соединении противоречивых позиций: присутствуют как аристотелевско-птоломеевская геоцентрическая модель мира, которую разделяли каппадокийцы, так и примитивная космология антиохийской традиции, где вселенная — это дом с плоской Землей и небесной крышей. Историософия «Палеи», которая схожа с концепцией митрополита Илариона, сосредоточивается на глобальности христианской истории, исходящей из ветхозаветных основ, что подвергаются резкой критике.

В XIV—XV вв. в русской культурно-исторической среде возникает целый ряд влиятельных «книжных сообществ» образованных такими текстами, как корпус сочинений Дионисия Ареопагита, «Диоптра» Филиппа Монотропа, целым рядом мистико-аскетической литературы (Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит), апокрифами, наподобие популярнейшего с XII в. «Хождения Богородицы по мукам», а также все более и более многочисленных сочинений натурфилософского, мистико-философского планов, появившихся в связи с так называемой ересью «жидовствующих» («Луцидариус» («Просветитель»), который Максим Грек переименует в «Обтенеблариус» («Помрачитель»), «Шестокрыл», «Тайная тайных», «Галеново от Гиппократата», «Космография», «Логика жидовствующих» и др.), которые будут рассмотрены в тексте учебника отдельно во 2-й и 4-й главах.

## **«Персональные центры» религиозно-философской традиции в отечественной культурно-исторической среде XI — начала XIX века**

Как уже говорилось выше, ведущие «персональные центры», то есть авторские произведения отечественной богословско-философской традиции, возникают в XI—XVI вв. на основе «греческой учености», в основном святоотеческой богословской традиции, а в XV—XVI вв. — и под влиянием многообразной западно и центральноевропейской «латинской» традиции во взаимодействии с ведущими «книжными сообществами» русской культурно-исторической среды. «Персональный центр» может быть инициирован «книжным сообществом» или инициировать его возникновение, когда, к примеру, тот или иной деятель выступит идейным вдохновителем перевода какого-либо текста, который окажется центром интеллектуального притяжения и влияния.

Первым русским писателем чаще всего называют Луку Жидяту, знатного новгородца, назначенного Ярославом Мудрым в 1036 г. новгородским епископом. Ему принадлежит небольшое нравственно-догматическое «Поучение к братии», составленное на основании книг, в основном, Ветхого и Нового Заветов со ссылками на авторитет Кирилла Иерусалимского. Этот текст представлял собой опытный образец богословского сочинения, посвященного декларированию догмата единого Бога и православной Троицы и формулированию базовых норм христианской этики: умеренного аскетизма и нестяжательства, нищелюбия, отчуждения от мира, любви к ближнему.

В конце 40-х — начале 50-х годов XI века киевский митрополит Иларион создает «Слово о Законе и Благодати», представляющее собой краткий богословско-философский трактат, в центре внимания которого находится вопрос об основаниях христианской веры и христианского устройства мироистории. Это было великолепное произведение греческой образованности, созданное на Руси, с которого традиционно ведут отсчет авторской богословско-философской мысли в отечественной культурно-философской традиции.

Период расцвета богословско-философской литературы на Руси относится к XII в. и возобновится с полной силой только в XV в. В XII в. на Руси появляется плеяда знаменитых писателей, оставивших после себя образцы оригинального литературного богословского и богословско-философского творчества: великий князь киевский Владимир Мономах (1117—1125), автор назидательно-философского «Поучения», один из самых талантливых и успешных правителей на Руси за все время ее существования; Кирик Новгородец (1110—1156/58), один из первых русских математиков, талантливый богослов, ученый и философ; митрополит Климент Смолятич (ум. после 1164), человек высокой греческой образованности, хорошо знакомый с какими-то разделами античной философии и культуры; блестящий полемист и богослов, автор более 40 дошедших до нас (26 считаются подлинными) поучений и посланий епископ Кирилл Туровский (ум. после 1182).

В XIII—XIV вв., в период цивилизационного кризиса, связанного с нашествием монголо-татар, русская богословско-философская традиция приходит в упадок. Из известных имен следует отметить только двоих: Серапион (епископ Владимирский, 1274—1275), автор пяти поучений, в которых нашла концентрированное выражение так называемая «теория казней Божьих»; Василий Калика (архиепископ Новгородский, 1331—1352), автор оригинального «Послания о рае».

В XV—XVI вв. русская культурно-историческая среда переживает бурный подъем. Из тогда уже многочисленных «персональных центров» особое внимание привлекают: интеллектуальный лидер «идейного сообщества» новгородско-московских еретиков посольский дьяк Федор Курицин (ум. до 1500), автор мистико-грамматического «Лаодикийского послания»; лидеры «идейных сообществ» архиепископ Геннадий, игумен Иосиф Волоцкий, Нил Сорский — деятельность и труды



каждого из них внесли весомый вклад в историю русской богословско-философской мысли; знаменитый деятель русского Просвещения, сочувственник «нестяжателей», гуманист и афонский послушник, человек энциклопедической образованности Максим Грек (1470—1556), оставивший после себя огромное литературное наследство и погибший в русском церковном заточении; выдающийся деятель западнорусского Просвещения, ученик Максима Грека, государственный деятель, переводчик, публицист и философ князь А. М. Курбский (1528—1588).

В истории России XVII в., с его уникальной по своим принципам, но оказавшейся нежизнеспособной сословно-представительской монархией, связан с двумя противоположными тенденциями: расколом в Русской православной церкви и активным становлением «латинского» просвещения. Это время породило противоречивый ряд оригинальных личностей и мыслителей, в том числе: выдающегося деятеля русского раскола, самобытного богослова-философа протопопы Аввакума (1621—1682); философа и политолога, сторонника панславизма, хорвата по национальности Юрия Крижанича (1617—1683), пятнадцать лет проведенного в ссылке в Тамбове, где и написал свои самые известные произведения («Политика», «Толкование исторических пророчеств», «О промысле Божьем»); главу русской «латинской партии», философа, врача, талантливого педагога, томиста и иезуита, астролога и алхимика Симеона Полоцкого (1629—1680), автора «Рифмологиона», «Жезла правления», «Катехизиса», «Вертограда многоцветного»; плеяды деятелей «академического сообщества», профессоров Киево-Могилянской академии — Иннокентия Гизеля, Ионникия Голятовского, Лазаря Барановича, Стефана Яворского; братьев Иннокентия (1633—1717) и Софрония Лихудров (1652—1730), с чьей деятельностью связан первый этап работы Славяно-греко-латинской академии, автора многочисленных полемически-философских произведений.

В XVIII веке русское Просвещение вступает в полную силу. Русская религиозная философия постепенно становится одним из горизонтов общеевропейского философского дела, получает мощный стимул развития и выходит на новый уровень коммуникации и осмысления идей. Среди многочисленных деятелей русской культурно-исторической среды этого времени наибольшее значение для судьбы русской философско-теологической культуры имеют: идеолог петровского Просвещения, религиозный философ Феофан Прокопович (1681—1736); самобытный и оригинальный украинский философ-мистик Г. С. Скворода (1722—1794); лидер «идейного сообщества» «ученых монахов» и ведущий деятель «академического сообщества», мистик-философ митрополит Московский Платон (Левшин, 1737—1812); интеллектуальные лидеры философско-мистического сообщества русских масонов «новиковского круга» Н. И. Новиков (1744—1818), А. М. Кутузов (1749—1797), И. В. Лопухин (1756—1816), просветители, переводчики, организаторы типографий и печатных изданий, авторы оригинальных философских, богословских и философско-мистических сочинений;

граф М. М. Сперанский (1772—1839), выдающийся государственный деятель, автор политических и философско-мистических сочинений, оригинальный аксиолог и создатель концепции коммуникации; князь В. Ф. Одоевский (1803/04 — 1869), русский шеллингианец, автор философско-мистической антропологии, писатель и оригинальный человек.

Далее в 3, 4, 5 и 6 главах будут рассмотрены некоторые из наиболее значительных и оригинальных персональных центров традиции отечественной религиозной философии.

## Глава 2

# ВАЖНЕЙШИЕ «КНИЖНЫЕ СООБЩЕСТВА» В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ СРЕДЕ XI—XIV ВЕКОВ

### Культурно-информационная миссия и богословско-философские идеи «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского

Первым заслуживающим внимания авторским трудом, создавшим вокруг себя могущественное «книжное сообщество» переписчиков и мыслителей, был «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского (вторая половина IX — первая треть X в.), — общеславянский компилятивный текст, влияние которого на древнерусскую литературу прослеживается с XI в.<sup>1</sup> Д. С. Лихачев полагал, что это произведение оказало непосредственное влияние на поэтику «Поучения» Владимира Мономаха и на стиль описания русской земли в «Слове о погибели Русской земли». В настоящее время древнейшим считается его сербский список 1263 г., а известные старшие русские списки текста относятся к XV в. Деятельность Иоанна экзарха, помимо всего прочего еще и переводчика и автора предисловия к «Богословию» или «Точному изложению православной веры» (философские главы даны в сокращении) Иоанна Дамаскина приходится на так называемый «золотой век» болгарского царя-просветителя Симеона (864/865—927).

Произведение Иоанна экзарха следует рассматривать как один из влиятельнейших текстов-посредников между формирующейся древнерусской культурно-философской средой и византийской и античной историей философско-богословских идей, ставший автономным событием отечественной культуры. Текст имеет три базовых источника — «Шестодневы» Василия Великого, Севериана Габальского, Феодорита Киррского. Произведение насыщено убедительными доказательствами широкой философской эрудиции автора, вполне вероятно в подлиннике знавшего какие-то работы Платона и Аристотеля (в этом убеждают, к примеру, точные детали спора между философами о сущности эфира), излагающего, в духе христианской критики, с упоминанием имен воззрения Фалеса, Парменида, Демокрита, Диогена (конечно же,

---

<sup>1</sup> Баранкова Г. С., Мильное В. В. Шестоднев Иоанна, экзарха Болгарского. СПб. 2001.

самым общим образом), или воспроизводя безымянно взгляды Анаксимена, Анаксимандра, Анаксагора, Эмпедокла.

Термин «гексамерон» (шестоднев) впервые был использован в сочинениях создателя метода аллегорического толкования Библии, автора корпуса «Аллегорический комментарий к Библии» Филона Александрийского (ок. 20 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.). Сам же шестодневный жанр возникает во втором веке христианской эры и его родоначальником считается Феофан Антиохейский. Это специфический жанр богословской литературы, в центре внимания которого находится проблема истолкования Книги Бытия (в основном 1-й и 2-й глав), что сопровождается разделением материала по числу дней творения на шесть частей. По сути дела шестодневный текст самых разных авторов представляет собой развернутый комментарий вещей, событий и процессов тварного мира (теории форм Земли, объяснение атмосферных явлений, описание свойств и устройства минералов, растений, пресмыкающихся, рыб, млекопитающих, человека) с привлечением сведений из античных источников и учетом естественно-научных достижений текущего исторического времени. Исходной для «Шестоднева» любой из богословско-философских традиций являлась тема творения, основанного на принципе креации как создания сущего Божьей волей из ничто.

Первый из «Шестодневов», имеющих фундаментальное значение для всего восточного христианства, был создан епископом Кессарии Каппадокийской Василием Великим (329—379). Прочие «Шестодневы», которых современной науке известно 125, в той или иной степени подчинены его влиянию. Василий, широко образованный человек, великолепный ритор, тонкий стилист, обучавшийся в Константинополе и Афинах, написал свой «Шестоднев» в форме одиннадцати свободных по форме бесед о творении мира вообще, о первоначальной неустроенной Земле, о тверди, о собирании вод, о произведениях земли, о небесных светилах, о пресмыкающихся, о птицах, о животных, о человеке. Этот текст, фрагментарно знакомый русскому читателю через разного рода компиляции, полностью на славянский язык был переведен в 1665 г. Епифанием Славинецким. Василий Великий, его друг Григорий Богослов и его младший брат Григорий Нисский представляли собой центральные фигуры каппадокийской богословской школы, которые в отличие от антиохийской богословской школы (Иоанн Златоуст, Ефрем Сирийский, Севериан Гавальский, Феодорит Киррский) уделяли более существенное внимание истолкованию античного философского наследия в контексте формирующейся христианской интеллектуальной традиции.

Воззрения Василия Великого, знаменитого, пожалуй, прежде всего как создателя основополагающего толкования догмата троичности (формула «единая сущность и три ипостаси»), высказанные им в «Беседах на Шестоднев», на сущность и феномен творения и природу мира, представляли собой стройную систему христианского понимания мироморфизма. В ее основе лежат два основных тезиса. Тезис нуле-

вой точки — тварное бытие имеет Творца и начальный момент творения, в который возникает время мира. Тезис целостной разделенности — мир сотворяется как целое в один непостижимо малый момент времени, Бог создал «целое небо и целую землю — самую сущность, взятую вместе с формой»<sup>1</sup>, которые далее в течение шестидневных сроков творения дискретными «вспышками» разворачивают многообразие сущего из исходного образца. Причем сам процесс творения имеет три стадии: первый день, что «произведен особо» и «вне семидневного времени», вечный циклический срок-символ пред-творения, когда целое уже есть, но еще не имеет доступа на актуализацию, развертывание многообразия форм; шесть дней стадияльного творения; восьмой день, когда Бог наполняет все уже существующее «благодатью света», «естественным законом»<sup>2</sup>, благодаря которому и в соответствии с которым мир будет развиваться до скончания веков.

Вторым крупным событием в «шестодневной традиции», объединяющей в себе разные богословские школы, был текст Севериана, епископа Гавальского (умер в начале V в.), «Шесть речей о мироздании». Он состоит из шести речей-бесед (особо рассматривается седьмой день, когда совершилось грехопадение), имеет явную зависимость по отношению к сочинению Василия, но в то же время представляет собой вполне оригинальное произведение, несущее в себе родовые черты антиохейской богословской школы: буквалистское толкование Библии, выраженный богословско-мистический иррационалистический взгляд на сущее и поиски компромисса между философией и догмой при общей, хотя и не исключительной (что касается прежде всего Севериана), антифилософской направленности. Наконец, Иоанн экзарх предпринимает заимствования из работ Феодорита Киррского (388/393—457/458), выдающегося экзегета, автора толкований на все книги пророков, на Песнь песней, на все послания апостола Павла, автора «Врачевания эллинских недугов», последней из известных антиязыческих апологий и «Церковной истории», особенно, когда касается вопросов богопознания по соответствию творению.

Из этой совокупности заимствований возникает иногда глубоко продуманная, а иногда весьма противоречивая и открытая для сомнений и толкований авторская компиляция, выстроенная вокруг трех проблем: 1) проблема принципов творения; 2) проблема картины мира; 3) проблема природы человека.

1. Иоанн экзарх излагает теорию творения в соответствии со своеобразным положением об основании процесса, что было сформулировано в двух принципиальных тезисах Василия Великого, которым чуть выше было дано название «тезис нулевой точки» и «тезис целостной разделенности». Сложность заключается в том, что автор исполнил

---

<sup>1</sup> *Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Св. Василий Великий. Избранные сочинения и комментарии. СПб., 2003. С. 87.*

<sup>2</sup> Там же. С. 94.

свое произведение не как трактат, долженствующий привести читателя к однородному пониманию темы, но как своеобразное противоборство авторитетов, в которые вторгается собственно авторская позиция. Именно так обстоит дело с проблемой принципов творения, которая ставится как последовательность вопросов о взаимосоотношении и взаимосвязанности стихий-первоэлементов.

Традиционно в качестве основателя «теории стихий» называют Эмпедокла (490—430 гг. до н. э.). Единственно истинными, считал он, являются четыре вечные основания, называемые «элементами», или «корнями всех вещей»: вода, воздух, земля, огонь — качественно неизменные, способные объединяться и разъединяться между собой сущности. Здесь следует отметить, что впервые вопрос о сущностях, составляющих космос, был поставлен еще в начале VII в. до н. э. неизвестным автором в «Трактате о седмицах», исходящим больше из «мифа», чем из «логоса», где были указаны семь элементов, из которых состоит мир. Далее представители Милетской школы (в современной истории философии нет единого мнения на этот счет) предприняли попытку обнаружить в сумме субстанций (вода, апейрон, воздух и пр.) одну верховную, установить иерархию, и, наконец, Эмпедокл предлагает свое решение (4-частная структура суммативной субстанции), которое затем станет концептуальным элементом традиции и будет в дальнейшем широко применяться, переосмысленное Аристотелем, в античности и, христианизированное, в Средние века. Весьма любопытно отметить, что традиционные сведения о теории стихий, проникающие на Русь через списки «Изборника 1073 г.», «Палеи Толковой», «Диоптру» в «Шестодневе» Иоанна дополняются довольно редким в христианской литературе замечанием Севериана по поводу двойственности качеств стихий (огонь — теплота и сухость, земля — сухость и холод, вода — влага и холод, воздух — влага и теплота), которое восходит к трактату Аристотеля «О возникновении и уничтожении».

Одной из черт «христианизации» теории стихий, применяемой Иоанном экзархом в I Слове «Шестоднева» посредством Севериана Гавальского и Василия Великого (последний в точности следует тезисам Аристотеля), является непосредственное отождествление стихий с первотворениями (земля — стихия земли, водные бездны — стихия воды, воздух и огонь — стихия второго неба) и вполне очевидный отказ от античной идеи несотворенности первоэлементов. Причем в тексте будут фигурировать и точка зрения Василия Великого, сформулированная в тезисе «целостной разделенности», и мнение Севериана, согласно которому (в духе терминологии Аристотеля) Бог не создавал одновременно вещество мира и многообразие его форм, но «В первый день создал... вещество всего созданного, а в другие дни создал образы (формы) созданного»<sup>1</sup>. Ясно и четко, согласно «Категориям» Аристотеля, произ-

---

<sup>1</sup> «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского, как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 133—134.

водится разделение на сущности (качественно определенное бытие, первичные) и свойства стихий (ипостаси, вторичные). Образованный читатель «Шестоднева», таким образом, оказывался в контексте уже знакомой ему по «Изборнику 1073 г.» истории логических статей этого известного текста, которые приписывались Максиму Исповеднику и Феодору Раифскому и восходили к комментариям на «Категории» Порфирия и Аммония. Феодору принадлежит среди прочих определение сущности как «вещи самобытной, не нуждающейся для своего существования в чем-либо другом, то есть существующей в себе, а не в ином, как случайное»<sup>1</sup>.

Вопрос о составе и комбинаторике первоначального вещества становится для Иоанна одним из принципиальных. Он решается на протяжении I, II и III Слов «Шестоднева» и в многообразии точек зрения остается открытым. Так, создание «тверди», второго видимого неба (в отличие от «горнего» неба), что разделило воды изначальных бездн на небесную и земную части, предлагается понимать одновременно и в контексте антиохийской традиции (твердь как загустевший из воды лед), и в контексте каппадокийской (Григорий Нисский) — как возникшую из уплотнения огненно-водяного дыма. Кроме того, словами Севериана, библейский тезис «да будет твердь посреди воды... И создал Бог твердь» (Быт. 1: 6—7) передается так: «Он составил из жидкого естества воды твердь»<sup>2</sup>. В совокупности с такой же акцентацией на понимании водных бездн как изначального, неформившегося, включающего в себя не обособленную от первовещества землю субстрата возникает впечатление, что речь действительно идет о единой четырехчастной субстанции или даже об универсальности водной стихии-первоначала. Но, если в отношении вод и земли действительно можно говорить о самоидентичности, то в отношении двух других стихий дело обстоит сложнее. В этом случае для Иоанна существенной становится проблема эфира.

Сотворенное небо, «твердь», объемлет стихии воздуха и огня, разлитые в виде эфира в качестве смеси в надземном пространстве. Автор «Шестоднева» предпочитает предоставить существующий на эту тему перечень ответов и разбрасывает их по всему тексту: прямая цитата из трактата Аристотеля «О небе», который считал эфир особым первоэлементом, сконцентрированным в окраинной части вселенной; критика аристотелевской концепции Василием Великим, отождествлявшим стихию огня с воздушным эфиром; уточняющая идея Севериана об эфире, как свете; мнение Феодорита Киррского, в отличие от Василия и Севериана, считавшего эфир первоосновой для ангелов, то есть как предшествующего творению.

<sup>1</sup> Златоустуй: Древняя Русь X—XI вв. М., 1990. С. 253.

<sup>2</sup> III Слово «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского (Перевод Г. С. Баранкова) // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 467.

2. Сотворенный мир имеет «хорошие сущность и порядок», «красота предназначается всему созданному», — говорится в III Слове «Шестоднева». Мир тварного состоит в зависимости от мира горнего, но при этом обладает самоценностью, красота является его атрибутивным свойством, которое способствует постижению замысла творения и самого Творца. При этом неоднократно повторяется, что каждая вещь находится в своих пределах и существует согласно своим законам.

Мироустройство мыслится в Шестодневе опять-таки в сочетании положений антиохийской и каппадокийской традиций. Вслед за Василием Великим Иоанн склонен принимать аристотелевско-птоломеевскую концепцию вселенной. Во II Слове приводится перечень всех известных сторонников идеи шарообразности земли и сферического устройства вселенной; в соответствии с принципами античной небесной и земной механики объясняются передвижение светил по небосводу, течение рек, движение облаков, устанавливается значение знаков Зодиака. В том, что касается «земного» устройства, «Шестоднев» следует более точно за Северианом, который считал землю окруженной Мировым океаном, в свою очередь заключенным в окраинные земли вселенной, и они возвышаются до облаков, образуя в совокупности с твердью стены и крышу космического дома. Известны также слова Севериана из другого его произведения, согласно которым «Израиль есть закваска для всего мира».

3. Человек и человеческие качества рассматриваются в VI Слове «Шестоднева» и их понимание следует воззрениям Василия Великого. «Мы — это душа, — полагает каппадокийский автор, — и ум, поскольку мы сотворены по образу создавшего. Наше — это тело, и приобретаемые посредством него ощущения». Свойства органов чувств находятся в зависимости от преобладающего воздействия той или иной стихии. Так, например, действие зрения определяется качествами огня. В уяснении состава и способностей души Василий до определенного места следует Платону. Высшая часть души — ум — это «нечто прекрасное, в нем мы имеем то, что делает нас созданными по образу Творца». Причем производится разделение в соответствии с двойственностью природы человека — ум определяется как собственно ум по отношению к телесной составляющей и как разум по отношению к духовной. Ниже ума в душевной иерархии стоят две силы. Первая — волевая (раздражительная), сообщающая душе «силу к прекрасным делам» и по необходимости подчиненная разуму. Она производит мужество, терпение и воздержание. Вторая расценивается как деструктивная сила, но и она может стать частью «согласия» и «симметрии» душевной жизни в повиновении разуму. В этом случае возникает разумное согласие, или добродетель, которая есть путь разума и созерцания. На этой основе строится каппадокийская концепция богопознания: разум занят познанием высших истин, роль чувств ограничивается сферой материи. При этом признается ограниченная возможность богопознания посредством изучения творения.



## Философско-богословские и логические идеи в «Диалектике» Иоанна Дамаскина

Следующим крупным событием в формировании древнерусской культурно-философской среды стало рефлексивное сообщество, образованное текстом Иоанна Дамаскина (конец VII — ок. 749/753), который был широко известен под названием «Диалектика»<sup>1</sup>. Этот сложноорганизованный текст становится участником русской культуры с XIII—XIV вв. и получает широкое распространение в XV—XVIII вв. На сегодняшний день известно более 200 его списков. Древнейший (сербский) список текста датируется серединой XIV в. и был опубликован в 1969 г. исследователем Э. Байером с параллельным греческим текстом и немецким переводом. Первое прямое свидетельство полного перевода «Диалектики» на Руси относится к 1414 г. От XV в. до сегодняшнего дня дошло шесть списков книги и ясные свидетельства того, что с этого времени отдельные главы произведения преподобного Иоанна регулярно встречаются в энциклопедических сборниках. Об авторитетности творения Дамаскина свидетельствует тот факт, что оно в середине XVI в. было внесено в энциклопедический свод «Великие Минеи Четьи», составленный под руководством митрополита Московского и всея Руси Макария (1481/1482—1563).

Об Иоанне Дамаскине следует сказать, что это — последний крупный деятель эпохи греческой патристики. Ему приписываются помимо богословских трудов еще несколько текстов — «Священные параллели», «О правильном размышлении», «О Святой Троице», сочинение против иконоборцев «Три слова против порицающих иконы», а так же участие в составлении Октоиха (системы музыкального восьмигласия), 64 канонов гимнов и церковных песнопений, в связи с чем уже преподобный Феофан называл его, «по изобильности в человеке сем благодати Святого Духа, льющейся по его словам и жизни», «Златоструем».

«Диалектика», или «Философские главы» (греческий текст известен в двух редакциях — краткой и пространной<sup>2</sup>), представляет собой компилятивный трактат (68 кратких разделов) логико-философского характера, содержащий в себе сведения трех типов: 1) изложение и краткое разъяснение категориального аппарата классической метафизики аристотелевского образца (сущее, ипостась, субстанция, форма, персона, количество, качество, положение, место, время, обладание, противоположность, движение). Эта часть текста составляется Дамаскиным на основе комментариев Аммония Ермия из Александрии (вторая половина V в.), пожалуй, самого крупного комментатора Аристотеля, автора разъяснений к трактатам «Об истолковании», «Первой Анали-

<sup>1</sup> Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знаний/Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. [Б. м.], 2002.

<sup>2</sup> Гаврюшин Н. К. Премудрая святая диалектика. «Философские главы» Иоанна Дамаскина на Руси. Н. Новгород, 2003. С. 15