

Лекция 1

Древняя Русь и отвлеченная мысль

- Проблема датировки возникновения русской философии
- Византийское наследие и древнерусская культура (к вопросу о характере древнерусской образованности)
- Характер древнерусской религиозности
- Древнерусская духовность и идеал «благообразия»



Мысленная нераскрытость древнерусского духа есть следствие и выражение внутренних трудностей или «апорий». Это был подлинный кризис культуры, кризис Византийской культуры в русском духе.

Г. Флоровский¹

Первое, на что обращает внимание человек, впервые обратившийся к изучению истории отечественной философии, — это время ее возникновения. Обычно появление философской мысли в России датируется двадцатыми-тридцатыми годами XIX-го века, хотя некоторые историки отечественной мысли полагают, что о русской философии можно говорить уже с восемнадцатого столетия. Думаю, не будет ошибкой, если вслед за В. В. Зеньковским, мы назовем XVIII век веком предфилософским, то есть будем рассматривать его как период активного формирования экзистенциальных и культурных предпосылок самостоятельного философского мышления (в XVIII-м столетии отечественная философская мысль остается еще подражательной, ученической). Такое «запаздывание» России в ее философском развитии не может не вызывать удивления, если мы сравним сроки ее философского пробуждения с многовековой «историей европейской мысли». На юге, западе и востоке Европы традиция философско-теоретического мышления никогда не прерывалась: ни в период крушения Западной Римской империи, ни в «темные века» раннего средневековья, ни в эпоху расцвета средневековой цивилизации католического Запада и православного Востока (Византия)... И если русское государство и русская письменная (литературная) традиция ведут отсчет своей истории примерно с X-го века, то почему в ней отсутствует философская составляющая?

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 2.

Хронологическая «запоздалость» отечественной философско-теоретической мысли должна быть понята, осмыслена как сама по себе, так и с точки зрения *того воздействия, которое она оказала на развитие русской философии XIX—XX веков.*

Своеобразие русской мысли XIX—XX-го веков, ее особое место в европейской философской жизни в эти два столетия во многом определяется тем обстоятельством, что отечественная философия возникла на «водоразделе» ценностей гуманистической культуры Нового времени и установок сознания, характерных для древнерусской (религиозно-мифологической) культуры, продолжавшей оказывать существенное воздействие на сознание русской интеллигенции в XVIII—XX столетиях. Древнерусское сознание стало той основой, которая подспудно, «нечувствительно» для творцов новой русской культуры определяла тематический горизонт их мышления и способ постановки и решения философских вопросов. Приступая к изучению отечественной философии, было бы полезно сначала выяснить, *в чем именно состояли исходные принципы древнерусской культуры, а затем проследить, как эти принципы, «уйдя в тень» (в подсознание, в область языковых предрассудков), продолжали определять тематическое «что» и методологическое «как» философского мышления.*

Исследование культурного своеобразия Киевской и Московской Руси не должно оставаться только прологом к изложению «собственно философского» периода русской истории. Его результаты должны стать ариадниной нитью в изучении философского наследия XIX и XX столетий. Без учета базовых принципов древнерусского сознания едва ли можно понять своеобразие русской философской мысли как феномена, возникшего в результате длительного взаимодействия интуиций древнерусского сознания и философских идей Нового времени.

Какими же путями установки древнерусского сознания воздействовали на мышление европейски образованного русского человека в XVIII—XIX веках? Таких путей было несколько. Назовем лишь некоторых «хранителей» традиционных, древнерусских в своей основе представлений: здесь можно упомянуть и православную церковь, и поместный, усадебный быт, и, наконец, русский язык и его «семантические фильтры».

Если каждый язык — это целый семантический универсум, то усвоение родного языка не могло не накладывать отпечатка на то, как «русский европеец» воспринимал окружающий его мир, что он видел в мире и чего не замечал, что представлялось ему важным и что — несущественным. Конечно, и язык меняется, трансформируется в процессе исторического развития народа, но все же язык — система консервативная, инерционная. И в XVIII, и в XIX веках русская речь хотя и трансформировалась под воздействием эпохальных перемен в отечественной культуре, но все же продолжала нести в себе духовную традицию, которая в сознании образованной части русского общества в этот период вытеснялась новой, западно-европейской культурой. Имея в виду важность языкового фактора в понимании своеобразия русской культуры XIX—XX веков и, что имеет для нас первостепенное значение, русской философской мысли, мы будем обращать внимание читателя на семантические предрассудки русского языка как на «языковой фон» формирования тематического поля и стилистических особенностей отечественного любомудрия.

Проблема датировки возникновения русской философии

История русской философии включает в себя несколько периодов:

1. *Дофилософский* период (история древнерусской мысли).
2. *Предфилософский* период: философское ученичество (русская философия XVIII — нач. XIX века).
3. *Философский* период (русская философия со второй четверти XIX века).

Философский период русской истории насчитывает уже почти двести лет и может быть, в свою очередь, условно разделен на два этапа:

- 1) осознание философствования как насущной задачи жизни русского общества и первые попытки выработки принципов «русской философии» (20-е — нач. 50-х годов XIX века);
- 2) реализация философского проекта (примерно со второй половины XIX века).

Большинство историков отечественной философской мысли относят возникновение русской философии пример-

но ко второй четверти девятнадцатого столетия. В то же время в отечественной историко-философской науке существует и другая позиция, в соответствии с которой «возникновение» русской философской мысли отодвигается ко времени крещения Руси, то есть к X—XI векам².

Однако с этой датировкой, даже если включать в историю философской мысли такие «пограничные» для нее феномены, как «патристика» и «схоластика», согласиться трудно. Причина несогласия проста: в древнерусской культуре отсутствовал интерес к отвлеченно-теоретическому мышлению и, как следствие, произведения, которые можно было бы соотнести с теологическими трактатами латинского Запада или греческого Востока.

Данному утверждению не противоречит тот факт, что в корпусе переведенных на церковнославянский язык сочинений отцов восточной церкви мы находим несколько важных для средневековой философской мысли произведений: «Диалектику» **Иоанна Дамаскина**, «Шестоднев» **Иоанна Экзарха**, корпус текстов **Дионисия Ареопагита** (был переведен в 1371 году на Афоне сербским иноком Исайей), «Диоп-

² Впрочем, эта точка зрения, разделяемая рядом известных историков (В. С. Горский, М. Н. Громов, Н. С. Козлов, В. В. Мильков, А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц, Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов и др.), была самым первым (в историографии истории русской философии) решением вопроса о времени возникновения отечественной философии. Сходную позицию высказал в 1840 году первый историк отечественной философии архимандрит Гавриил, посвятивший ей шестую часть своей «Истории философии». Архимандрит Гавриил включал в историю отечественной мысли как сочинения духовно-академической и университетской профессуры восемнадцатого-девятнадцатого веков, так и произведения древнерусской литературы. При этом архимандрит Гавриил исходил из того, что каждый народ «имеет... свою философию». Такая позиция позволяла без труда обнаружить философские идеи в литературе Древней Руси. Тезис об универсальности философского сознания естественным образом соединяется у архимандрита Гавриила с разведением философии и теоретического мышления: философия не есть что-то непременно наукообразное, она может быть «рассеяна в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии» (Гавриил (Воскресенский). История философии. Ч. 6. Казань, 1840. С. 1 // Цит. по: Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X—XVII веков: Учеб. пособие. М., 1990. С. 6).

тру» Филлипа Пустынника... Во-первых, мы здесь имеем дело не с философской (теологической) *литературой*, а с единичными текстами, во-вторых, переводы этих сочинений были сделаны южными славянами. В-третьих, и это самое существенное, хотя мы и находим в составе древнерусской литературы несколько важных для средневековой философско-теологической мысли текстов, но нам не удается обнаружить следов их обсуждения и комментирования русскими книжниками: тексты, относимые к «спекулятивному богословию», на Руси *почитались*, но не *читались* или читались не слишком активно и внимательно. Во всяком случае, эти теологические трактаты не стали здесь стимулом для самостоятельного богословского творчества³. Для русских людей тексты Иоанна Дамаскина или Дионисия Ареопагита были своего рода *иконами* христианского любомудрия, в которые верили как в сокровище премудрости, но чье содержание оставалось темным даже для самых начитанных русских книжников.

Что касается философских идей «внешних философов», то они были знакомы русскому книжнику лишь в афоризмах, выдержках и неполных пересказах из вторых и третьих рук (через такие сборники, как «*Изборник 1073 года*»⁴, «*Пчела*», «*Палей толковая*», через многочисленные «*Азбуковники*»⁵). В целом же об античной философии в Древней Руси знали понаслышке и относились к ней без особого пиетета.

³ Древнерусская богословская мысль не была теоретической, «спекулятивной». Сочинения русских богословов были посвящены не теоретическим, а практическим вопросам религиозной жизни. К богословским сочинениям, связанным с насущными проблемами церковной жизни (борьба с ересями, внутрицерковные разногласия), можно отнести сочинения Илариона, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского, Аввакума Петрова и некоторых других древнерусских писателей.

⁴ В этом знаменитом сборнике, попавшем на Русь из Болгарии, излагалось аристотелевское учение о категориях, анализировались такие понятия, как «форма», «естество», «противоречие», «материя» и т. д.

⁵ Все эти сборники, дававшие некоторые сведения об античной философской мысли и ее понятиях, появились на Руси еще в домонгольскую эпоху и были широко распространены в многочисленных копиях вплоть до конца XVII-го века.

Недаром же русские люди переделали полную почтительности и уважения к греческой мудрости «афиней» (с Афинами в средние века связывалось представление о «внешней мудрости» Платона и Аристотеля) в озорную «ахиною», на что в свое время обратил внимание А. Панченко⁶.

Как же объяснить то обстоятельство, что некоторые историки русской мысли относят возникновение отечественной философии к X–XI-му векам? Такая ранняя датировка имеет в своей основе *расширительное понимание самого феномена философствования*. Авторы, придерживающиеся указанной позиции, по сути отождествляют философию с *мировоззрением*, то есть с представлениями человека о добре и зле, о возникновении мира, о справедливости и несправедливости, об истине и лжи и т. д.⁷. Принятие такого подхода к пониманию философии, если его проводить последовательно, привело бы нас к ликвидации истории философии как дисциплины, имеющей своим предметом определенный, исторически и культурно локализованный феномен философствования. Ростки так понятого философского мышления (при таком понимании философии) мы легко обнаружим у всех народов и в любую эпоху. Проблема в том, что в этом случае нам не удастся отличить историка философии от историка

⁶ Панченко А. О специфике славянской цивилизации // Знания. 1992. № 9. С. 205.

⁷ Так, М. Н. Громов и Н. С. Козлов предлагают рассматривать философию как особую форму духовного освоения действительности, понимая эту ее «особость» весьма широко. Философия как особая форма освоения мира включает в себя, по их мнению, «не только... понятийно-логическое осмысление действительности», но и еще многое другое. Речь по сути дела идет о том, чтобы рассматривать в качестве предмета философии то, что считали «философией» сами средневековые авторы, когда философия понималась «и как умение выражать в художественно-пластической форме наиболее важные для человека проблемы его существования; и как практическое служение идеалу; и как совокупность теоретического и практического знания; и как жизнестроительное учение; и как всеохватывающая мудрость, высшее целостное содержание всей совокупности знаний о мире и человеке». Отсюда эти авторы делают вывод о том, что «философия была делом не узкого круга профессионалов, а всего народа», выразившимся «во всем объеме богатейшего древнерусского наследия» (Громов М. Н., Козлов Н. С. Указ. соч. С. 38).

культуры, этнографа, антрополога, искусствоведа... Все народы имели ту или иную мифологию и, следовательно, определенное представление о мире, но это еще не значит, что у всех народов мы можем найти такие институты, как, например, «философия» или «наука». *Европейская философия — специфический и уникальный феномен, возникший в античной Греции и доживший до настоящего времени*. Вряд ли целесообразно настаивать на таком понимании философии, которое лишило бы ее определенности и позволило бы числить в философах любого писателя, публициста или проповедника.

Византийское наследие и древнерусская культура

(к вопросу о характере древнерусской образованности)

Из чего же происходит столь затянувшееся равнодушие русских людей к отвлеченному, философско-теоретическому мышлению? Для этого нам потребуется напомнить о том, как возникла философия и какое место она занимала в средневековой европейской культуре.

Как известно, философия первоначально явила себя на обломках древнегреческой мифологии как попытка лично, усилием собственной мысли понять ставший вдруг непонятным мир, восстановить утраченное им единство, цельность,

Стремление судить о культуре, исходя из ее самосознания, представляется законным и плодотворным подходом при исследовании феноменов далекого прошлого. К примеру, феномена средневековой русской культуры и ее представлений о философии. Однако если мы изучаем историю русской философии как явление, которое *включается нами в историю европейской философской мысли*, то в этом случае мы не вправе просто следовать за многочисленными и нередко противоречащими друг другу определениями философии, которые дают ей древнерусские авторы. Если мы хотим рассматривать русскую мысль в большом европейском философском контексте (философия от античности до наших дней), то мы уже не можем исходить в описании русской философии из того, что сами русские книжники определяли как «философию». В этом случае мы должны понимать философию как нечто *особенное* по своему предмету и методу, как феномен, отличный от других форм духовной деятельности человека.

найти его Истину. Но что, собственно, значит «лично» и «заново» понять мир и свое бытие в нем? Это значит — сознательно, на свой страх и риск поставить **вопросы** о бытии сущего, о разуме, о человеке и попытаться самостоятельно ответить на них. Однако рациональное, дискурсивное мышление, которое стремится быть последовательным, непротиворечивым и доказательным, не дается человеку само собой, «от рождения». Древние греки на определенном этапе своей истории стали нуждаться в философии, но философии не было бы, если бы в пространстве философского вопрошания не развивалась определенная *«интеллектуальная техника»*. Техника философского мышления не могла бы сформироваться без традиции рационального решения бытовых и государственно-политических вопросов в условиях древнегреческого полиса. Демократическая форма общественного и государственного устройства, предполагавшая свободное состязание между гражданами полиса (от соревнований в беге и борьбе до судебных и артистических состязаний), способствовала развитию начал *личной инициативы и рационального мышления*. Умение самостоятельно рассуждать, аргументированно защищать свою позицию в присутствии «других» и перед «другими», то есть перед теми, кто уполномочен законом выносить решения по судебным или государственным делам, способствовало выработке рациональной техники размышления над философскими вопросами. Таким образом, *кризис мифологического сознания, переживавшийся греками в VII—VI веках до Р.Х. и техника рационального мышления, востребованная судебным-правовым и государственным устройством полиса, создали благоприятные условия для возникновения философии*.

В средние века место философии в духовной жизни европейца существенно изменилось. Христианство сдвинуло доминанту его внутренней жизни с теории как своего рода духовной практики (как умозрения и рассуждения, приближающего человека к Единому, Благу, Богу) к вере, молитве, к религиозному подвижничеству, к утверждению христианской нравственности... Религия Откровения не может обойтись без слова-логоса, но вполне может обойтись без философии. Однако в силу того, что исторически христианство распространилось на территориях, где господствовала антич-

ная культурная традиция, христианские проповедники постоянно сталкивались здесь с философами (стоиками, неоплатониками, гностиками), а нередко и сами были людьми, прошедшими серьезную школу философско-теоретического мышления. Так складывались предпосылки возникновения христианской теологии как соединения христианской веры в Бога и его Откровения с античными способами поиска Истины и ее выражения на языке отвлеченно-теоретической мысли. Ранней христианской Церкви необходимо было защитить Откровение от нападков на него языческих философов. Еще важнее было отстоять Церковную веру от еретических, с точки зрения ортодоксии, толкований христианского вероучения (гностики, манихеи, монофизиты, монофелиты и др.), которые не замедлили появиться в среде, веками культивировавшей рационально-философский подход к миру. Так возникла, в форме патристики и схоластики, *христианская философия (богословие, теология), соединившая в себе веру в Святую Троицу с философским разумом античности*.

Позднеантичная цивилизация с ее риторической, философской, филологической, эстетической и правовой культурой легла в основу образованности средневековой Европы как на ее Востоке (Византия), так и на Западе (варварские королевства германцев). Теологическое мышление, унаследовавшее интеллектуальную технику античной философии и некоторые из ее проблем, ввело философскую традицию древнего мира в религиозную культуру средних веков.

В каких же областях древнерусской культуры влияние продолжавшей в Средние века позднеантичную традицию Византии было наиболее заметным, определяющим? На первое место здесь следует поставить все то, что касается *религиозной жизни* в стране, попавшей в орбиту влияния православной церкви. Византийское влияние четко прослеживается в таких областях, как *строительство храмов и форма богослужения, письменность и книга, иконопись и стиль монашеского подвижничества, церковное пение и литературное творчество*. Здесь русские люди не только восприняли византийскую традицию, но и *творчески продолжили ее*, принося в нее нечто новое, самобытное, связанное с национальными особенностями восточнославянского мира. Стоит отметить и **влияние Византии** на представления русских лю-

дей о христианском государстве, о царской власти и о том, как должны строиться отношения государства и Церкви. **Православная вера и величие имперской государственности — вот тот свет, которым осветилась русская жизнь с юга, из Византийских пределов.**

Отношение к позднеантичной образованности восточных славян, принявших христианскую веру от Византии, оказалось во многом отличным от того, которое мы находим в варварских королевствах, возникших на развалинах Западной римской империи. Если германцы унаследовали, среди прочего, и богословско-теологическую традицию латинского Запада, то восточные славяне, построившие свое государство на территориях, где позднеантичное население отсутствовало (Киевская Русь), остались не восприимчивы к теологическому аспекту восточнохристианской цивилизации. Византийская культура в ее философской, научной и литературно-художественной составляющей (наука, философия, римское право, лирическая поэзия, византийский роман и др.) не оказала на культуру Древней Руси сколько-нибудь заметного влияния. **Каковы же причины такой невосприимчивости к рационально-философской традиции античного мира** в Киевской, а позднее и в Московской Руси?

1. Если на Западе взаимодействие культур происходило, так сказать, на «молекулярном уровне», на уровне личных, бытовых контактов завоевателей и завоеванных (причем культурное влияние позднеантичного населения на варваров началось еще задолго до окончательного падения Рима), то в Киевской Руси контакт с культурой Византии был непрямым, а освоение греческого наследия — выборочным. Св. Владимир приобщил Русь к христианской вере и богатой византийской культуре, однако влияние Византии на жизнь русского общества не было столь всесторонним, каким было влияние латинской цивилизации на жизнь «романо-германского» Запада. Одной из самых существенных причин неполноты приобщения Руси к культурному наследию восточнохристианской цивилизации явилась *слабость бытовых и родственных связей «ромеев» с восточными славянами*. Прямые, личные контакты варваров-славян с наследниками Рима и Афин имели место в форме торговых связей, ремесленного ученичества, паломничества по святым местам и т. п.; но

русские люди никогда не жили бок о бок с византийцами... Развитию более тесных личных контактов с греками мешала *распространенная удаленность Византии от Руси, редкость среди русских людей тех, кто свободно владел бы устной и, тем более, письменной греческой речью, а также постепенно нараставшее в Русской Церкви стремление к обособлению от Константинополя*, к утверждению собственной церковно-политической самостоятельности (автокефалии).

2. Можно согласиться и с теми историками, которые связывают оторванность древнерусской культуры от традиции античной образованности с *кирилло-мефодиевским* наследием. Письменность на понятном, родном языке, полученная от св. первоучителей словенских Кирилла и Мефодия, дала славянам громадные литературно-языковые преимущества по сравнению с романо-германским миром, но славянская азбука имела и негативные последствия: письменность на славянском языке способствовала замыканию славянской литературной традиции в сравнительно узкий круг культур, воспринявших грамоту от Кирилла и Мефодия. Связь литературных традиций этих народов с византийской литературой могла в этом случае осуществляться только посредством перевода тех или иных памятников с греческого на старославянский (южно-славянский в своей основе)⁸. Киевская, а потом и Московская Русь оказались оторваны не только

⁸ О роковой «двусмысленности» книжной культуры на славянском языке, пожалуй, лучше всех писал Г. П. Федотов: «Великолепный Киев XI—XII веков, восхищавший иноземцев своим блеском и нас изумляющий остатками былой красоты, — Киев создавался на византийской почве. <...> Но за расцветом религиозной и материальной культуры нельзя проглядеть основного ущерба: научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует. Переводы, наводнившие древнерусскую письменность, конечно, произвели отбор самонужнейшего, практически ценного: проповеди, жития святых, аскетика. Даже богословская мысль древней Церкви осталась почти чуждой Руси. Что же говорить о Греции языческой? На Западе, в самые темные века его (VI—VIII), монахи читали Вергилия, чтобы найти ключ к священному языку Церкви, читали римских историков, чтобы на них выработать свой стиль. Стоило лишь овладеть этим чудесным ключом — латынью, чтобы им отворились все двери. В брожении языческих и христианских элементов складывалась могучая средневековая культура — задолго до Возрождения.

от источников античной и восточно-христианской философии и — шире — образованности, но также и от *такого важного канала освоения навыков рационального мышления, как изучение языка. Изучение греческого языка могло стать мостом к усвоению византийской интеллектуальной традиции*, поскольку обучающийся языку оказался бы вынужден освоить в каком-то объеме и грамматику, и диалектику (дававшую знание формальной логики), и риторику, которые дали бы русскому человеку интеллектуальный ключ, посредством которого он мог бы открыть для себя богословско-теологические творения отцов Церкви, переработавших на новых основаниях идеи античной философии.

На Западе все примерно так и происходило. Латынь (ставшая уже в раннее средневековье мертвым языком) как язык веры и богослужения, как язык государства и права *не могла не изучаться* теми, кто имел отношение к Церкви и государственному управлению. Через изучение латинского языка вчерашние варвары получали доступ не только к книжным хранилищам, но и навыки, позволявшие им осваивать их содержимое, прививали вкус к познанию, учению, к критическому анализу собственного мышления, делали мир ан-

И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться к истокам эллинского духа и получить как дар („а прочее приложится“) научную традицию древности. Провидение судило иначе. Мы получили в дар одну книгу, величайшую из книг, без труда и заслуги, открытую всем. Но зато эта книга должна была остаться единственной. В грязном и бедном Париже XII века гремели битвы схоластов, родился университет — в „золотом“ Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, — ничего, кроме подвига Печерских иноков, слагавших летописи и патерики. Правда, такой летописи не знал Запад, да, может быть, и таких патериков тоже» (Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: В 2 т. СПб., 1991. Т. 1. С. 73—74).

Нельзя не признать важности языкового отделения молодой христианской культуры от материнской культуры Византии, хотя и нельзя свести только к этому факту русской истории многовековое безразличие или даже враждебность русских людей по отношению к теологической (шире — теоретической) мысли «в отвлеченных понятиях». Это лишь одно из ряда обстоятельств, обусловивших невосприимчивость древнерусской культуры к рациональной традиции, культивировавшейся в Византии и на Западе.

тичной образованности чем-то «своим», «знакомым», «вошедшим в житейский обиход» элиты средневекового общества.

Что касается Руси, то поскольку там отсутствовали внешние стимулы к изучению языков античной культуры, то не было и нужды изучать грамматику и риторику, что по сути дела снимало с повестки дня проблему устройства систематического («школьного») образования. До второй половины семнадцатого века мы встречаем упоминания лишь о так называемых «училищах», где изучали грамоту, арифметику и церковное пение. Дальнейшее образование грамотный человек получал самостоятельно, обращаясь к чтению рукописных и (с XVI-го века) печатных книг. Чаще всего образованным, начитанным человеком («начетчиком») был монах, представитель церковной иерархии или государственный деятель. (Наиболее богатые книжные хранилища находились при монастырях, соборных церквях или княжеских дворцах). *Традиция рационального мышления*, логически связного рассуждения и на католическом Западе, и на православном Востоке передавалась во многом именно *через школу*. Система образования, сложившаяся еще в поздней античности, никогда не исчезала ни на Западе, ни на Востоке. На Западе даже в темные века действовало несколько крупных школ, дававших общее и специальное (медицинское, юридическое) образование. К одиннадцатому веку относится упоминание об университете в Болонье. В 1257 году в Париже открылся колледж Сорбонна, а в XIII—XV веках сеть университетов покрыла собой всю католическую Европу. Что касается Византии, то там высшая школа, тесно связанная с нуждами централизованного Византийского государства и православной Церкви, не давала, в отличие от европейского университета, богословского образования (его получали в монастырях), а была сконцентрирована на передаче того объема светских по своему характеру знаний, без которого в Византии трудно было подняться по служебной лестнице.

Ни в Киевской, ни в Московской Руси *не сложилось механизма, который мог бы транслировать начала античной образованности в ее научно-философской составляющей* в жизнь древнерусского общества. На землях восточных славян не было мест, населенных носителями позднеантичной культуры, но не было также и потребности в обучении греческому

языку и в усвоении византийской научно-рациональной и философской традиции. Государство и Церковь нуждались в *грамотных* людях, и таких людей Древняя Русь имела в большем количестве, чем латинский Запад, но ни Церковь, ни государство (проводники культуры и образованности в X–XVI веках) не испытывали нужды в людях, освоивших афинскую премудрость. Более того, чем дальше от времен крещения Руси, от блестящего расцвета древнерусской культуры в домонгольскую эпоху, тем больше образованные (знающие языки, приобщившиеся к «внешним» наукам и искусствам) люди делались в глазах церковных и светских властей источником беспокойства и опасения, как бы их знания не стали соблазном для «простецов».

Наиболее яркий пример — злоключения **Максима Грека**, который, попав на Русь, уже никогда не смог ее покинуть. И здесь важен не сам по себе факт конфликта Максима с церковными и государственными властями, но то обстоятельство, что этот конфликт был во многом предопределен инородностью фигуры Максима Грека той культурной среде, в которой он оказался. Максим самим своим присутствием в Москве вызывал «смуту», а потому и его преследование, и «удаление» из чужеродной ему среды представляется вполне закономерным⁹.

Только в XVII-м веке начинаются попытки создания школ с «правильным» обучением, ориентированным на иноземные образцы (в 1681 году — Типографская школа, в 1687 — Славяно-греко-латинская академия под руководством братьев Лихудов). Но систематическое образование как социальный

⁹ Максим Грек (в миру Михаил Триволис) (ок. 1475—1555) был выдающимся (европейского масштаба) филологом, переводчиком, публицистом, богословом. Юность он провел в Италии, где сблизился со многими видными гуманистами. Под влиянием Дж. Савонаролы пережил нравственный переворот. Вернувшись в Грецию, Максим около 1507 года постригается в монахи на Афоне. В 1518 г. по приглашению Василия Ивановича приехал в русское государство для осуществления переводческой работы (людей, знающих греческий язык, в Москве тогда не было). Но, сблизившись с церковной оппозицией, Максим оказался вовлечен в политические интриги и был осужден на соборах 1525 и 1531 годов, проведя несколько десятков лет в монастырском заточении.

институт в таких его формах, как семинария, духовная академия, гимназия, университет, в России формируется лишь в восемнадцатом столетии.

3. Еще одним фактором, затруднявшим восприятие Киевской Русью античной образованности «от греков», была *духовно-политическая установка молодых славянских государств*, стремившихся к церковному и государственному самоутверждению в борьбе с Византией, от которой зависели (в культурном отношении) все югославянские и восточнославянские народы. Известно, что большую часть переводов с греческого на славянский язык крещеная Владимиром Русь первоначально получила не от греков, а от южных славян, и в первую очередь — от болгар. Болгария периода Первого Болгарского царства уже пережила к тому времени свой политический и культурный расцвет под властью царя Симеона. Известно, что Симеон, получивший блестящее образование в Константинополе (высшая Магнавская школа), всю жизнь воевал с Византией и мечтал о создании болгаро-византийского царства. Суть «культурной политики» Симеона можно свети к попытке утвердить духовное превосходство православной веры болгар над православием греков: Симеон стремился к унижению соперников-византийцев, пребывающих как бы в состоянии «культурной шизофрении», духовного раздвоения между языческим Римом и православной верой, и демонстрировал чистоту веры болгар. Эта политика определила избирательность в переводческой работе болгарских книжников и во многом задала систему православно-славянских ценностей, которые в одном, но очень существенном моменте отличались от комплекса ценностей, которыми жил Константинополь. «После некоторых колебаний болгарские книжники наложили запрет на античный раздел заимствуемой византийской культуры. Между тем он был очень весом и лежал в основе школьного образования, тривиума и квадриуума... Школьный курс венчала философия, которую преподавали по Аристотелю. Зато богословие не изучали вообще — место ему было определено внутри монастырских стен. Именно монастырская культура была усвоена, а эллинская мудрость отождествлена с эллинской «прелестью», соблазном и обманом язычества. <...> Русь переняла

эту систему ориентиров и сохраняла ее вплоть до образования Московского государства»¹⁰. И если можно сомневаться в том, что киевские князья проводили некую последовательную «политику» по отбору текстов из сокровищницы византийской литературы, то трудно сомневаться в том, что характер текстов, с которыми познакомились русские люди в первые века своей новой, христианской истории, повлиял на складывание основ древнерусской литературной традиции, на ее жанровую структуру.

Таким образом, когда мы говорим о древнерусской книжности, нам приходится одновременно утверждать и ее богатство, и ее бедность. Древнерусская литература очень богата и в количественном, и в качественном отношении в том, что касается текстов (переводных и оригинальных) *на родном языке* (национальные литературы на Западе начинают развиваться только с эпохи Возрождения), но при этом ее жанровая структура беднее, чем в латинской и греческой литературе эпохи средневековья. **Вплоть до начала петровских преобразований среди литературных памятников доминируют произведения, так или иначе связанные с религиозной жизнью** (Священное Писание и Священное Предание, агиография, монастырские уставы и аскетические наставления, церковно-учительская литература, нравоучительные повести), **и произведения, чья жанровая форма определялась нуждами государства** (летописные своды, судебники, царские указы, публицистика). В X–XVII веках Древняя Русь была великой литературной державой, но она прошла мимо философской традиции античного мира. Это наложило свой отпечаток на характер древнерусской культуры, а также на тематический горизонт и способ философствования русских мыслителей девятнадцатого столетия.

¹⁰ Эта точка зрения, высказанная Д. М. Булавиным и поддержанная А. Панченко, хотя и не может объяснить интересующий нас феномен «афилософского» характера древнерусской культуры, но заслуживает нашего внимания как указание на один из факторов его формирования. Подробнее см.: *Панченко А.* Указ. соч. С. 204–205.

Ц И Т А Т А

«...Альманашики, и звездочетцы, и вси зодейщики познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленими, уподоблятися Богу своею мудростию начинающее... ..Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Гален: вси сии мудри быша и во ад угодиша, достигоша с сатаню разумом своим небесных твердей... и тою мудростию своею уподобляхуся Богу, мнящеся вся знати. <...> Все христиане от апостол и отец святых научени быша смирению, и кротости, и любви нелицемерной; с верою непорочною, и постом, и со смиренною мудростию, живущее в трезвости, достигают не мудрости внешняя, — подразумевати и луннаго течения, — но на самое небо восходят смирением ко престолу царя славы, и со ангелы сподоблятися славити Бога; души их во благих водворяются, а телеса их на земли нетленни быша и есть».

Аввакум Петров. О внешней мудрости // *Красноречие Древней Руси.* М., 1987. С. 340.

«Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующее, поживите. Понеже ритор и философ не может быть христианин. <...> Аз есмь ни ритор, ни философ, дидакалства и логофетства неискусен, простец человек и зело исполнен неведения».

Аввакум Петров. Что есть тайна христианская и как жить в вере Христова // Там же. С. 347.

«Монах и книжник Древней Руси был очень близок к народу — но, пожалуй, чересчур близок. Между ними не образовалось того напряжения, которое дается расстоянием и которое одно только способно вызвать движение культуры. Снисхождению учителя должна отвечать энергия восхождения — ученика. Идеал культуры должен быть высок, труден, чтобы разбудить и напрячь все духовные силы. Это как движение жидкости по трубам: его напор зависит от разницы уровней. Только тогда достигается непрерывное восхождение, накопление ценностей, когда, по слову Данте: «Tutti tirati sone tutti tirapu» — «Все влекутся, и все влекут».

Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // *Федотов Г. П.* Указ. соч. Т. 1. С. 75.

Характер древнерусской религиозности

По причине отсутствия на Руси социального слоя, который владел бы культурой рационального мышления и был бы причастен к научной и философской традиции античного мира, христианство здесь оказалось гораздо более «однородным» или, иначе говоря, демократичным, народным, чем это имело место в Западной Европе или Византии, где разрыв между сознанием «простеца» и сознанием человека, принадлежавшего к церковной иерархии, к ученому монашеству и верхушке правящего слоя, был очень велик. На Руси христианская вера была воспринята народом в момент, когда в его сознании господствовали мифологические и магические представления о мире и действующих в нем силах. Для такого архаического сознания смысл христианского вероучения во многом оставался недоступным. Приняв христианское вероучение как уже сложившийся комплекс догматических определений, древнерусский человек не испытывал потребности в мудрствовании над догматом. Восточные славяне, жившие в мире, «полном богов», сравнительно легко приняли в свой пантеон нового бога (богов), тем более, что его почитание насаждалось великим князем. Однако легкость и быстрота утверждения христианства имела своей обратной стороной длительный период двоеверия, сначала явного (примерно до XII—XIII века), а затем — скрытого. Дело, однако, не в том, что в народной вере мы обнаруживаем множество следов языческого прошлого (такие следы мы легко найдем и на Западе, и в Византии), а в том, что они обнаруживаются в сознании не только мирян, но и духовенства. На Руси христианство оказывало преобразующее воздействие на сознание людей не через рассуждение о предмете веры, а через Библейское и Евангельское слово и иконописный образ, через образы житейной литературы и богослужения, через христианский обряд, через приобщение к принципам христианской этики... *Образы* Христа, Богородицы, апостолов, христианских святых прочно вошли в сознание русских людей и способствовали внедрению новых для восточных славян христианских представлений о добре и зле, о Боге и человеке.

Христианизация восточных славян происходила через притчу и образ, через молитвенное слово и литургию, через сложный комплекс христианских таинств и обрядов. Что касается догматического учения Церкви, то представление о нем «простецов» оставалось довольно нечетким, а для книжных и церковных людей христианская доктрина не была предметом заинтересованного обсуждения, разъяснения и комментирования. Если в Константинополе и Риме за точное понимание догматического учения Церкви отвечал теолог, то на Руси такой фигуры не было. Отсутствие богословско-философской традиции было связано еще и с тем обстоятельством, что Русская Церковь не испытывала *практической нужды* в богословском размышлении, критике и анализе: на Руси не было сколько-нибудь массовых еретических движений, которые всерьез угрожали бы ее духовному единству¹¹.

К моменту принятия христианства Владимиром I догматические споры уже миновали и русские люди оказались в ситуации, когда они могли воспользоваться откровенно убогими определениями Вселенских соборов, догматами (Никео-Цареградский Символ веры). Вся энергия религиозной жизни новообращенного народа оказалась сконцентрирована на том, что можно назвать «практическим», а не «логическим» (не теологическим) христианством. Православная вера, распространяясь в среде, где господствовали магические представления о мире, не находившие себе противовеса в форме развитого теологического сознания с его стремлением к рациональному истолкованию Истины, неизбежно начинала тяготеть к абсолютизации внешних форм богослужения, обрядности, к выдвиганию на первый план этического, аскетического и литургического начал в жизни христианина. Поэтому, когда мы говорим о специфике древнерусской религиозности, то речь должна идти о выявлении

¹¹ Ереси стригольников (Новгородско-Псковская ересь второй пол. XIV-го — нач. XV-го века) и жидовствующих (Новгородско-Московская ересь конца XV-го — нач. XVI-го в.) оставались локальными и кратковременными феноменами, если сравнивать их с еретическими движениями павликиан, катаров, вальденсов, лоллардов, таборитов и др.

тех особенных характеристик православной веры, которые она приобретает в ситуации отсутствия рационально-философского, связанного с античной образованностью компонента, который в процессе догматического строительства прочно вошел в церковную жизнь и на Западе, и на Востоке христианского мира. Именно *отсутствие теологического (христианско-эллинского) «элемента» в религиозной жизни отличает древнерусскую культуру и от византийской, и от латинской культур.*

В Древней Руси христианство приняло, с одной стороны, форму мистическо-аскетического и литургического христианства (с центральным для богослужения таинством евхаристии), а с другой — мифологического (народного) христианства. Чувствительность к мистическому ядру христианства отличала ортодоксальную веру клира и монашествующих от христианской мифологии (тесно связанной с абсолютизацией обрядовой стороны в христианском быте), господствовавшей в представлениях народных масс. В истории древнерусской религиозной культуры мы находим явные и неявные проявления конфликта *мифологического христианства с христианством мистико-аскетическим и этическим.* Однако этот конфликт протекал в «стертых формах». Он не был в полной мере осознан как раз в силу того, что христианство не приобрело на Руси формы *философского, теологического христианства.* Молитва, церковный культ, исполнение евангельских заповедей, исповедь и покаяние, аскетический подвиг и храмостроительство, Библейское Слово и чередование постов и праздников — вот чем жил древнерусский человек в ситуации несостоявшегося «воцерковления» свободных эллинских искусств. Конечно, перечисленные выше формы религиозной жизни имели место и в католической Европе, и в православной Византии, но там рядом с ними существовала прочная традиция спекулятивного богословия с его рафинированной логической культурой и широким использованием достижений античной философской (прежде всего перипатетической и платонической) традиции.

Средневековая «философия» и двуполярность теологии. Отмечая значимость дискурсивного момента в средневековой теологии, не следует забывать, что теология при этом ни в коем случае не может быть сведена только к дискурсивно-логическому, спекулятивному постижению Бога, мира и человека. Средневековая теология была противоречивым образованием: от теолога требовалась не только способность глубоко и последовательно мыслить, но и быть «другом Божьим», чья личная святость являлась бы порукой его личного проникновения в «тайну» Бога. «Идея теологии в принципе двуполярна, ибо предполагает как сверхрациональное откровение, так и рационалистический анализ этого откровения. Это выражено уже в термине «теология», первый элемент которого, по словам современного теолога Тиллиха, «есть teos, Бог, нечто о Себе сообщающий, стихия откровения; второй элемент есть logos, разумное слово о том, что сообщает Бог в своем Сообщении...» При этом для всех трех упомянутых религий [иудаизм, христианство, ислам] как строго теистических «Бог» есть специально Бог Библии, а «логос» — система мыслительных приемов греческой философии (и в еврейской, и в арабской, и в византийской, и в латинской теологии в эпохи ее расцвета имела место конкуренция платонизма и аристотелизма, пропущенных через неоплатоническое переосмысление). Поэтому полярное соотношение внелогического «Бога» и логического «слова» о нем в структуре «богословия» воспроизводит двуполярность иудео-эллинской культурной традиции Средиземноморья. Несмотря на полемический вопрос, заданный Тертуллианом (De praescript. haeret., 7) и постоянно повторяющийся его единомышленниками (типа Петра Дамiani и Бернара Клервосского в христианстве, Газали в исламе, Арона бен Элия в иудаизме): «Что общего между Афинами и Иерусалимом?», теология снова и снова пыталась примирить библейский «Иерусалим» и платоно-аристотелевские «Афины». Поэтому она чаще всего имеет как бы двухъярусную конструкцию: нижний ярус — философская спекуляция об Абсолюте как сущности, первопричине и цели всех вещей (то есть то, что называл «теологией» Аристотель), верхний ярус — не могущие быть усмотренными разумом «истины откровения», непосредственно сообщенные в «слове Божьем». <...> Но грань между «естественной» теологией и теологией откровения — не единственное следствие изначальной двуполярности идеи теологии. В качестве спекулятивной философской дисциплины теология функционирует в принципе так, как функционировало античное языческое умозрение, направленное на платоновскую «идею блага», аристотелевский «перводвигатель», неоплатоническое «единое» и прочие аналогичные объекты (срв. замечание Фомы Ак-

винского, согласно которому предметом теологии служит... Бог, взятый в аспекте своей абсолютной «божественности», Своей сущности, а не существования). Однако Бог, которого предполагает теистическая религия, а значит и теология, есть не столько «сущность», сколько личностное Я, «живой Бог» Библии: поэтому занятие теологией мыслится одновременно и как интеллектуальное теоретизирование, и как «искание Лица Божьего» (Пс. 23, 6) — личностный контакт с Богом. Безличную духовную сущность можно безбоязненно созерцать, но личный Бог и Сам «смотрит» на созерцателя, и теологический разум неизменно ощущает на себе этот „взыскующий“ взгляд»¹². На Западе и на Востоке схоластике противостояла мистическая теология (Фома Аквинский и Петр Дамiani, Иоанн Дамаскин и Симеон Новый Богослов), отвергающая дискурсивное препарирование Откровения как враждебное самому духу христианства как живой веры в Иисуса Христа. В то же время очевидно, что мистическое направление теологии, исходящее из данностей внутреннего опыта, но возникшее в культуре, где в цене логические выкладки и последовательность мышления, есть все же именно *особое направление теологии*. Мистически окрашенная теология представляет собой феномен осознанно-критического отношения к возможностям интеллектуального постижения Бога и избрание иного (молитвенно-аскетического) пути Богопознания.

В Древней Руси столкновение мистического и этического восприятия христианства с магическим его восприятием (с тем, что можно было бы назвать «*религиозным натурализмом*», «*наивным реализмом*», «*натуральной мистикой*») не получило рационально-логического противовеса в форме спекулятивного богословия (Византия и католический Запад), а потому духовная жизнь на Руси сместилась в область поиска *практических путей* к спасению. Не логически непротиворечивые доказательства того или иного богословского тезиса, а живой пример подвижника был на Руси силой, преобразующей религиозную жизнь народа.

В конститутивном для становления феномена христианской теологии противопоставлении (и соединении) Афин и Иерусалима Русь принимает сторону Иерусалима, но не в результате «спора» с Афинами, а «силой сложившихся об-

¹² *Аверинцев А. А.* София-Логос. Словарь. 2-е изд., испр. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 186—187.

стоятельств», в силу того, что Афины были для нее чем-то чужим, внешним, не вошедшим в состав ее религиозной культуры. Для русского книжника речь не шла о том, чтобы добиться ограничения притязаний на Истину афинейской премудрости, ему не приходилось добиваться ее изгнания или же, напротив, защищать ее как надежного «союзника» веры и Церкви; Афины (наука, философия) воспринимались им как что-то подозрительное и опасное для веры, но опасность эта была опасностью «внешней», а не «внутренней». Философские *Афины* («афинейская премудрость») были осознаны не только как что-то опасное, но и как что-то чужое, непонятное и ненужное русскому крестьянину (христианину), то есть — как *ахинея*. Спор Афин и Иерусалима (столь значительный, столь много определивший в истории христианства и в истории Европы) на «Святой Руси» не состоялся. Спор этот развернулся в имперской России Петра Великого, когда афинская (античная) образованность — через посредство образованности новоевропейской — пустила корни на русской почве. В спорах западников и славянофилов старая тяжба получила свое продолжение и во многом определила своеобразие русской философской мысли XIX-го — первой половины XX-го века.

Таким образом, ситуация, которая характеризует духовную жизнь Древней Руси, определялась не столько конфликтом веры и разума, сколько борьбой мистического, «духовного» христианства со стихией со всех сторон обступавшего его мифо-магического и натуралистического сознания. На первый план здесь выходил не конфликт веры и разума, а **конфликт языческого сознания** (переводившего исторических лиц библейской, евангельской и церковной истории в мифологически-образный — внеисторический — план) и **мистического начала веры** (веры в трансцендентного миру Бога). Причем мистические и мифологические аспекты в древнерусском религиозном сознании не всегда четко отделялись один от другого, поскольку носители дохристианского сознания пользовались для выражения своих религиозных чувств и переживаний словарем христианских символов и представлений и не подвергали сомнению догматического учения Церкви. Незрелость «философского» (теологического, «доктринального») начала в русском православии X—XVII-го ве-

ков затрудняла выявление элементов дохристианского сознания там, где носители этого сознания не отступали от буквы христианского вероучения, не ставили (осознанно) под сомнение догматических основ вероучения, но при этом невольно мифологизировали действующих лиц священной истории. Религиозный опыт русского подвижника и его сознание были иными, чем религиозный опыт и сознание крестьянина, но это различие, по причине слабости богословского самосознания в Русской Церкви, не переводилось в область отчетливых определений, а потому церковному клиру не всегда удавалось последовательно проводить различение ортодоксального православного учения и его мифологизированных форм в сознании «безмолвствующего большинства».

Древнерусская духовность и идеал «благообразия»

В отличие от иудаизма и ислама христианская традиция, пройдя сквозь иконоборческие войны (Византия, VIII-й — первая пол. IX-го века), закрепила — на VII вселенском соборе — традицию иконопочитания. Принципиальная допустимость иконопочитания связана с христологическим догматом, по которому Христос есть всецело Бог и всецело человек, и обе его природы даны в Нем «нераздельно и неслиянно».

«Бог остается неизобразим в премирном бытии Своем, но в откровении Своем человеку Он имеет образ и может быть описуем. Иначе не имело бы места и самое Его откровение. В частности, являются изобразимы, в силу сказанного, события земной жизни Господа Иисуса Христа... <...> По верованию православия, икона есть место благодатного присутствия, как бы явления Христа (а далее и Богородицы, святых, вообще тех, кто изображен на иконе) для молитвы Ему. <...> Это явление Христа в Своем изображении для слышания молитвы Ему не делает самую доску и краски, которые необходимы для изображения, составляют его материя, принадлежащими телу Христову. В этом смысле икона совершенно противоположна Евхаристии, где не образ Христа, но таинственно Христос присутствует в веществе Его тела и крови, отдавая их для причастия. <...> Потребность иметь с собою и пред собою икону вытекает из конкретности религиозного чувства, которое не удовлетворяется одним только духовным созерцанием, но ищет и непосредственной, осязательной близости,

как это естественно для человека, состоящего из души и тела. Человеку Господь преподает общение с Собой во вкушении тела и крови Его, т. е. чувственно и осязательно. И подобное духовно-осязательное же общение мы имеем и в святых иконах, при всем глубоким отличии иконы от св. Евхаристии. Почитание св. икон основывается поэтому не только на самом содержании изображаемых на них лиц или событий, но и на вере в их благодатное присутствие, которое подается Церковью силою *освящения* иконы»¹³.

Соединение «трансцендентного» и «имманентного» во Христе, учение о божественной благодати, присутствующей в мире и, прежде всего, в Церкви, дало мощный толчок развитию религиозного, христианского искусства. Именно *эстетика христианства (не теоретическая, а практическая) была той частью христианско-византийского наследия, которая была полностью воспринята древнерусским человеком и получила в Киевской и Московской Руси творческое развитие*. Тяга к конкретности общения с Богом, характерная для мифологического сознания славян эпохи принятия христианства, нашла исход в христианском культе и в частности — в иконопочитании. Если в Византии, где сильны были традиции пластического и интуитивно-образного мышления, литургия, икона, настенная роспись, мозаика, заняли огромное место в религиозной жизни, то на Руси стремление к чувственно-конкретному представлению сакрального получило еще большую значимость по причине отсутствия развитой традиции отвлеченно-богословского, философского способа постижения и выражения христианской Истины.

Эту особенность религиозного мироощущения древнерусского человека В. В. Зеньковский удачно определил посредством термина **«мистический реализм»**, имея в виду характерное для религиозной культуры Древней Руси стремление к выражению невыразимого. В природном, падшем мире русский человек прозревал, просвеченный пасхальными лучами, божественно прекрасный, преображенный космос, в образе человеческого он стремился прозреть образ Божий. В иконе Христос, Богородица, апостолы и святые *являют* смертным людям мистическую Истину, являют ее в «зримых» чувствен-

¹³ Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: Лыбидь, 1991. С. 170–171.

ными очами образах, которые обращаются к «духовным очам» верующего. Мистический реализм «признает всю действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность; обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны; эмпирическое бытие держится только благодаря „причастию“ к мистической реальности»¹⁴.

Принцип *мистического реализма* не был специфической особенностью религиозного мирозерцания древнерусского человека, это принцип всего христианства; на Руси он лишь получил особую значимость. В древнерусской культуре мистический реализм (как не дискурсивный, но *эстетический, чувственно-созерцательный* путь постижения Истины) оказался в наибольшей изоляции от дискурсивно-богословского (философского) способа богопознания, а потому принял на себя (наряду с Библейским словом) функцию свидетельства Истины. Бог, Троица, Творение, Благодать, Любовь, Добро, Красота, Вечность, Свобода — не стали на Руси объектом логического анализа, рационального прояснения. Здесь вся энергия верующей и ищущей правды души оказалась направлена на путь эстетически-конкретного постижения духовных предметов (с наибольшей полнотой этот путь богопознания реализовался в иконописании, в том, что Е. Н. Трубецкой определил как «умозрение в красках»).

Но не только иконописание являет нам пример мистико-реалистического характера древнерусского сознания. Вся русская культура XI—XVII веков проникнута стремлением воочию узреть незримое, ненаглядное, духовное. В фокусе внимания русского человека оказывается *символ*; вся реальность воспринимается как символическая реальность. Вещи, окружавшие древнерусского человека, делятся для него не только на свои и чужие, нужные и ненужные, понятные и непонятные, но и на профанные и сакральные, на освященные и неосвященные, на вещи, в большей или меньшей мере несущие в себе энергию высшего, горнего мира. Реальность, онтологическая «весомость» вещи в сознании древнерусского человека зависела от того, в какой мере она являла собой Другую, Иную реальность, то есть от того, в какой мере она

¹⁴ *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. С. 40.

была не подручной или наличной вещью, но вещью «мистической». Онтологический «вес» человека, действия, вещи, оказывался тем больше, чем ближе человек, действие, вещь оказывались к реальности Церкви. Пространство, в котором жил русский человек в ту эпоху, не было однородным (гомогенным) пространством. Для него это был мир столь же неоднородный, дискретный, сколь неоднородным было время священной истории, онтологический «вес» которого зависел от того, в какой мере тот или иной его момент был связан с присутствием в жизни мира Божества, с Его провиденциальным присутствием в истории человечества.

В пространстве топологическим центром оказывались святые места в Палестине, в Иерусалиме и те места, с которыми были связаны события священной истории. Во временном порядке бытия выделялись важнейшие, с религиозной точки зрения, события. История русского народа оказывалась встроенной в историю мировую. Крещение Руси св. Владимиром — первая дата «внутренней», «духовной» истории Руси. Киевская София и Киево-Печерский монастырь — ее первые «святыни». Чем больше времени проходило со времени крещения Руси, тем больше появлялось привилегированных точек в русской истории и святых мест на русской земле. Особенно бурно процесс сакрализации пространства и времени происходил в московский период древнерусской истории, с конца пятнадцатого века, когда Москва осознала себя как Третий и последний Рим¹⁵.

Вечное, божественное, духовное в сознании русского человека не отгорожено от окружавшего его мира, но в то же время и не растворено в нем. Оно мистически присутствует в таинстве евхаристии и в других христианских таинствах, оно — в Библии, оно — в богослужении и иконах, в церквях и колокольном звоне, в церковном пении и словах молитвы, в чудесах, творимых святыми, и в этих святых, оно — в церковных книгах и монастырских садах, в «намоленном»

¹⁵ Примечательным памятником осознанного стремления к сакрализации русской земли было строительство патриархом Никоном Новоиерусалимского монастыря с его Воскресенским собором, утверждавшим особое положение Руси в христианском мире.

пространстве храма и монастыря, оно, наконец, и — в самой земле русской, поскольку она воспринимается как Святая Русь, как земля, хранящая в себе православную веру. Понятно, что в горизонте такого сознания и царь становится сакральной фигурой. Для древнерусского сознания земля турецкого султана и земля московского царя, земля Троице-Сергиева монастыря и земля за монастырской оградой — это разная земля, онтологически неравноценная, в разной мере соединяющая человека с Богом. Дерево в лесу и дерево в монастырском саду для древнерусского человека онтологически неравноценны в силу разной меры их причастности Божеству.

Центром духовной жизни древнерусского человека была *литургия*. Именно во время богослужения храм и весь «синтез храмовых искусств» раскрывался в своем предназначении: собирать в Боге всех верующих в Него людей, включая не только живых, но и давно умерших. В. В. Бычков так пишет об этой особенности древнерусской культуры: «Комплекс искусств, связанный с церковным культом, был ориентирован... прежде всего на создание особого реального мира, некоей уникальной духовно-материальной среды, попадая в которую человек должен был получить реальную возможность приобщения к невидимому миру высшей духовности. Эта среда понималась как место соприкосновения, взаимного перехода мира видимого и невидимого, как реальное „окно“ в небесное царство. Широко раскрывается это „окно“ лишь в процессе богослужения, то есть художественная среда, созданная с помощью комплекса искусств, реально и полно функционировала только во время культового действия. Именно тогда художественные символы искусства воспринимались в качестве „реальных символов“, то есть реально являли... изображаемое, обозначаемое, а участвующие в богослужении ощущали себя причастными к миру божественного бытия, вознесенными в небесное царство»¹⁶.

В качестве «реальных символов» воспринимались не толь-

¹⁶ Бычков В. В. К вопросу о древнерусской эстетике (методологические заметки) // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 308.

ко «художественные символы» храмовых искусств¹⁷, но — в некотором смысле — все пространства, предметы и формы, которые были освящены Церковью и чья святость была закреплена в церковном сознании. Это и священные «места» (церкви, монастыри), и мощи святых, и слова молитвы, и крестное знамение, и икона... Ответ трансцендентной Истины падал на церковные посты и праздники, на весь быт русского человека в той мере, в какой он был введен в христианский обряд и, стало быть, освящен свыше. Не только храм служил *духовно-материальной средой*, в которой человек получал возможность приобщения к Богу, но всю «землю» древнерусский человек стремился оформить, структурировать таким образом, чтобы она приобщала его к Богу, напоминала о Нем.

Такое отношение к миру мы вслед за В. В. Зеньковским определили как «мистический реализм», но своеобразие русской религиозности можно попытаться выразить и еще более «односложно» — через понятие «**благообразия**». Это последнее предпочтительнее в том отношении, что им русское религиозное сознание описывается через понятие, которое функционировало в самом этом сознании в качестве регулятивного принципа. Принцип «благообразия» как регулятивный принцип древнерусской культуры предполагает мироотношение, которое допускает возможность непосредственного соприкосновения с Благом, то есть возможность его данности в чувственной форме. Если высшее Благо для верующего человека — это сам Бог, то принцип благо-образия оказывается содержащимся в языке традиции выражением все того же «мистического реализма». Сакральное, святое, трансцендентное мыслится здесь данным не «отвлеченно», не «в понятиях», а во-образенным в иконе, в Библии, в кресте, в храме, в святом человеке, в царе, в самой русской земле как земле православной. В той мере, в какой человек, вещь, земля ознаменованы присутствием Бога, они «благообразны». Внутреннее, нравственное совершенство непременно должно быть

¹⁷ Впрочем, определять их в качестве «художественных» было бы не вполне корректно, поскольку они изначально создавались не в качестве «художественных произведений», а именно как «реальные символы».

явлено в благообразности вещей, поступков, человеческой жизни в целом. *Принцип благообразия как регулятивный принцип, пронизывающий собой всю древнерусскую культуру, в свернутом виде содержит в себе ее важнейшие характеристики: метафизичность (онтологизм), эстетизм, морализм и стремление к истолкованию истории как обнаружения в исторических событиях Божественного замысла о мире и человеке (религиозная историософия).*

Осознание важности принципа «благообразия» в древнерусской культуре весьма существенно для изучения истории русской философской мысли. Формирование светской культуры в имперской России Петра I не могло перечеркнуть веками формировавшихся предрассудков, запечатленных как в бытовом укладе русской жизни, так и в семантических и грамматических структурах русского языка, которые незаметно для его носителей предрасполагали их к бессознательному воспроизводству мировидения на основе принципа «благообразия» в новом для России культурном контексте (светская литература, философия, литературная критика, научная историография и т. д.). Вполне закономерно, что философия, родившаяся на почве ориентированной принципом благообразия культуры, оказалась нацеленной на выяснение того, каким образом высшее Благо являет себя в жизни и каким будет *образ жизни*, соответствующий Благоу. Здесь в центре внимания находится вопрос о том, что препятствует достижению «благообразности» в устройстве мировой и человеческой жизни. Философия, ориентированная на интуицию «благообразия», не питает особого интереса к анализу отвлеченно (от жизни, от «практики») взятого мышления; если она и обращается к проблемам познания, ее усилия оказываются направлены на то, чтобы понять его как функцию человеческого духа.

Если древнерусская культура и язык (вслед за древнегреческим) предполагают, что Благо (Истина, Бытие) открывается непосредственно (в образе), *дается* человеку в созерцании, то это значит, что на первый план здесь выходит само Благо, сама Истина как *активное* начало. Благо открывает себя (если открывает) человеку как предмет созерцания и переживания, но не как предмет логического конструирования. Истина-Благо (то есть Правда) здесь не объект познава-

тельной деятельности субъекта, а данность, которая может быть описана и осмыслена только тем, кто имел «опыт Истины». Древнерусская культурная традиция (поскольку она сохраняет свою силу и в XIX-м веке) ориентирует русского философа на занятие позиции «послушника» и «свидетеля» Истины, поскольку эстетически переживаемая истина — в отличие от «истины познающего субъекта» — это истина-как-опыт-человека, истина, которая не «доказывается», не «выводится», но описывается, осмысливается, истолковывается.

Об исключительной важности для русской культуры X—XVII веков принципа благообразия и связанной с ним ориентации на *созерцание* Истины-Блага свидетельствует то, как сами русские люди того времени представляли себе самое убедительное свидетельство истинности (или ложности) веры. Мы говорим о помещенной в «Повести временных лет» знаменитой легенде о посольствах киевского князя Владимира и выборе им веры для своего государства. В соответствии с этой легендой княжеские послы, докладывая об итогах своего посольства к иудеям (Хазарский каганат), мусульманам (Волжская Булгария), христианам-католикам и к православным грекам, рассказали князю о зримом обрядовом и богослужебном «образе» каждой веры, о том, насколько видимый, внешний образ религиозного поведения, его «эстетика» вызывает «священный трепет» и тем самым свидетельствует о божественности, неотмирности того, на кого уповает вера. В каждой из «вер» послы, согласно легенде, усмотрели свой изъян, и только когда Константинопольский патриарх ввел их в Софийский собор, они *узрели истинную веру*, поведав об этом князю такими словами: *«Не знаем, на небе ли были мы или на земле, ибо нет на земле такого вида и такой красоты, и мы не знаем, как рассказать об этом; только знаем, что там Бог с людьми пребывает, и богослужение их лучше, чем во всех иных странах. Мы же не можем забыть красоты той».*

Пусть историки подвергают обоснованной критике историческую достоверность событий, описанных в этом рассказе, указывая на нелепость и историческую неправдоподобность такого способа избрания религии государственным

деятелем, пусть они приводят обоснованные доводы в пользу историко-культурных, политических и экономических оснований принятия веры именно «от греков» — для нас гораздо важнее то, что эта легенда, вошедшая в летописный свод Киевской Руси, сама по себе есть феномен, есть ценное самосвидетельство древнерусской религиозности, показывающее, в чем русские люди видели критерий, руководствуясь которым можно отделить истинную веру от неистинной. Интересно, что через много веков на слова Нестора откликнется крупнейший русский философ, богослов, ученый о. Павел Флоренский, высказавший по сути ту же самую мысль, но в намеренно заостренной и парадоксальной форме: «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено мозаичным образом: „Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог»¹⁸.

Закljučая этот раздел лекционного курса, следует еще раз подчеркнуть: вершинные достижения древнерусской культуры связаны с характерным для нее стремлением к созданию видимых образов невидимого, «божественного», и в этом отношении Древняя Русь примыкает к эллинистической традиции, а ближайшим образом — к ее византийской переработке, унаследовавшей от античности тягу к созерцанию духовных предметов. По убеждению В. В. Бычкова, линия развития эллинистически-христианской эстетики не просто была воспринята Русью, но получила здесь новый импульс для своего развития: «...главная тенденция этой линии — стремление выразить умопостижимые и умнепостижимые духовные ценности в чувственно воспринимаемых формах — на Руси была реализована (во всяком случае в архитектуре и живописи) в предельно совершенном для данной линии развития виде. Христианская культура Древней Руси во многом являлась вершиной (и завершением) всей восточнохрис-

¹⁸ Сопоставление взгляда русского летописца с парадоксальным тезисом Флоренского дает С. С. Аверинцев (См.: *Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. М., 1991. С. 57–59*).

тианской культуры, берущей свое начало в поздней античности»¹⁹. Не мышление, построенное по правилам аристотелевской логики, не дискурсия, а «умозрение в красках» было характерной особенностью древнерусской культуры. Стремление конкретизировать духовные идеалы христианства в пространстве земной жизни и истории обусловило основные направления духовно-творческой активности древнерусского человека и круг вопросов, которые вызывали его живой интерес и приковывали к себе его внимание.

Ц И Т А Т А

«В истории русской мысли много загадочного и непонятного. И прежде всего — что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?.. Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?.. С изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь, тихую и молчаливую. И недоумевает, что это. Молчит ли она и безмолвствует в некоем раздумьи, в потаенном богомыслии, или в косности и лени духовной, в мечтаниях и полусне?.. <...> С основанием говорят о русской иконописи, как об „умозрении в красках“... И все же древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой. Русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве... Эта невысказанность и недосказанность часто кажется болезненной».

Флоровский Г. Указ. соч. С. 1.

«Язычество не умерло и не было обессилено сразу. В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная. И в сущности слагались две культуры: дневная и ночная. <...> „Дневная“ культура была культурой духа и ума, это была и „умная“ культура; и „ночная“ культура есть область мечтаний и воображения... <...> Болезненность древне-русского развития можно усмотреть прежде всего в том, что „ночное“ воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от „умного“ испытания, проверки и очищения».

Флоровский Г. Там же. С. 2–3.

«В те века, когда на Западе энергично развивалась схоластика, на Руси философская работа ума осуществляла себя в пластических формах иконы. Разумеется, искусство готики также прони-

¹⁹ *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 306.

зано умозрением; но оно предполагает существование схоластики рядом с собою и функционально с ней размежевано. Оно стремится дать иллюстрацию — в очень высоком смысле слова, в том смысле, в котором заключительная строка Данте „l'amor che move il sole e l'altre stelle“ является популяризацией космологического тезиса Аристотеля-Боэция. Но древнерусскому искусству такая мера иллюстративности противопоказана, как это отчетливо видно из истории распада стиля в XVI—XVII веках. В общем же готическое искусство берет себе „эффективную“ сторону души, отдавая схоластике „интеллектуальную“. <...> ...Духовность готической статуи вся пропитана эмоциональностью... Готический мастер может себе это позволить, потому что с него снято бремя обязанности доказывать духовные истины — для доказательств существуют силлогизмы докторов. Иное дело — русский мастер: он хочет не внушать, не трогать, не воздействовать на эмоции, а показывать саму истину, не преложно о ней свидетельствовать. Этот долг принуждает его к величайшей сдержанности: вместо энтузиазма, вместо готического порыва („раптуса“) требуется безмолвие („исихия“).

Аверицев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. М., 1991. С. 57—58.

«...Православие мыслит благодать как непосредственное раскрытие божеского в человеческом, применительно в которому не может идти речь о грани между ноуменальным и феноменальным. В „энергии“... Божества присутствует его сущность — таков приговор восточной церкви в паламитских спорах XIV в.

Поэтому в религиозной философии православия важную роль играет представление об обожествленной материи. Обожествление материи происходит через «усвоение» божественного эйдоса; причем, в отличие от неоплатонизма, православие учит о сущностном «взаимопроникновении» этих двух начал... Восточная теология склонна рассматривать освящение, очищение, которые происходят только в духовной, идеальной сфере и не получают так или иначе вещественного подтверждения, как недостоверные. Обожествляющее преобразование материи, в понимании православия, не только однажды имело место применительно к плоти богочеловека (и регулярно воспроизводится в евхаристии), но тем самым оказалось возможным и в других сферах — например, в иконе. В последней православие видит не условное изображение, призванное вызвать сентиментальные религиозные эмоции, но предметное раскрытие сверхчувственного (такое понимание выкристаллизовывается в иконоборческих спорах...). То же относится в той или иной степени ко всем культурным реалиям, в которых традиционное православие усматривает

вещественные залого, гарантирующие подлинность связи с божеством (влияние исконной традиции греческого язычества с его культом кумиров- „палладиумов“). Отсюда интенсивный мистико-теургический тон литургических текстов православной церкви, в которых многократно говорится о непосредственном присутствии и соучастии „небесных сил“ в земном богослужении.

С такой оценкой материи связано специфическое отношение православия к человеческой плоти. Восточная теология неоднократно приходила к мысли (ср., напр., „Прение души с телом“, приписываемое Григорию Паламе), что телесность, отличающая человека от ангелов, изначально придает ему важнейшие религиозные преимущества перед ними и лишь в силу грехопадения приобрела также негативные аспекты, по сути вторичные. Последние с точки зрения православия могут и должны быть реально преодолены уже в земной жизни. Святость понимается здесь не только как психологический факт: она должна распространиться и на тело аскета, сообщая ему новое органическое состояние (в легендах животные узнают святого по запаху).

Аверицев С. С. Православие // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 334—335.

«Соотношение между христианской доктриной и христианской мифологией противоречиво. Христианская доктрина как таковая, в своём обязательном для верующего виде, есть теология — система догматов и моральных принципов, сознательно противопоставленных чувственной наглядности и житейским ценностям. Она стадильно отлична от мифологии, мало того, противоположна принципу мифологии как обобщения архаического „обычая“, поскольку противопоставляет данности „обычая“ потустороннюю „истину“. <...> Христианская мифология более всего „мифологична“ в тех проявлениях, которые по логике христианской доктрины лежат дальше всего от центра последней. С другой стороны, периферийные явления имеют не меньшую социальную действительность и культурную продуктивность, чем центральные, а по массовости их превосходят. Одни и те же образы предстают в ортодоксальной доктрине и в массовых верованиях весьма различными. Пример — такой персонаж, как Георгий Победоносец. Для доктрины, выразившейся в культовых песнопениях, в древнейших житиях и наиболее ортодоксальных иконах, он интересен как „мученик“ — римский офицер на рубеже III и IV вв., казненный за приверженность христианству. Но для фольклора, для бытового, неофициального культа, для искусства и литературы позднего средневековья и Возрождения он важен как победитель дракона, охранитель коней, воплощение весны — яркая мифологическая фигура. <...>

Это принципиальное различие мифологии и теологии, отчетливое на уровне идеи, на уровне конкретных фактов выступает опосредованным и осложненным множеством моментов. С одной стороны, социальная ситуация средневекового христианства до известной меры возвращала его — в противоположность раннему христианству — к характерной для мифа роли санкционирования „обычая“. Наряду с освящением „обычая“ агрикультурное общество заинтересовано в освящении круговорота времени и года, которое всегда было функцией мифа. <...> Когда-то христианские мыслители горячо оспаривали цикличность мифологической концепции времени, подчеркивая неповторимость событий „священной истории“; но житейское сознание воспринимало эти события через возвращающийся цикл постов и праздников, соотносенный с другим циклом — циклом крестьянских работ».

Аверинцев С. С. Христианская мифология // *Аверинцев С. С.* София-Логос: Словарь. Киев, 2001. С. 194–195.